

endognosis

Questions pour aujourd'hui Le psychothérapeute face à la souffrance et à la tentation du nihilisme

Pascal Dupond

endognosis : Revue numérique
<http://www.endognosis.fr>

Les articles publiés sur Endognosis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

La condition humaine entre sens et non sens : la douleur, la souffrance

Qu'est-ce qui est commun à la douleur et à la souffrance ? Qu'est-ce qui les distingue ?

On reconnaît habituellement qu'un corps inerte, non vivant, n'est pas un véritable *individu*, au sens où il peut être divisé sans altération de sa nature : il n'a rien qui lui soit *intérieur*. Par contraste, le propre du vivant, c'est de délimiter un milieu intérieur, de se donner sa propre loi de fonctionnement, de se conserver en conservant une identité de structure à travers le renouvellement de ses parties composantes. Un organisme se rend libre par rapport à sa propre substance (puisque'il la renouvelle constamment), mais cette liberté le rend en même temps dépendant de l'échange métabolique : le vivant est *contraint* à l'échange métabolique, et sa vie est un risque permanent, une tension sans trêve entre vie et mort, être et non-être. Le repli du vivant sur lui-même - et la menace que constitue dès lors le monde ambiant - sont la condition universelle de la douleur ; l'échange métabolique qui est le

contrepoint de ce repli, est la condition universelle du plaisir. Les affects bipolaires de douleur et de plaisir sont donc inséparables de la vie.

Dans l'existence humaine, il y a une dimension d'individualité (inhérente à la vie) mais il y a en outre une dimension de singularité (inhérente à la vie *humaine*). La conscience d'une singularité et l'affirmation d'une singularité sont inséparables de la réflexion ou de la conscience de soi (dont l'expression linguistique est ce *je*, ce *moi*, par lequel nous nous désignons nous-mêmes), et elles conduisent à tout ce registre de la comparaison de soi avec les autres, de l'« amour propre » et des passions sociales comme la jalousie, la souffrance que mon semblable possède ce que je désire mais ne possède pas. On ne peut exister humainement sans se risquer dans la singularité, se mettre en danger dans la singularité. C'est ce que les Grecs ont bien compris quand ils ont inventé la figure du héros tragique.

Œdipe se singularise parmi les humains en résolvant l'énigme de la sphinx, il se singularise par une grandeur positive, mais cette grandeur positive n'est pas séparable d'une grandeur négative : il tue son père et épouse sa mère et transgresse ainsi les lois humaines les plus fondamentales. Sa grandeur, son isolement dans la singularité sont bivalents : il construit, il détruit.

De même Ajax. Lui aussi se singularise par une valeur positive (son courage au combat) qui est aussi une grandeur négative : il refuse l'aide des dieux pour avoir tout l'honneur de la victoire ; quand les grecs décident de donner les armes d'Achille à Ulysse, il estime qu'une injustice lui est faite, il refuse donc la décision majoritaire, il prémédite de se venger en tuant les chefs grecs pendant leur sommeil. Mais les dieux envoient une nuée qui trouble son regard. Au lieu de tuer des hommes, il égorge des troupeaux. Et quand il découvre sa méprise, couvert de honte, il se suicide. Bref, comme tous les héros grecs, il est perdu par sa propre grandeur : sa singularité est sa grandeur et sa perte

Dans l'existence, la singularité s'accroît ; et l'échange métabolique qui en est le contrepoint devient d'autant plus nécessaire et d'autant plus ample : il dépasse la sphère de la vie, il s'étend à toute la sphère du symbolique, à tous les biens de culture. Le métabolisme humain n'est pas seulement vital, il est aussi symbolique ou spirituel. J'appelle métabolisme spirituel l'ouverture à l'universel. Cette ouverture prend trois formes fondamentales qui sont la connaissance, la justice et l'amour.

Douleur et souffrance ont une même structure. L'individualité du vivant (repli et échange métabolique) est inséparable des affects bipolaires de la douleur et du plaisir. La singularité d'une vie humaine, dans sa double grandeur, positive et négative, est inséparable des affects bipolaires de la souffrance et de la joie.

Mais elles se situent sur des plans différents :

Nous éprouvons de la douleur parce que nous sommes vulnérables dans l'individualité de notre corps vivant.

Nous éprouvons de la souffrance parce que nous sommes vulnérables dans la « singularité » de notre existence. Nous souffrons lorsque la singularité inhérente à l'existence humaine nous éloigne de l'universel, ainsi lorsque nous perdons nos objets d'amour ou lorsque nous sommes brutalement rappelés à notre condition mortelle ou lorsque nous devons abandonner une image valorisée de nous-même, une identité, qui nous paraît constitutive de notre valeur, de la valeur de notre vie ou de la vie.

Cette souffrance, inséparable de la condition humaine, se redouble quand nous nous murons dans le refus de perdre l'objet d'amour, de donner accueil à notre condition mortelle, d'abandonner une image valorisée de nous-mêmes, quand nous refusons ce qui s'annonce comme un retrait par rapport à l'universel.

Que pourrait être alors une réconciliation avec la souffrance ?

D'abord ce retrait peut n'être qu'un moment, un passage, et peut-être même un passage obligé vers l'universel.

Deux façons de lier le singulier à l'universel sont possibles, l'une fautive, au sens où elle conduit à une impasse, l'autre vraie, au sens où elle est libératrice.

La première, la fautive, est illustrée par le personnage d'Ajax : il tente de se rendre maître de l'universel (en préméditant de tuer ceux qui lui ont refusé ce qu'il désirait), de le plier à son désir, de le soumettre à sa puissance. Et il va vers le désespoir et la mort.

La seconde est illustrée par le personnage d'Œdipe. Lui aussi tente de soumettre l'universel à sa puissance, et il oublie la limite qui définit l'homme. Mais son destin est différent de celui d'Ajax. Ajax n'apprend rien de sa souffrance, qui est une entrée dans la mort. Pour Œdipe, au contraire, la souffrance est le début d'un cheminement qui va le conduire à une réconciliation avec soi et avec son destin. Sa souffrance est son exil hors de l'universel mais elle est en même temps le seuil à franchir pour entrer dans un rapport vrai à l'universel, qui exige la discrimination de la justice et de l'injustice, de la vérité et de l'illusion.

Ouvrir ce rapport vrai à l'universel me paraît être l'enjeu fondamental de tout rapport interhumain *non violent*, engagé sur un chemin éthique.

Et c'est d'abord, en particulier l'enjeu d'une *psychothérapie*.

Pour le montrer je voudrais me référer à une étude de L. Binswanger, intitulée « Le rêve et l'existence » (dans *Introduction à l'analyse existentielle*, éd. De Minuit). Dans cette étude Binswanger fait une analyse des rêves de chute et de vol c'est-à-dire des rêves qui sont structurés autour de ce qu'il appelle la « direction de sens » de la verticalité. Et il montre que la verticalité est à la fois la direction de l'ascension (qui exprime la joie d'aller vers le sens et l'universel) et la direction de la chute (qui exprime la souffrance de l'obscurcissement du sens et de l'enfermement dans le singulier). Or ces deux directions ont un seul et même axe, ce qui veut dire qu'elles ne sont pas vraiment séparables dans l'existence. Le chemin vers le jour est familier de la nuit, il est peut-être même, selon la formule de Céline, un « voyage au bout de la nuit », à la condition cependant que le bout de la nuit n'en soit pas seulement le fond mais aussi le terme, c'est-à-dire la naissance du jour.

Le rêve qui termine l'article montre bien ce que peut être ce voyage au bout de la nuit. Et c'est pourquoi il est, selon Binswanger, un symbole de ce qui a lieu, d'une façon ou d'une autre, en toute psychothérapie.

« Je me trouvais un soir, bien lasse, et je m'étais endormie au milieu des tourments d'un trouble intérieur intense. Je me vis, en rêve, en train de marcher le long d'une grève interminable et le bruissement sempiternel des vagues sur les brisants, leur agitation sans fin me jetèrent bientôt dans le désespoir. De toute mon âme, je désirais imposer silence à la mer, l'apaiser de

force. C'est alors que je vis s'avancer, marchant parmi les dunes, un homme de haute taille, coiffé d'un chapeau mou. Il portait un large manteau et tenait à la main un bâton et un grand filet, un de ses yeux était caché par une grosse boucle de cheveux qui pendait sur son front. Lorsqu'il s'arrêta à ma hauteur, l'homme déplia son filet et y prit la mer qu'il étala devant moi. Je regardais entre les mailles du filet et, horrifiée, je voyais la mer mourir lentement devant mes yeux. Un calme inquiétant s'étendait autour de moi ; les algues, les bêtes et les poissons pris dans le filet prenaient lentement une teinte brunâtre et un aspect fantomatique. En larmes, je me jetai aux pieds de l'homme, l'adjurant avec véhémence de rendre sa liberté à la mer car je savais à ce moment que l'agitation était la vie et que le calme signifiait la mort. Et l'homme déchira le filet et libéra l'Océan et lorsqu'à nouveau j'entendis les vagues mugir et se briser, je sentis en moi une joie délirante... et je m'éveillai ».

Si l'on s'intéresse à la structure spatiale du rêve, on voit que, dans son premier moment, le rêve évoque une marche interminable dans l'horizontal, le long de la mer, avec, en contrepoint d'humeur, le tourment dans l'isolement, le désir d'imposer silence à la mer ; il se pourrait que la mer, son bruissement, son éternelle agitation, symbolisent la vie universelle et que le tourment éprouvé dans le rêve, quels que soient ses motifs biographiques, soit lié au retrait hors de l'universel, au refus d'engager le singulier dans l'universel, dans une compréhension trans-personnelle de soi-même.

Le second moment du rêve est marqué par l'émergence de la dimension du vertical : un homme de haute taille tenant à la main un bâton. Alors que, dans l'horizontal, le singulier se dérobe à l'universel, tout en le laissant subsister comme une grandeur rivale et menaçante, la verticalité dramatise et radicalise leur opposition : le rêveur demande à l'homme au filet de capturer la mer et de livrer ainsi la vie universelle à la toute-puissance imaginaire du singulier. Du point de vue de la verticalité, ce moment est celui de l'ascension, mais cette ascension est illusoire, au sens où la soumission de l'universel à la toute-puissance du singulier ne peut jamais être qu'imaginaire - et elle s'inverse donc en chute dans le non-sens, le flétrissement et la mort de tout ce qui est vivant. On peut supposer que l'homme au filet symbolise l'analyste, qui est une figure transitionnelle, la médiation entre l'isolement dans le singulier et l'ouverture à l'universel. Médiatrice, cette figure transitionnelle participe des contraires qu'elle sépare et unit : elle « figure » la persévérance dans l'isolement (au sens où l'analysant peut attendre de l'analyste, dans un fantasme de toute-puissance, qu'il impose silence à la mer et le conforte dans son refus de l'universel) mais aussi l'attente d'un passage, d'un transfert vers la vie universelle.

Le troisième moment est la découverte que le fantasme de toute puissance signifie l'épuisement mortel de la vie universelle, et par là même aussi de la vie propre du sujet. Du point de vue de la verticalité, il est un mouvement vers la terre (« je me jetai aux pieds de l'homme... »), mais il signifie aussi bien la véritable ascension : le rêveur demande à l'homme au filet de libérer la mer, la vie universelle, d'être le médiateur dans l'ouverture de la vie individuelle à la vie universelle. Celle-ci n'est plus seulement côtoyée comme une grandeur étrangère et hostile, elle est accueillie comme l'élément d'une vie dans la lumière du sens et la joie d'exister.

Ouvrir l'universel, c'est aussi et d'abord l'enjeu d'une véritable écoute ou d'une véritable présence à l'autre. Quand cette présence ouvre l'universel, elle apaise la souffrance. C'est ce que montre bien le dialogue talmudique que voici :

« Rav Hiya bar Abba tomba malade et Rav Yohanan alla lui rendre visite. Il lui demanda : tes souffrances te conviennent-elles ? Le malade répondit : Ni elles, ni les récompenses qu'elles promettent - Donne moi ta main dit alors le visiteur au malade. Et le visiteur releva le malade de sa couche. Mais voici que Rav Yohanan lui-même tombe malade et est visité par Rav Hanina. Même question : tes souffrances te conviennent-elles ? Même réponse : Ni elles, ni les récompenses qu'elles promettent. Donne moi la main dit Rav Hanina, et il relève Rav Yohanan de sa couche. Question : Rav Yohanan ne pouvait-il pas se lever tout seul ? Réponse : le prisonnier ne saurait se dégager seul de son enfermement ».

Il ne saurait se dégager seul de son enfermement parce que l'universel vivant ne peut surgir qu'*entre* nous.

Le souffrir se distribue selon quatre directions qui sont, selon Paul Ricoeur, l'impuissance à dire, l'impuissance à faire, l'altération de la fonction du récit, enfin l'impuissance à s'estimer soi-même.

L'impuissance à se dire est souvent l'effet du refus des autres d'entendre. Car un appel n'est possible que dans l'attente confiante d'une réponse. Personne n'appelle sans l'espoir d'être entendu. Donc pour rendre à une personne le pouvoir de se dire, la première condition est de s'exposer à sa parole, sans indifférence et sans jugement. Entendre une souffrance, en être le témoin, reconnaître qu'elle "me regarde", c'est en accepter déjà le partage et ce partage est source de sens.

Retrouver le pouvoir de dire, c'est en même temps retrouver le pouvoir d'agir, d'être le sujet, l'agent de sa propre situation. Le parler est une des modalités primordiales de l'agir (comme le montre, dans les *Essais de psychanalyse* de Freud, le jeu de l'enfant avec la bobine). A la racine de l'impuissance à faire il y a toujours une impuissance à dire et c'est pourquoi rendre à quelqu'un en l'écoutant son pouvoir de dire, c'est lui rendre son pouvoir d'agir. En écoutant la souffrance, on rend celui qui souffre plus endurant à sa souffrance, au sens où *endurer*, c'est non pas simplement subir, c'est toujours retourner la passivité en activité.

Rendre à quelqu'un son pouvoir de dire et d'agir, c'est aussi lui rendre la fonction du récit et lui permettre d'inscrire ce qui lui arrive dans une histoire sensée. En français comme dans d'autres langues, le mot histoire désigne à la fois les événements qui ont lieu dans la vie et le récit de ces événements. Et cette réunion dans le même mot des deux significations est tout à fait justifiée. Si notre vie est une histoire, c'est parce que des événements nous surviennent, nous prennent par surprise, nous blessent, déchirent la continuité de notre vie. Mais si notre vie est une histoire, c'est aussi parce que nous sommes capables, dans la parole, de surmonter la violence, la déchirure, de rétablir une continuité, une cohérence, un sens. On ne peut retrouver un ordre et un sens dans sa vie qu'en entrant dans l'ordre du récit, en adressant le récit à une écoute qui seule en achèvera le sens.

Enfin pouvoir se dire, pouvoir agir, pouvoir formuler une histoire dont on soit le sujet, c'est devenir capable de s'estimer soi-même ou de s'aimer

soi-même. Nous savons bien que quand une personne est victime d'une violence, son innocence ne la protège pas de la culpabilité : elle peut intérioriser l'image dégradée de soi que lui renvoie son agresseur et entrer dans des sentiments de non valeur, d'indignité. Or il y a, dans une véritable écoute un grand respect de la personne qui peut être en lui-même réparateur.

Mais pour qu'elle soit un accompagnement de la personne qui souffre, l'écoute doit surmonter un certain nombre d'écueils, parmi lesquels l'indifférence à l'autre ou l'objectivation de l'autre ou encore l'activisme ou l'interventionnisme. L'interventionnisme peut être une façon subtile de priver l'autre de son statut de *sujet*, de se mettre à la place de l'autre, alors qu'il s'agit, ce qui est tout différent, de l'accompagner, de donner hospitalité à sa souffrance.

Que pourrait être une réconciliation avec la souffrance ?

La souffrance surgit en même temps que la contradiction entre le singulier et l'universel, ou lorsque nous sommes exilés hors de l'universel et éprouvons notre impuissance à le rejoindre. La souffrance signe donc notre impuissance, mais précisément pour cette raison elle peut nous délivrer de l'idole de l'*ego*, de son désir de puissance, de sa suffisance et nous ouvrir un passage de l'imaginaire au symbolique. En brisant notre fantasme de puissance, la souffrance nous livre à la Parole qui est le fondement non imaginaire de notre être. Quand elle est comprise ainsi,

« la souffrance, alors, ne nous empêche pas d'être homme. C'est bien plutôt le contraire : nous ne pouvons pas l'être sans elle, non qu'elle soit désirable en elle-même, mais parce qu'elle jalonne le chemin de notre ex-sistence à nous-mêmes. De manière secrète, cachée, mystique, la souffrance indique une ouverture à l'Autre, la blessure même de la soif et de l'amour au cœur du corps et non plus dans la projection du même » (Denis Vasse, *Le poids du réel, la souffrance*, Seuil).

Ce qui se dit dans la souffrance, c'est que le lieu propre de notre humanité n'est pas la puissance, qui se révèle toujours vaine mais une blessure qui nous fait don de la parole, une blessure que les humains ont constamment appelée amour et qui est la porte d'entrée dans ce que E. Lévinas appelle la socialité

La souffrance est un isolement absolu, mais du fond de cet isolement, celui qui souffre appelle. Et si cet appel reçoit réponse, est écouté, alors naît la *socialité*, qui est attention à la souffrance de l'autre, hospitalité donnée à sa souffrance. La souffrance est le seuil d'une relation inter-humaine éthique, elle rend possible la conscience que ce qui arrive aux autres me regarde, que j'en suis, d'une façon ou d'une autre, responsable. La convivialité (le partage de la joie d'exister) est belle mais peut-être la socialité est-elle plus haute que la convivialité, car elle seule met un terme à *l'indifférence à l'autre*.

La condition de l'homme : entre amour et nihilisme

Nous avons envisagé la possibilité d'une réconciliation avec la souffrance. Quand cette réconciliation n'a pas lieu, la souffrance conduit au nihilisme.

Le nihilisme désigne une certaine compréhension de soi et du monde qui fait son apparition dans la tragédie grecque, qui se développe dans la Gnose et que Nietzsche, puis Hans Jonas, diagnostiquent comme le plus grand danger de notre temps.

L'esprit du nihilisme présente deux figures, l'une majeure, l'autre mineure, mais qui finalement se rejoignent.

Le nihilisme majeur déclare que le néant serait préférable à l'être : compte tenu de la caducité, de la mortalité de toute chose, compte tenu des maux et des souffrances du monde, il aurait mieux valu, comme le soutient le Méphisto de Goethe, que rien n'existe, qu'il n'y ait pas d'être, de monde, de vie, d'humanité.

Le nihilisme mineur déclare que l'être et le néant sont deux éventualités équivalentes du point de vue de la valeur, de telle sorte qu'il n'y a aucun motif de préférer l'une à l'autre. S'il parlait, il dirait : « Certes, il se trouve qu'il y a un monde, qu'il y a de la vie, qu'il y a une humanité, mais il s'agit là, tu le sais bien, d'un fait purement factuel et contingent. Et comme il aurait également pu se faire qu'il n'y ait rien et puisque ces deux éventualités sont parfaitement équivalentes, il se pourrait tout aussi bien qu'après nous il n'y ait plus rien de tout cela (par quelque apocalypse nucléaire ou catastrophe écologique planétaire). Mais tu n'as pas à t'en soucier : cela ne te concerne en rien, ne peut t'affecter en ton présent. Tu peux continuer à jouir tranquillement de ta vie présente sans réfléchir davantage à cet avenir où tu ne seras plus. Après toi le Déluge » (Hans Jonas).

L'être est *indifférent* et par conséquent l'être de l'homme l'est aussi : « comme produit de l'indifférence, son être aussi doit être indifférent ». S'il y a des valeurs, elles sont par conséquent fragiles, relatives, révocables. L'être de l'homme n'est pas intrinsèquement digne de respect.

Quelle réponse donner au nihilisme ? Je vois trois réponses ou trois orientations d'une même réponse.

1/ On peut d'abord tenter de montrer que la position nihiliste est erronée. Certes, et Hans Jonas le sait bien, la conviction de la valeur de l'être est au delà de l'argumentation rationnelle : la reconnaissance de la valeur de l'être ne peut être qu'un acte de liberté. Néanmoins ce choix, pense Jonas, peut être rationnellement justifié. L'être peut être qualifié comme valeur en un triple sens

L'être est valeur, d'abord, au sens où il est *seul* qualifiable en termes de valeur et est ainsi condition de toute valeur. Le non être se soustrait par principe à toute imputation de valeur. Donc la « faculté de valeur » qui appartient à l'être et à l'être seulement, la possibilité de distinguer dans l'être, et dans l'être seul, valeur et non valeur, cela établit déjà d'emblée la prééminence de l'être sur le non être.

L'être est valeur, ensuite, au sens où, dans la vie, dans l'être en tant que vivant, l'être se prend lui-même pour fin et s'affirme ainsi comme va-

leur. Dans le vivant se produit « une auto-affirmation fondamentale de l'être qui le pose absolument comme étant meilleur que le non-être ».

L'être est valeur, enfin, au sens où, dans la vie humaine, l'être en tant qu'humain, l'être se propose à lui-même librement des fins.

Dans la mesure où l'homme a le pouvoir de se proposer librement des fins, il a aussi le pouvoir de transformer ou de détruire la nature, de transformer et de détruire son propre être. Avec sa liberté, le *oui* et le *non* à l'être sont mis en balance. En d'autres termes, le *oui* à l'être que le vivant prononce en quelque sorte inconsciemment, simplement en ayant le souci de conserver son être, ce *oui* devient chez l'homme un acte de liberté et de responsabilité. Or l'homme dit *oui* à la vie au moment où il comprend qu'il doit limiter l'usage de sa liberté, dans la conscience d'une responsabilité fondamentale de l'homme envers lui-même et même la nature entière.

2/ Si le nihilisme est un *non* à la vie, une volonté de mort, alors il se pourrait que la responsabilité humaine fondamentale soit, pour chacun, de discriminer en soi-même le désir de vie et le désir de mort, comme le montre le jugement de Salomon (la Bible, le Livre des Rois).

Deux prostituées qui vivent ensemble ont chacune mis au monde un enfant, presque simultanément, et sans témoins. L'une d'elles, la nuit, se couche sur son enfant et l'étouffe ; quand elle s'en aperçoit, au cours de la nuit, elle profite du sommeil de l'autre, elle lui prend son enfant, vivant, et met à la place le sien, mort. Au matin, la victime de la substitution proteste, crie à l'injustice, en vain. L'innocente sait bien qu'elle est innocente, la coupable sait bien qu'elle est coupable; mais la coupable sait que l'innocente n'a aucune preuve pour prouver son innocence. L'innocente et la coupable ont exactement le même discours; justice et injustice ont une seule et même voix.

Pour régler le différend, les plaignantes vont trouver le roi qui va rendre la justice en rendant manifeste l'essence de la justice.

Le jugement de Salomon se prête à de multiples lectures. Pour notre propos, il suffira de montrer que le récit présente trois moments.

Le premier moment est celui de la plainte : les deux femmes s'opposent, elles ne sont plus *la même en deux* exemplaires, si l'on ose dire, mais l'opposition ne fait pas *distinction* puisqu'elles tiennent, malgré leur opposition, exactement le *même discours*. Le litige, qui se résume dans la question : *à qui l'enfant vivant appartient-il ?* - question d'appartenance, de « propriété » -, ne permet pas à la division d'opérer, parce que la différence radicale entre l'ordre des choses et celui des personnes n'est pas encore reconnue.

Le second moment est celui de l'ordre du roi : tranchez-le. L'ordre du roi ne fait que porter dans la lumière aveuglante du jour la loi de non distinction entre l'ordre des choses et l'ordre des personnes, qui est une loi de mort ou une loi de meurtre : l'enfant est réduit au rang d'une chose qui peut être distribué en deux parts égales. Il n'y a aucune ruse dans l'ordre de Salomon, il porte simplement à la clarté du jour la logique de la confusion entre les choses et les personnes, c'est-à-dire les effets de mort qui en résultent nécessairement.

Le troisième moment est celui du renoncement de la mère à la possession de l'enfant, la reconnaissance qu'il est une personne et n'appartient à

personne sinon à lui-même : la femme sépare en elle-même la part du désir de vie et la part du désir de mort et chaque part reçoit alors en toute justice ce qui lui revient : au désir de mort un enfant mort, au désir de vie l'enfant vivant.

On peut en tirer deux conclusions.

- L'acte fondateur de la justice est la discrimination entre l'ordre des choses et l'ordre des personnes. En parlant du rapport entre la mère et l'enfant, le jugement de Salomon énonce la condition pour que les humains soient les uns pour les autres des personnes.

- On ne peut distinguer l'ordre des personnes et l'ordre des choses qu'en séparant en soi le désir de la vie et le désir de mort. Là où la confusion n'a pas été dénouée, la volonté de la mort étouffe le désir de la vie et incline au nihilisme.

3/ La séparation du désir de vie et du désir de mort est l'acte propre de l'amour. Or ce qui assombrit la possibilité de l'amour, c'est à la fois la quête infinie de puissance et la rupture de l'unité de la personne qui pourrait bien en résulter, sa scission en une chair qui n'est pas parlante et une parole qui n'est pas chair.

Selon la Gnose, le monde a été créé par un dieu méchant ou maladroit, qui a précipité, volontairement ou non, le monde dans le mal. Le vrai Dieu existe, mais il est transcendant et absent du monde et l'homme est aliéné dans ce monde étranger où il n'y a rien de Dieu. Cette aliénation ne peut être dépassée que par la puissance de domination du monde que donne le « Sauveur ». Salut par la puissance non par l'amour.

L'homme d'aujourd'hui, lui aussi, est solitaire dans un cosmos silencieux [Pascal : « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie »], qui est privé de finalité, qui ne peut apporter aucune justification aux fins humaines et dans lequel il n'y a rien d'autre à faire qu'à exercer toute la puissance dont nous sommes capables. S'il y a pour nous un Dieu, ce Dieu passe pour être un Dieu « caché ».

Or pour que l'amour soit possible, peut-être est-il nécessaire que Dieu ne soit pas ou ne soit pas seulement « Dieu caché », mais aussi un Dieu *près* de nous, transcendant et immanent. Comment cette transcendance immanente est-elle possible ? L'une des façons de la penser est de réfléchir à ce que peut nous faire entendre de Dieu l'expérience mystique. Du commentaire que D. Vasse (dans l'ouvrage mentionné ci-dessus) a donné des écrits de Thérèse d'Avila, je voudrais retenir les deux points suivants.

D'abord, ce qui nous sépare de Dieu (ce que la foi appelle péché), c'est une rupture du lien d'amour ou une perversion de l'amour, et cette perversion consiste à aimer en possédant, alors qu'aimer consiste plutôt à reconnaître que nous sommes aimés, que nous vivons d'une vie qui *se donne* et que la seule façon juste de recevoir cette vie qui se donne consiste dans un certain renoncement à posséder (je pense à un proverbe soufi : ce que tu donnes est à toi pour toujours, ce que tu gardes est perdu à jamais).

Cette rupture du lien d'amour présente plusieurs figures apparentées : elle consiste d'abord dans la confusion de Dieu avec notre propre image, ce qui est l'idolâtrie : au désir de Dieu l'idolâtrie substitue l'amour de soi ou plutôt l'amour propre, qui n'est précisément pas amour, faute d'altérité. La rupture consiste aussi dans la confusion de la volonté et du désir. La volonté

propre est pour Thérèse une forme de l'orgueil, d'autant plus égarante qu'elle nous donne l'illusion, quand elle s'exerce, que nous sommes dans la vérité de la recherche de Dieu, alors qu'elle en est en quelque sorte l'inversion. Quand la volonté propre se substitue au désir, nous pensons que Dieu est à la portée de notre effort et qu'il suffit, pour aller à Dieu, d'une pratique, on dirait presque d'une technique, appropriée. La façon dont Thérèse comprend la volonté propre rejoint d'ailleurs la façon dont toute la pensée moderne comprend la volonté, c'est-à-dire comme la volonté de liberté ou bien comme volonté de puissance, bref comme volonté orientée vers soi, vers l'affirmation de soi. Par contraste le désir, loin de venir à lui-même à partir de lui-même, se comprend comme remis à lui-même par un autre désir qui le précède toujours. Le désir de Dieu devrait ainsi toujours s'entendre au double sens d'un génitif objectif (Dieu désiré) et d'un génitif subjectif (Dieu désirant).

Ensuite D. Vasse parle, au sujet de Thérèse, de « mystique de l'incarnation », et cette formule, dit-il, souligne l'importance que Thérèse reconnaît à la médiation corporelle dans le lien de l'homme à Dieu.

Le corps humain est médiateur, d'abord, en tant qu'il instaure une limite, une butée. « Pour autant que nous avons un corps, nous faisons l'épreuve de la limite qui nous ouvre à la vérité du désir. Le corps met une limite à notre imaginaire : il y échappe, il ne s'y réduit pas quand bien même on multiplierait les images et les points de vue sur lui... ».

Le corps humain est médiateur ensuite en qualité de « corps parlant » Notre humanité divine, telle que le Christ, incarnation du Logos, nous la révèle, a lieu à la jointure du corps et de la parole. Le corps est mensonger quand il est considéré dans sa pure visibilité, quand il est séparé de la parole qu'il nous donne à entendre ; et symétriquement la parole est mensongère ou du moins risque de l'être quand elle se dérobe à son incarnation, quand elle se sépare, s'affranchit du corps soit pour se perdre dans un imaginaire désincarné, soit pour devenir une science du corps, l'objectiver et s'en rendre maître.

Le corps humain est médiateur aussi en tant que corps sexué. Mais D. Vasse précise que la différence sexuelle n'est pas nécessairement différenciante : l'homme peut être pour la femme, la femme peut être pour l'homme « l'image objectivée d'un prolongement ou d'un double ». La différence sexuelle n'est différenciante que dans la référence maintenue à une parole originaire qui situe le corps humain sexué dans la dimension de l'altérité. La différence sexuelle fait partie de cette butée corporelle qui peut briser la gangue de l'imaginaire, mais qui peut aussi, sans référence à la parole originaire, être captée dans l'ordre de l'imaginaire et du même. D'une façon générale, pour que la vérité du corps soit retrouvée, il est nécessaire que notre unité imaginaire, l'unité du Narcissisme qui nous enferme dans la catégorie du même et nous prive de l'ouverture à l'altérité soit brisée, fendue. C'est de cette fente de l'imaginaire que parle le jugement de Salomon.

Quand cette fente n'a pas lieu, l'amour devient confusionnel.

L'amour confusionnel, c'est par excellence l'amour incestueux; D. Vasse ne le définit pas par rapport aux structures de la parenté, mais par son rapport à l'altérité. Tout amour fondé sur l'exclusion du tiers est incestueux : lorsque le tiers est exclu, il n'y a même plus deux, mais un, unité imaginaire avec soi-même. La dualité n'est possible que par ce 3^e terme qui rend

l'amour à la fois impossible et réel (p 148-149 : « Au fond dès que l'amour nous paraît possible, réduit à la possession apparente d'un être ou d'un objet, il n'est pas réel. La vraie dimension de l'amour est l'impossible. Parce qu'il est impossible, il est réel. Possible, il serait imaginaire, illusoire »). L'amour est dans une situation analogue à celle de la parole ou de la prière. La parole et la prière ne dépendent pas de la *volonté propre* dans la mesure où l'homme *est* fondamentalement parole et prière, c'est-à-dire constitué dans le plus intime de son être par le rapport à l'altérité. Identiquement l'amour n'est pas une motion fondée dans la volonté propre, nous sommes, établis dans notre être, dans le Vivre par un amour « qui nous a déjà donné la vie, parce qu'avant nous, il était » (D. Vasse, op. cit., p. 167). En ce sens aimer n'est possible que par la reconnaissance que nous sommes toujours déjà aimés, toujours devancés dans l'amour: « Aimer vraiment, c'est reconnaître que nous sommes d'abord aimés, ce dont notre vie est le signe ».

Pour conclure, je voudrais ajouter que si l'apaisement de douleur peut être technique, l'apaisement de la souffrance ne peut l'être. Si l'apaisement de la souffrance est purement technique, il élude la parole et l'hospitalité ; au lieu de participer à la symbolisation de la souffrance, il perpétue l'appauvrissement symbolique qui caractérise notre rapport à la souffrance et à la mort. Le danger est que la finalité éthico-médicale du soulagement du patient devienne insensiblement la finalité sociale du soulagement d'une société qui ne sait plus donner hospitalité au souffrir et à la mort. L'apaisement de la souffrance peut devenir un artifice par lequel les bien-portants se protègent pour éluder la rencontre avec le Soi souffrant.

Denis Vasse nous donne ici un utile avertissement : « Ne voir dans la souffrance qu'un symptôme à réduire sans davantage prêter l'oreille à ce qui cherche à s'y dire avec tant d'insistance, revient à se comporter en apprenti sorcier ou en grand prêtre d'une société qui nie la mort tout autant que le désir de l'homme ».