

LA SOUFFRANCE, AUTOUR DE NIETZSCHE ET KIERKEGAARD

Geneviève Ginvert (Barcelone)

Quels sont les concepts à l'œuvre pour penser la notion de souffrance ? Ce travail s'inspire du livre d'Alain Cugno : *L'existence du Mal*¹. On n'examinera pas ici les souffrances possibles, ce serait l'objet d'un autre travail, proche des expressions employées couramment à propos de la souffrance. Je voudrais mettre en place dans leur intrication les quelques concepts suivants, tels qu'ils fonctionnent dans l'œuvre de Nietzsche et de Kierkegaard : l'affect, l'ego, la culpabilité, le mal, le possible et l'acte, et suivre les textes de *Par delà Bien et Mal*, et *La maladie à la mort*. Ces concepts ne sont pas les seuls mais ils sont des projecteurs originaux sur la notion de souffrance. La thèse mise en place dans ce travail, à partir de Kierkegaard, est que la souffrance n'est pas un état, ni simplement un événement mais une position qui place le moi au cœur des choses. Les deux philosophes m'intéressent parce qu'ils rétablissent le moi, contre la morale et contre les valeurs sociales. En termes de souffrance, le fait que ce soit quelqu'UN, unique, distinct, qui souffre et non pas un « on » ou une humanité permet de rendre compte de la plainte et du statut de la victime. Mais bien davantage, il faudra évaluer ce que l'on gagne à centrer l'existence à partir du moi, de l'individu. Nietzsche est sur une arête : penser l'absolue nécessité de la souffrance sans la justifier, sans qu'elle soit une valeur. Kierkegaard, quant à lui, est chrétien, il n'en est pas moins philosophe et éclaire la foi d'une part, le texte biblique d'autre part, à partir de l'expérience commune (quoique qu'on ne la reconnaisse pas toujours) à tous, à savoir celle du désespoir. La question si l'on peut être philosophe et chrétien me semble absurde et tirée de préjugés d'autant plus pernicieux qu'ils s'affichent comme la délivrance des illusions religieuses que l'on s'empresse de construire pour les critiquer. Kierkegaard philosophe pour de bon. Néanmoins, les thèses du *Traité du désespoir (La maladie à la mort)* peuvent-elles fonctionner ailleurs qu'avec les présupposés de la Révélation ? Je crois que oui mais on perd alors le Dieu souffrant pour le remplacer par un concept philosophique dont Kierkegaard ne voudrait sûrement pas. Il est remarquable dans ses attaques d'un christianisme dénaturé, pauvre, qu'il faudrait défendre, comme si la foi devait être défendue en quelque façon. Le chrétien banal, le prêtre n'osent pas vivre. Kierkegaard rejoint Nietzsche ici. Chercher à justifier la foi conduit justement à méconnaître le désespoir qui habite l'homme. La souffrance est pour les deux philosophes constitutive donc d'une égologie. La foi montre en clair ce que la vie la plus individuelle et concrète expérimente, à savoir que nous sommes aussi esprit. Si le texte de *la maladie à la*

¹ Seuil, 2002.

mort est important, c'est qu'il ne réclame pas la foi du lecteur mais plutôt l'honnêteté quant à sa pratique d'individu réel. Kierkegaard tient que la souffrance, comprise comme désespoir, est une maladie qui cherche son remède parce que l'homme n'est pas tant une dualité d'une âme et d'un corps qu'une tension entre le fini et l'infini, esprit. (On pourrait suspecter ici encore une fois une tentative fondationnaliste ou une philosophie de la représentation. Peut-être. Je voudrais montrer qu'en effet le moi n'est pas une généralité, ni un concept, ni une intention mais ce qui a toujours déjà été affecté d'une part et qu'une égologie comme celle que livre Kierkegaard n'est pas une *Aufklärung* déguisée mais bien plutôt une éthique.)

I. Incarnation de la souffrance

Nous commençons par croire que souffrir est un événement, qui m'arrive et qui aurait pu ne pas arriver ou fondre sur quelqu'un d'autre. La souffrance est incarnée, elle tombe sur un corps qu'elle modifie. Le corps souffre ou plutôt, je souffre à travers lui : j'ai l'estomac noué, la gorge serrée, des picotements dans les yeux comme si j'avais été attaqué. La souffrance purement psychologique n'existe pas dans l'exacte mesure où on *éprouve* toujours en tant que nous sommes incarnés. Qu'il serait bon de pouvoir souffrir sans symptômes ! En un sens, mon corps se sait souffrant alors que je ne le sais pas encore, il me le montre, je suis affecté. Il y a un savoir du sentiment, qui n'est pas encore réfléchi.

Nous verrons plus tard de quelle nature est ce savoir, en déployant ce qu'est un affect. Disons d'emblée qu'il bouleverse les traditionnelles coupures de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière. La matérialité du corps est apprise par une connaissance technique, à la manière dont nous apprenons la géographie, alors que le corps s'éprouve à chaque instant avec un savoir réel du monde, partie né de l'habitude, partie inventé sur le moment même, comme habileté pratique. Autrement dit pour que le corps souffre, il n'est pas nécessaire qu'il ait un esprit, à la manière du pilote dans son navire. Le corps est aussi bien esprit².

La souffrance vient d'une violence. Il faut qu'il y ait de l'autre qui surgisse et me démonte, défasse mes agencements, les rende arbitraires puisque justement on peut les défaire. Violence veut dire ici une rupture, une déchirure en moi-même de moi-même. Avant, il y avait un canevas reconnaissable, un centre et des contours de la personne mais une violence s'est exercée contre elle et elle se brise. Ce sont des métaphores certes mais nous les utilisons clairement dans certaines circonstances : la douleur l'a brisé, il ne s'est jamais remis de cette déchirure, il a été cassé par l'événement. Un homme voit sa maison bombardée : toute son histoire, qui coïncidait avec lui, lui est arrachée. L'évidence de son quotidien est pulvérisée. Une attaque extérieure nie ses manières d'exister. Il dit qu'il a tout perdu, qu'il ne sait plus qui il est.

² Voir ici différents textes sur ce thème : Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* ; Didier Franck, *Philosophie du corps* ; Jean-Louis Chrétien, *Symbolique du corps*.

La souffrance s'attaque donc à un moi. Pourquoi moi ? crie la victime. Non pas pourquoi c'est tombé sur moi et pas sur un autre, non pas pourquoi les autres sont aussi des moi, non. Plutôt l'amorce d'une culpabilité d'être la victime. Qu'est-ce que j'ai fait pour que cela tombe sur moi ? Une tuile qui me tombe sur la tête n'a aucune intention mais c'est pourtant *moi* qui ai mal. Pourquoi *je* est souffrant, pourquoi cela dont je ne puisse m'extirper, que *je sois moi*. L'homme crie et exerce une violence sur les autres par ses cris et le bruit qu'il fait. Il fait souffrir, il veut toucher, de son identité brisée.

La violence peut d'abord être neutre : entre-deux entre deux choses de nature différente, l'ouragan d'un côté et les victimes de l'autre, mais elle ne l'est jamais dès lors qu'elle naît du frottement entre deux moi. Pas de pire souffrance que celle qui est infligée par l'autre. La torture est plus atroce que le cataclysme. On sent l'arbitraire d'une souffrance qui *aurait pu* ne pas exister. Il aurait *suffi* de le vouloir. Il n'est pas sûr qu'une telle possibilité existe ailleurs que dans nos désirs imaginaires. Je souffre de ne pas être reconnu comme moi : j'ai besoin de l'altérité pour exister et c'est cette altérité qui peut me tuer. Est-ce que je peux simplement être reconnu par quelqu'un pour que souffrance s'apaise ? Ou bien y a-t-il comme un infini de la reconnaissance ? Seul un être à la taille de Dieu pourrait alors aimer ce moi pour ne pas le faire souffrir. La souffrance est l'intimité du moi, déchiré d'avec soi. Mais cela ne suffit pas parce qu'il faut aussi constater que je n'ai pas les moyens de cesser de souffrir car cette souffrance infligée par autrui est mon pouvoir d'être affecté par ce qui n'est pas moi. Il y a donc en moi comme un écart, une passivité, qui reçoit ce qui me plaît sur le même plan d'égalité que ce qui me fait souffrir et ce pouvoir est également une cruauté que le moi s'inflige puisqu'il doit par un acte accueillir la souffrance. Pour le dire autrement, souffre l'être capable de plaisir puisque c'est au sein de cette passivité première que s'incarnent souffrance et joie.

Nul masochisme ici mais simplement on remarque que pour que je souffre, il faut que j'en ai le pouvoir et que donc la souffrance n'est pas uniquement, comme je l'ai affirmé au départ, un événement extérieur mais bien une dimension de ma capacité d'être affecté. On y reviendra. Nietzsche et Kierkegaard ne brossent pas le tableau de toutes les souffrances possibles, ils n'en font pas la hiérarchie, mais ils examinent qui est ce moi, capable de souffrance.

II. La souffrance est au second degré

La souffrance n'est pas première mais seconde, adossée soit premièrement à une réalité qui devrait être mais qui est niée, soit deuxièmement réfléchie. Pour le dire simplement, quand on souffre, ce n'est pas le mode premier d'exister. Même si on estime que vivre, c'est souffrir, pour que la souffrance me fasse souffrir, il faut qu'elle s'adresse à ce qui en moi n'est pas souffrant d'abord. On devra donc chercher ce qui vient en premier, que j'appelle l'affect.

Quand la souffrance nie la réalité exigible, l'ordre des choses est contesté. Par exemple, un enfant effectue un travail d'adulte et ne sait pas lui-même qu'il ne *devrait pas* en être ainsi. Par exemple, une ville est bombardée et avec elle, des œuvres d'art disparaissent. Par exemple, on pousse quelqu'un au meurtre ou au suicide. Dans tous ces exemples, on rapporte une situation idéale à une situation réelle, que l'on juge en deçà du modèle.

Est-ce que nous disposons d'un critère pour juger ce qui doit être et ne doit pas être ? Il est curieux que nous puissions nous insurger contre des méfaits, qui nous scandalisent, alors même que nous n'avons pas de règles formellement exprimées. Nous disposons d'un critère de ce qui est bien ou mal, qui se passe complètement de la morale parce qu'il saute aux yeux, parce que nous sommes obligés de nous aimer à lui. Ce n'est pas le moment encore de réfléchir à la nature d'un tel critère. Il faudrait aller voir ce que Nietzsche exprime dans *Par delà Bien et Mal*, où il cherche à rendre caduque l'opposition du bien et du mal –et non pas à statuer sur un au-delà de ce couple bien et mal (d'où le titre du livre n'est *Par delà LE bien et LE mal*.) Ici, remarquons que c'est le regard du spectateur qui se laisse toucher par une violence qu'il prétend constater. En cela, la souffrance n'est pas première mais elle est tirée de cela qu'elle supprime. Cet ordre du monde souffrant ne devrait pas être ainsi.

Pour le second cas, la souffrance est réfléchie, c'est-à-dire qu'elle est bien vécue par un être souffrant, en direct, mais celui-là la reconnaît en lui-même et cherche à s'en extirper. C'est le cri. On crie de souffrance. On montre qu'on souffre, abominablement, mais aussi qu'on rejette cette souffrance qui existe de cela même qu'elle est rejetée. Par exemple, une femme crie sa douleur insupportable : je vais mourir ! Son corps la blesse. Et elle se dresse dans toute sa vie, avec sa vitalité éperdue, ne coïncidant pas tout à fait avec le mal odieux qui la submerge quasiment en totalité. Là encore, la souffrance est seconde, presque contemporaine d'elle-même, et pourtant déjà à distance, refoulée, désignée, honnie par l'être qui la hurle. Je ne crie que la souffrance distincte de moi, qui me tombe dessus.

On suppose en général que la souffrance est une mauvaise chose que nous devons éviter. Prenons que nous disposions d'une claire intuition du bien et du mal. Que la souffrance fasse mal ne veut pas dire qu'elle est mauvaise. Pourtant, rien n'est simple concernant la vie concrète car les affirmations peuvent se renverser en leur contraire puisqu'elles sont moins des vérités que des décisions. Est bon ce que je décide pour moi. Je ne peux décider que sur fond d'indécidable, que si je me risque. Je ne déciderais jamais rien si j'étais sûr, si j'étais muni d'un savoir. Je serais porté par la nécessité. En même temps, on doit dire que nous sommes radicalement sûrs de ce que nous sentons mais que nous pouvons nous tromper quant à la façon de le nommer. Je peux croire que j'aime ou que je hais à tort mais mon sentiment n'a jamais tort : il est. Donc, on sait ce que l'on éprouve, indéniablement mais on ne sait pas d'avance évaluer la bonté ou la méchanceté de la souffrance vécue. Ou encore : je sais que c'est bien une souffrance que j'éprouve mais je

ne sais pas si elle est bonne ou non. Souffrir fait mal veut simplement dire que souffrir fait souffrir. Il peut être bon que je souffre d'angoisse pour des tâches que je pourrais éviter, au prix sans doute d'un intérêt dans ma vie (par exemple, écrire, danser). Le personnage biblique de Job, dont la vie est une malédiction, est mis au contact de Dieu par sa plainte, plus intensément sans doute que lorsqu'il se sentait un croyant tranquille. Il sait que son cri est condition de sa salvation. « Ma clameur est mon avocat auprès de Dieu ». Vaut-il mieux mourir sous la torture ou livré à une longue maladie ? Souffre t-on plus de perdre son père, son mari ou son fils ? (cf. le film : *Le choix de Sophie*³, dans lequel la mère est sommée de choisir lequel de ses deux enfants va mourir, sauvant l'autre et elle-même ou bien tuant tous les trois). Y a-t-il des souffrances insurmontables ? Que veut dire insurmontable ici ? Une souffrance qui mène à la mort ou qui n'y mène pas ? Sordides calculs que nous ne cessons cependant de peser, lorsque nous éprouvons combien est grande notre capacité à souffrir. Pour Kierkegaard, indéniablement, on peut graduer la souffrance, et celle qui s'ignore est diminuée par rapport à celle qui s'est clairement identifiée⁴. On verra, en demandant ce que veut dire être affecté, que ces questions sont mal posées car elles supposent comme une échelle des sentiments. On confond ici une échelle de la conscience avec celle des sentiments. De même la question de savoir si la souffrance est active ou passive, subie de l'extérieur ou bien si nous en sommes responsables ? Celui qui ne voudrait pas souffrir souffrirait-il davantage que celui qui accueille sa souffrance, ou bien peut-on maîtriser notre souffrance grâce à une quelconque gymnastique de l'âme ? On ne sait pas très bien quoi faire de cette souffrance : l'accepter, l'appriivoiser, l'escamoter, s'en débarrasser.

Pas sûr que la souffrance puisse être évitée. Si elle fonctionne comme un événement qui m'arrive, révélant que avant même de souffrir, j'en étais capable, elle a la texture du temps imprévisible, qui n'est jamais par définition absolument nouveau, puisqu'il doit faire partie du visible possible. Un imprévisible absolu serait invisible et nous ne pourrions pas le reconnaître et le distinguer de notre attente. Cela veut dire deux choses : 1) la souffrance tombe sur un être susceptible de souffrir et elle révèle l'horrible pouvoir qui est en cet être, pouvoir qu'il ignore jusqu'au moment de l'acte. La possibilité de souffrir est montrée par la souffrance qui nargue ce pouvoir. 2) à cause du retournement toujours possible du négatif en positif, la souffrance est aussi indispensable. Elle permet que quelque chose apparaisse. Elle rend visible. La souffrance est à traverser, elle est le passage vers l'éclosion d'une nouvelle réalité. On reconnaît la thématique de la violence. Hegel dit que rien de grand dans l'histoire ne s'est fait sans passion, donc aussi sans une violence inouïe. La passion est inséparable ici de la souffrance. Un grand homme, dans l'histoire, n'est pas un homme heureux. A quoi ont servi tous ces morts puisque les Etats signent ensuite des traités de paix ? N'est-ce pas se bercer d'illusions que de croire que les peuples se font et changent leur histoire sans une terrible souffrance à traverser ? Souffrance double au moins

³ A. Pakula, 1982.

⁴ Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 119.

puisqu'elle est le moteur du changement historique et aussi le jugement rétrospectif sur ce changement. Cela vaut aussi bien sûr pour les rapports affectifs en général. Ne s'étonne-t-on pas des déchirements des couples qui se séparent ? Ah si seulement ils étaient raisonnables ! Quelle naïveté de croire la souffrance évitable ! croire que l'on n'a pas à s'arracher parfois à un ordre qu'on blesse pour se sauver soi.

III. L'affect

Il y a une indéniable réalité de la souffrance, forte, massive, brutale et dégoûtante, qui ne peut se relativiser ou même se comprendre, si comprendre, c'est réduire ou encercler. La souffrance, le plus souvent, se voit : elle crève les yeux, oblige à détourner le regard, donne envie de pleurer. Effet de pathos dédaigné par la philosophie et pourtant bigrement intéressant, s'il désigne notre pouvoir d'être affecté, justement d'être des êtres affectifs.

La souffrance est une relation entre au moins une chose qui affecte et une autre chose qui est affectée. Seul un être qui n'est pas indifférent au monde peut souffrir, ce qui exclut la pierre mais pas l'arbre. Il faut que le monde puisse agir sur un être, qui est comme désinstallé de son immédiateté. L'arbre par exemple souffre que son écorce soit arrachée car il doit se charger d'un écart ou d'un effort à être par lequel il perd l'évidence de son être. On peut contester, bien sûr, que des vivants sans esprit souffrent. Laissons nous ici guider par Aristote qui pose une âme végétative. Ce qui est bon pour l'arbre et sa puissance, est son acte de se déployer comme arbre. Ce qui l'en empêche et l'affecte contredit sa puissance. La souffrance est alors l'impossible, l'im-possible, ce par quoi des puissances d'existence n'existent justement pas. Cela ne suffit pas encore. L'arbre éprouve-t-il ce qui le blesse ? Quand on se laisse guider par l'étymologie, la souffrance est passive car elle porte un autre, pénible, qu'elle éprouve douloureusement. Quelque chose souffre parce qu'un rapport se met à exister comme une déchirure. Il suffit que cet entre deux coupant soit aperçu pour que la souffrance existe, quand bien même elle est sans sujet direct. On peut porter la souffrance d'un autre qui ne se sait pas souffrant. C'est le cas pour mon arbre car c'est le spectateur éventuel qui souffre d'une souffrance qu'il impute à l'arbre. Peu importe qu'il ait tort ou raison car on ne travaille pas ici dans le champ du savoir mais dans celui des manières d'être, qui a aussi sa vérité. Nous pouvons souffrir d'une souffrance qui, si elle existait, serait bien celle qui nous touche dans un spectacle. C'est ce que je comprends de Deleuze lorsqu'il dit dans l'Abécédaire qu'il faut témoigner des animaux morts au bord de la route (et c'est la tâche de l'art et de la philosophie : tout un programme à déployer dans un autre propos) parce qu'il y a un appel : parler pour ce qui se tait mais n'en réclame pas moins du sens. Ou encore que nous sommes blessés par la souffrance d'autrui, aussi fortement lorsque autrui n'en sait rien lui-même. La souffrance peut donc aussi être l'affect de celui qui contemple un être en souffrance qui n'en sait rien. D'ailleurs, cette souffrance est particulièrement odieuse lorsqu'elle est imputée à des

innocents, aux infants, à ceux qui ne parlent pas, aux fous et même aux bêtes. La relation entre l'être qui subit ce qui le descelle de son immédiateté s'est déplacée : elle est aussi relation de celui qui regarde en souffrant l'homme blessé dans sa chair et qui ne s'en plaint pas. Ceci rend à la fois le voyeurisme possible des nantis qui souffrent le ventre plein devant les pauvres qui meurent de faim. Mais bien plus fortement, cela rend possible le cinéma, (et a fortiori l'art) ce pouvoir d'être rendu triste par le spectacle de la souffrance dont on sait pourtant qu'elle est filmée.

Nous sommes affectés et il faudrait décrire ce que affectivité veut dire. Le pouvoir d'être affecté est originaire. C'est-à-dire qu'il signale l'impossibilité d'une antécédence. Il n'y a donc quelque chose qui apparaît que pour l'affectivité ou le pouvoir d'être affecté. L'apparaître est identique à l'affectivité. « Que quelque chose se montre et qu'il y ait un réceptacle pour l'accueillir, c'est la même chose » dit Alain Cugno, commentant Michel Henry. Ou encore, les choses du monde apparaissent dans une évidence, certaine, et en douter présuppose déjà qu'elles précédaient le doute dans une certitude absolue. En un sens donc, la souffrance relève de cette affection originaire. Je ne veux pas dire que vivre implique que l'on souffre surtout si la souffrance est apparemment quelque chose comme l'arrachement à un devoir être. Pour comprendre la souffrance, qui se joue au lieu même de l'affection, on doit explorer ce que veut dire sentir, à la fois comme sensation et comme sentiment. Le sentiment est une manière de sentir qui n'est pas sensible. Je touche, j'entends, je perçois. Mais je ne sens rien car le déploiement du sentiment coïncide avec lui-même. Il n'y a pas de contenu du sentiment qui soit différent de lui-même. Le sentiment révèle exactement ce qu'il est et si l'on peut se tromper sur le nom qu'on lui donne, il est impossible de se tromper sur ce que nous ressentons effectivement. Curieusement, il n'y a pas de confusion possible du sentiment. Michel Henry (p. 693) dit : Ce que révèle la souffrance, comme la haine, l'amour, la colère, etc., n'est rien d'autre que la souffrance, la haine, l'amour, la colère, etc. J'éprouve ce que j'éprouve. Dès lors, il y a un souffrir qui n'est pas celui de la souffrance mais celui de l'auto affection. Je ne peux être affecté que si je m'auto affecte. « Car l'auto affection est on ne peut plus directe : le sentiment laisse voir, mais ce qu'il laisse voir de plus profond, c'est lui-même »⁵. Que veut dire que le sentiment s'auto affecte ? je m'éprouve avant même que ce que j'éprouve soit bien ou mal, bonheur ou souffrance. La racine de la souffrance est **l'auto affection** qui n'est pas de soi souffrance⁶.

La conséquence est de taille. On ne trouvera pas un royaume de la souffrance ou du mal distinct et séparé d'un royaume de la béatitude. L'un ou l'autre sont les versants de l'auto affection autrement éprouvée. La souffrance ne se laisse pas assigner un lieu délimité, une circonscription qui permettrait de dire que ceci est dans tous les cas souffrance et cela jamais parce que la souffrance implique la capacité du bonheur dans le

⁵ Alain Cugno, *L'existence du mal*, Points Seuil, 2002, p. 48.

⁶ *Ibid*, p. 48.

même pouvoir d'éprouver le mal. Je ne peux souffrir que si logé dans cette souffrance se trouve mon pouvoir d'être heureux.

IV. Nietzsche, le christianisme et la souffrance

Prend-on le risque d'un goût pour souffrir, du masochisme, si après tout, malgré toutes les souffrances, quelque chose de bon, pour moi ou au moins pour un autre, vivant ou à naître, devait compenser l'atrocité de ma vie ? Il n'est certes pas faux que la vie vaille parfois la souffrance en elle. Prenons garde. Le critère n'est pas dans la bonté ou le tragique de la souffrance. Le critère est : est-ce qu'elle permet de vivre ? Cela ne signifie pas se sauver à tout prix. Au contraire. Qui veut sauver sa vie la perdra⁷. Il faut se charger de toute la vie, sans choisir seulement ce qui est heureux parce que ce serait manquer la vie dans sa vitalité même. Mais on se tromperait en recherchant les expériences les plus dures et les plus cruelles car on croirait encore maîtriser la souffrance. Pire : on oblitérerait la souffrance inévitable que nous faisons subir aux autres. Le critère est donc de savoir ce que l'on va faire de la violence et de la souffrance de la vie, puisqu'il nous faut vivre. Nietzsche remarque que le christianisme donne des pistes parce qu'il met la souffrance au cœur de la vie.

D'abord, la morale chrétienne valorise la souffrance car « l'esclave veut de l'absolu, il ne comprend que ce qui est tyrannique, en morale comme ailleurs, il aime comme il hait, profondément, jusqu'à la douleur, jusqu'à la maladie ; ses souffrances nombreuses et *cachées* se révoltent contre le goût aristocratique qui semble *nier* la souffrance »⁸. Le christianisme est une morale d'esclaves doloriste, c'est un lieu de souffrances, qui permet aux hommes de « s'enfermer dans une interprétation religieuse de l'existence ». Nietzsche ne le condamne pas, ni parce qu'il serait illusoire – l'illusion n'est jamais à disqualifier, il faut plutôt se demander pourquoi nous avons posé la vérité comme valeur- ni parce qu'il console des souffrances. Est-ce que la souffrance est disqualifiée en même temps que le christianisme chez Nietzsche ? Alain Cugno⁹ remarque que si tout auteur philosophique se lit au second degré, en tenant compte de la perspective qui lui est propre, Nietzsche est l'auteur qui doit se lire au troisième degré « en tenant compte de son refus de laisser sa pensée sous la juridiction de l'horizon de sens qu'il a pourtant lui-même constitué. Concrètement cela veut dire en particulier qu'aucune réfutation ne cautionne le moins du monde la thèse contraire »¹⁰. Pour la bonne raison que Nietzsche ne critique pas une thèse mais l'horizon dans lequel elle se constitue et qui est aussi celui où l'on pense la réfuter. Nietzsche est donc beaucoup plus radical et ses concepts semblent amphibologiques puisque le contraire d'une thèse n'est pas plus ou moins valable qu'elle.

⁷ Evangile selon saint Marc 8, 27-35.

⁸ Nietzsche, *Par delà bien et mal*, IIIème partie, § 46.

⁹ Alain Cugno, *L'existence du mal*, Seuil, pp. 147ss.

¹⁰ *Ibid*, p. 136.

Suivons Alain Cugno dans sa lecture de Nietzsche qui dit : « Il est des cimes de l'âme d'où même la tragédie cesse d'être tragique ; et dans l'hypothèse où toute la souffrance du monde se rassemblerait en une seule masse, qui oserait affirmer que sa vie inclinerait *nécessairement* à la compassion et par là au redoublement de cette souffrance ? »¹¹. Non seulement le pire de la tragédie n'est pas tragique mais l'apitoiement devant la tragédie est une souffrance supplémentaire. De plus, il n'y a pire mensonge que celui de l'homme indigné, armé de la prétention de juger le bien et le mal. Or, le christianisme se forge pour ne pas penser la souffrance dont il est amoureux. Il opère donc, dit Nietzsche, au niveau le plus sérieux, au niveau de la souffrance réelle. Voilà ce que le libre penseur paraît incapable de saisir : le sérieux de la religion. « Combien de naïveté, quelle naïveté adorable, puérile, immensément nigaude, n'entre t-il pas dans cette foi du savant en sa supériorité, dans la bonne conscience qu'il prend de sa tolérance, dans l'assurance aveugle et candide avec laquelle il traite instinctivement l'homme religieux d'individu inférieur (...) lui, le petit nain vaniteux »¹². La religion permet aux hommes de vivre avec leur souffrance, elle les rend contents. Elle ne peut être critiquée sur ce point car elle est une école du commandement, une école d'aristocratie.

En revanche, la religion chrétienne s'occupe d'aider les misérables, d'alléger les souffrances et de les dénoncer. Peut-on la critiquer là-dessus ? Les détracteurs de Nietzsche s'appuient sur des textes comme celui-ci pour disqualifier la morale du surhomme. « Et cependant, tandis qu'ils consolait les affligés, reconfortaient les opprimés et les désespérés, soutenaient les débiles, offraient aux individus atteints dans leur santé mentale et aux furieux le refuge des cloîtres et des asiles, que durent-ils faire au surplus, pour travailler par principe et avec bonne conscience à la conservation de tous les êtres malades et souffrants, c'est-à-dire en fait et en vérité, à la *détérioration de la race européenne* ? Mettre *sens dessus dessous* toutes les valeurs, voilà ce qu'ils durent faire ! »¹³. Texte difficile car une lecture simpliste dira que la religion, en effectuant un travail social qui sauve la vie des souffrants, participe à la dégénérescence de l'espèce. La lecture pseudo darwiniste oublie que Nietzsche est par delà la morale et qu'il ne décrit pas un ordre à venir mais la brutalité de l'aristocratie primitive, dont il n'est pas sûr qu'elle soit à nouveau recherchée et désirable. Plus profondément, l'angle d'attaque est que la religion a du inventé une théorie de l'humain, qui idéalise la faiblesse, l'humilité, la honte, etc. Sa faute n'est pas d'avoir secouru les souffrants mais d'avoir supprimé les anciennes valeurs, domination, goût du défi,... pour les remplacer par le ressentiment. La religion chrétienne est au niveau des mœurs, des communautés et elle instaure une hypocrisie en voulant que les aspirations médiocres soient morales, en lieu et place de l'honneur de l'individu.

« Vous voulez abolir la souffrance dans la mesure du possible, et il n'y a pas de plus folle ambition. Et nous ? Il semble que nous la voudrions encore plus profonde et plus

¹¹ Nietzsche, *Par delà Bien et Mal*, IIème partie, § 30.

¹² *Ibid*, § 58, p. 73.

¹³ *Ibid*, § 62, p. 77.

grave qu'elle ne le fut jamais »¹⁴. Approfondir la souffrance, telle est la voie. Il faut vivre là où la vie est la plus vivante, ce qui n'exclut jamais la souffrance mais cherche à la transformer en profondeur. « La culture de la souffrance, de la *grande* souffrance, ne savez-vous pas que c'est là l'unique cause de dépassement de l'homme ? »¹⁵. On se demandait quoi faire de la souffrance et Nietzsche répond qu'elle est « à vivre », quoique mauvaise. L'homme donne toute sa mesure dans la souffrance : « La *créature* et le *créateur* s'unissent en l'homme »¹⁶. Comme le dit Alain Cugno, la souffrance ne peut être voulue mais elle a autorisé à inventer des issues et le moyen d'être heureux là où c'était rigoureusement impossible.

Reste qu'il y a bien deux morales, hiérarchiquement posées par Nietzsche : celle des maîtres et celle des esclaves. Le maître est primordialement *libre*. Il sait qu'il et le donateur des valeurs, et que ces valeurs, dans la liberté de leur engendrement, sont par delà bien et mal. La violence de la nature n'est pas masquée par le maître mais reprise pour être transformée, à la manière dont le judoka se sert de la force de son adversaire. Paradoxalement, le maître est moins au service de la violence naturelle de la vie que ne l'est l'esclave puisqu'il la reconnaît et à partir de cela, fonde une nouvelle morale. Quel en sera le contenu ? L'aristocrate agira à sa guise, comme le cœur lui en dit, et pourquoi pas avec compassion, à *condition* qu'il traite avec son égal et non son inférieur. Il n'aura des devoirs que si premièrement il est libre de les refuser, et deuxièmement que si son devoir est envers son égal. Le maître prend le risque de la domination et le dépasse si autrui est respecté comme son égal. La finesse du texte, c'est que les égaux n'existent pas ailleurs que dans la position inconditionnelle de leur reconnaissance. Je ne rencontre des égaux que si je me sais libre, que si mon action n'attend pas le jugement des autres pour se faire, que si je prends le risque d'oser vivre pour de bon. Dès lors, « une telle morale est une glorification de soi »¹⁷, non pas le narcissisme mais la liberté d'une vie où l'on se sait la norme.

V. Le désespoir

Il nous faut une égologie pour explorer la souffrance du moi. Kierkegaard s'avère prodigieux. Son point de départ est de remettre en cause les attitudes bien pensantes des croyants, qu'il juge pleines de faux semblants. On s'accorde qu'il n'existe qu'un ou deux poètes par génération, il en est de même pour les prêtres et les pasteurs, stupides, contradictoires, parce qu'ils prouvent en trois temps que la foi est une intuition reçue et qu'elle échappe à la preuve. Kierkegaard n'a pas de mots assez forts contre une pratique religieuse qui s'interdit le désespoir et par conséquent d'être un moi. Au contraire d'une pratique faible et contradictoire du christianisme, il s'agit de se confronter à ses thèses les

¹⁴ *Ibid*, VIIème partie, § 225, p. 143.

¹⁵ *Ibid*.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁷ *Ibid*, p. 183.

plus osées. Or l'une d'elles est d'enjoindre au chrétien d'être le plus vivant et le plus intense, au contraire des morales, qui se posent comme des solutions à des questions mal posées. Le concept guide est celui d'individu et ceci pour deux raisons principales : l'une est que l'individu est l'instance de la réalité, là où tout se joue, là où nous sommes réels et effectivement vivants ; l'autre est que le concept d'individu est dérivé, qu'il n'est pas premier mais posé par Dieu dans une solitude radicale. Seul UN individu se tient devant Dieu car Dieu est celui qui sépare. JE existe devant quelque chose comme Dieu. L'héroïsme chrétien est « oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul devant l'immensité de son effort et de sa responsabilité »¹⁸. C'est certainement une des choses les plus difficiles à réaliser. Nous cherchons ce qui est bon pour nous, ce qui nous convient parce que nous sommes un moi, et non pas un genre. Il me semble que l'on peut tenir que chez Kierkegaard, Dieu n'est pas surtout l'instance biblique que l'expérience inouïe d'être soi. Quiconque commence à prendre la mesure de son soi est seul, isolé. Cependant, je ne peux être isolé que dans un rapport, la solitude est en effet un concept dialectique. Comme le dit Marx, l'animal n'a pas de moi, n'est pas conscient puisqu'il est sans rapport, sans réflexion sur ce rapport¹⁹. Pour Kierkegaard, je n'ai un moi que si je suis séparé et je ne suis séparé qu'en rapport à l'infini. Par rapport aux exemples du début, s'il faut un moi pour qu'il y ait souffrance, alors l'animal ou le végétal ne souffrent pas. Or, la plupart des hommes vivent sans moi, comme des arbres, dans un désespoir qu'ils ignorent traverser. On peut, dit Kierkegaard, être désespéré sans le savoir, vivre une atroce souffrance mais en surface, logé dans le divorce entre sa vie concrète et ce que l'on pense vivre. Examinons cela avec la souffrance.

En quoi cette existence séparée et individuelle traverse-t-elle la souffrance ? Il me semble d'abord que l'on peut identifier désespoir et souffrance, le premier servant de paradigme pour le second. Pour Kierkegaard, le désespoir ou la souffrance à la mort n'est pas la mort et il cite la résurrection de Lazare. Jésus dit que la mort de Lazare n'est pas à la mort, n'est pas la maladie à la mort ou le désespoir, qu'étant mort, il y a pire. Pourquoi en effet ressusciter Lazare s'il doit re-mourir ? Je comprends ici qu'il faut que Lazare vive la maladie à la mort, ou cette souffrance originale que Kierkegaard nomme le désespoir. Lazare n'est pas encore advenu à soi tant qu'il n'est que mort sans avoir été désespéré. En effet, toute souffrance a le goût de la mort, et elle y fait penser. Cependant elle est la souffrance d'un individu vivant. « Qui désespère ne peut pas mourir »²⁰. Il y a d'innombrables souffrances certes mais aucune n'égale la maladie à la mort. D'où tient-elle ce privilège ? du fait qu'elle ne s'attaque ni au corps, ni à l'âme mais au *moi*. Le moi est rapport, comme on l'a dit, ce qui n'est pas simple à comprendre. « L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais alors le moi ? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce

¹⁸ Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Idées Gallimard, 1949, p. 52.

¹⁹ Marx, *Idéologie allemande*.

²⁰ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 70.

rapport »²¹. Le moi est rapport à ce qui n'est pas lui, par exemple je regarde l'arbre et je suis rapport à lui. Le moi est aussi rapport à soi, conscience de soi, par quoi il est esprit. Rien de nouveau pour l'instant. C'est pourquoi la psychologie manque le moi en l'identifiant à l'unité de l'âme et du corps. Kierkegaard ajoute que le moi n'est pas seulement la médiation mais aussi « le tiers positif », non pas un rapport seul mais aussi le terme du rapport, entre les termes qu'il met en relation et terme de la relation, ce terme étant une certaine orientation repliée sur elle-même. Comme un quant à soi de l'homme, le point de vue de soi sur soi. Par conséquent, le désespoir a deux formes de par la nature du moi. Il peut être désespoir d'être soi et désespoir de ne pas être soi. Le moi n'a pas posé ce rapport qui se rapporte à lui-même, il a été posé par un autre. Kierkegaard envisage que le moi soit sa propre source et ce serait la perspective de l'athée. Orienté vers soi, le moi est aspiré en arrière vers ce qui l'a posé, la puissance. Comment le savons-nous ? C'est, dit Kierkegaard, que si nous nous étions posés nous-mêmes, nous serions désespérés au sens que nous chercherions à changer de moi. Comme notre moi est reçu, nous avons aussi à le devenir. Être moi consiste donc à se rapporter à l'origine qui l'a posé, à un autre.

Nous avons une vocation spirituelle, que la plupart des hommes ignorent. Kierkegaard inverse la détermination de la souffrance. Les hommes habitent un désespoir qu'ils appellent bonheur. Comment peut-il en être ainsi ? Il n'y a pas de spiritualité du bonheur mais plutôt la soumission à la sensualité d'une âme pleinement corporelle. La souffrance et le bonheur peuvent cohabiter sans contradiction, car la souffrance est spirituelle et travaille le moi, alors que le bonheur ne caractérise jamais des hommes qui sont au plus près de leur moi. « Presque toujours, quand quelqu'un semble heureux et se flatte de l'être, tandis qu'à la clarté du vrai c'est un malheureux, il est à cent lieues de désirer qu'on le tire de son erreur »²². Pour l'instant, nous avons deux souffrances, l'une aveugle, qui s'appelle bonheur et qui néglige la vocation spirituelle du moi et nous apparente à l'animal, l'autre qui est le désespoir du moi lui-même, face à l'infini, devant lequel il se tient, séparé, donc comme un moi. Ce n'est pas parce que je ne désespère pas qu'en fait, je ne désespère pas. Réciproquement, ce n'est pas parce que je désespère qu'en fait je désespère. Il y a une sorte d'incognito du désespoir, nommé à tort ou mal identifié. « Qu'importe donc que le désespéré ignore son état, en désespère-t-il moins ? »²³. Celui qui cherche à sortir du désespoir désespère et celui qui croit en être sorti, s'il n'a pas plongé à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé, est un désespéré.

Ainsi de celui qui aurait voulu être César, donc qui ne voulait pas de ce moi mais d'un autre moi, comme si en devenant César, il aurait pu cesser d'être moi. Il hait ce moi qui n'a pas pu devenir cet autre moi. Mais c'est ce moi là qui désire un moi ailleurs, et on ne peut se débarrasser d'un moi qui a le désir, même d'être autre. Il ne s'aime pas et pense devenir aimable en devenant un autre. « Qu'on se figure un moi (et rien n'est après Dieu,

²¹ *Ibid*, p. 61.

²² *Ibid*, p. 110.

²³ *Ibid*, p. 112.

aussi éternel que le moi) et que ce moi se mette à songer aux moyens de se changer en un autre... que lui-même. Et ce désespéré, dont l'unique désir est cette métamorphose de toutes la plus folle, le voici amoureux de l'illusion que le changement lui serait aussi facile que de changer d'habit. Il ne reconnaît un moi (et l'on retrouve ici son comique infini) qu'à sa vie extérieure »²⁴. La souffrance n'est pas la seule à se déployer incognito, il en est exactement pareil pour le moi.

Soit. La vie des apparences extérieures est futile. S'agit-il là d'une vision à la Rousseau, sur la distinction entre l'être et le paraître ? Un peu sans doute. Il me semble que Kierkegaard dit aussi autre chose, plus socratique, sur l'impérieuse nécessité d'identifier son moi, en le distinguant de ce qui n'est pas lui, du monde extérieur *parce que cette distinction, ce tri entre ce qui m'appartient et ce qui appartient au monde constitue une étape du moi*. Le moi s'obtient par un travail d'abstraction infini où il s'assume avec ses charges et ses profits, dans son imperfection. Il faut que le moi souffre, sans cela il n'accède jamais à lui-même. Souffrance donc du moi qui n'est pas sa propre origine, qui manque de se retourner vers l'infini qui l'a posé, par quoi il accepterait d'être donné, c'est-à-dire d'être autre que soi, reçu, et soi.

VI. La possibilité et la nécessité

On se méprendrait en traitant le désespoir comme un jeu théorique. La souffrance est dialectique et complètement réelle : elle est un cadeau, « la faculté de désespérer est donc un avantage infini »²⁵ mais ce qui est atroce, c'est la réalité du désespoir « et cependant, être désespéré, ce n'est pas seulement le malheur et la misère suprême ; non, c'est la perte »²⁶. Est-ce qu'un être qui ne souffre pas existe ? Ce serait un être qui n'a pas la possibilité de souffrir. La possibilité de la souffrance ne ressemble pas à une possibilité de l'ontologie classique, leibnizienne ou thomiste, selon laquelle le réel est plus que le possible et le nie. « Car n'en déplaise aux philosophes, la réalité ne s'unit pas au possible dans la nécessité, mais c'est cette dernière qui s'unit au possible dans la réalité »²⁷. La réalité rend le possible encore plus possible. Le désespoir dans sa possibilité n'a pas de contraire. Ne pas désespérer n'est pas le contraire de désespérer mais la perte de la possibilité. Celui qui ne désespère pas a nié en lui la possibilité de désespérer et cette possibilité n'est pas devenue réelle : il est encore plus désespéré.

En effet, la souffrance se signale quand les possibles sont perdus, morts, lorsque les possibles n'agissent plus et ne pressent plus, ils dé-pressent, dépriment. Il y a donc un désespoir du manque de possibilité du désespoir. Alors, le désespoir s'enracine ailleurs que dans les événements de la vie, ailleurs que dans la violence que Nietzsche désigne. Il vient de ce que nous ne sommes pas à l'origine de nous-mêmes, que Dieu a comme laissé le moi

²⁴ *Ibid*, p. 126.

²⁵ *Ibid*, p. 64.

²⁶ *Ibid*.

²⁷ *Ibid*, p. 100.

être, « échapper de sa main ». Deux remarques s'imposent : 1) nos parents ne sont pas à l'origine du moi, ils en seraient bien incapables. Tout au plus se situent-ils à un certain début, qui ne peut être celui du moi, mais éventuellement de l'union de l'âme et du corps. 2) toutes les tentatives volontaristes pour s'extirper de la souffrance d'être soi s'adosent à l'illusion que le moi est son origine et elles crient un désespoir violent. Si je crois pouvoir m'en sortir tout seul, par mes propres moyens, à la façon des Stoïciens, j'habite l'immensité du désespoir.

Le moi oscille entre le possible et la nécessité. Il est nécessaire que le moi soit soi. Il n'y peut rien, il est posé. J'ai à porter le moi que je suis. Mais pour porter ce moi, j'invente des possibles, imaginaires, je rêve mon moi et je me perds dans l'infinité des possibles imaginés. Le moi est nécessaire, posé, *et* je dois le devenir, qu'il soit dans mon possible. Je suis désespéré, je souffre car je m'éloigne de la nécessité de mon moi et je ne deviens pas pourtant un autre. Plus ces possibles restent ouverts, plus ils grandissent, plus ma vie perd de réalité et d'intensité, jusqu'au point où le moi lui-même devient un mirage. « Ce qui manque, c'est au fond la force d'obéir, de se soumettre à la nécessité incluse en notre moi, à ce qu'on peut appeler nos frontières intérieures »²⁸. Le possible, quand il oblitère la nécessité d'être soi, est source de deux égarements principaux : le désir et l'angoisse. Le texte rappelle la fable du chevalier, en quête infinie de l'oiseau rare, qui l'éloigne loin de soi, ou du mélancolique qui poursuit dans le possible de son angoisse et périt en elle²⁹.

Symétriquement, celui qui ne connaît que la nécessité de son moi est asphyxié, comme un texte qui ne contient que des consonnes et qui ne peut donc être prononcé. Les gens abîmés dans des devoirs, bloqués dans leurs possibilités, c'est-à-dire dans l'indétermination face à eux qui rend leur liberté si angoissante qu'ils préfèrent la nier, mènent une vie que Kierkegaard dit « banale »³⁰. Ils sont perdus. Ils pourraient être sauvés si seulement du possible aéraient leur vie. Ce moment s'appelle très exactement : la foi. Quand tout est impossible, à Dieu tout est possible, et le croire est justement la foi. La prière insuffle de l'air dans la vie et rend la prononciation du texte possible. La foi est une intelligence passionnée qu'on a de l'impossibilité du secours et ensuite de la loyauté envers la possibilité d'être sauvé, encore et encore. Car l'homme n'a pas été sauvé une fois dans l'histoire mais cet acte est agissant, effectif à tout instant.

VII. Il y a une prétention de la souffrance

On peut alors revenir sur des exemples du début : là où banalement, nous parlons d'une souffrance qui nous arrive, comme la mort d'un enfant ou l'injustice commise ou subie, Kierkegaard critique l'usage du mot souffrance. On se trompe quand on fait de la

²⁸ *Ibid*, p. 100.

²⁹ *Ibid*, p. 101.

³⁰ *Ibid*, p. 105.

souffrance quelque chose de temporel. On ne souffre que de l'éternité perdue, toujours sous l'angle du spirituel. Cela ne veut pas dire que la personne ainsi touchée ne souffre pas, au contraire, mais elle se méprend sur sa souffrance, comme quelqu'un qui indiquerait devant lui l'hôtel de ville situé dans son dos. A son insu, il est désespéré. Qu'il reçoive du secours et sa vie redémarre, et il croit être tiré d'affaire. Quel naïf ! *A aucun moment, il n'aura été un moi.* « C'est là le désespoir de l'immédiat : ne point vouloir être soi, ou plus bas encore : ne point vouloir être un moi ou. forme la plus basse de toutes : désirer être un autre, se souhaiter un nouveau moi »³¹. Le désespoir du temporel indique une totalité, un concept, alors que le temporel est fait de choses, de faits. Il est dialectiquement ouverture vers le désespoir quant à l'éternel, car lorsque l'on prend conscience que la chose dont je désespère n'est qu'un fait particulier, la conscience du moi progresse. On distingue ce dont on désespère de quant à quoi on désespère et si le premier est temporel, le second est éternel. La souffrance se concentre sur un objet qui en est l'occasion mais elle souffre quant à une aspiration, quant à l'absolu avec lequel elle mesure son écart. Regardons deux dimensions habituellement confondues de la souffrance : souffrance tirée vers l'éternité, et on désespère alors de la faiblesse dans laquelle on se trouve de désespérer du temporel et de l'événement, et souffrance causée par l'événement, temporel, sans absolu, souffrance alors où plantes, animaux et hommes communient³².

Quel progrès immense pourtant ! pour désespérer de l'éternité, on doit être conscient de son moi et aussi conscient de ce qu'est le désespoir, qui n'est plus occulté par le bonheur, la médiocrité de l'existence sociale. La souffrance devient si aigue qu'elle ne se laisse pas oublier. Le salut est possible, à condition que la « souffrance désespoir » soit centrale. Le désespéré traite son moi comme le père qui déshérite son fils mais ne peut ni l'oublier, ni l'annuler, lié à ce moi dans l'acte qui le refoule. A quoi ressemble l'homme de cette souffrance extrême ? A un homme cultivé, marié, bon vivant, respectable, chrétien. »Par contre, assez souvent un besoin de solitude le prend, aussi vital pour lui parfois que de respirer ou à d'autres fois de dormir »³³.

Ce désespoir est une prétention qui s'ignore, et le désespéré croit qu'il s'avoue sa faiblesse et s'humilie par là. Or, il ne voit pas qu'il doit briser ce moi pour le retrouver, et qu'il ne sert à rien de désespérer de la faiblesse ou de son moi. Cet homme peut s'élever dialectiquement à un nouvel étage de la souffrance, le désespoir défi de celui qui sait pourquoi il ne veut pas de son moi. Alors, « le désespéré abuse désespérément de l'éternité inhérente au moi pour être lui-même »³⁴, il veut créer son moi à partir du commencement sans saisir ce qui lui échoit et qu'il doit endosser. L'égologie développée par Kierkegaard s'approfondit encore. Le moi qui cherche à s'infiniter n'a pas gagné plus que ce qu'il est, un moi, sans plus, même multiplié. Plus il tend à l'infini et plus il s'éloigne de lui-même

³¹ *Ibid*, p. 125.

³² *Ibid*, p. 138ss.

³³ *Ibid*, p. 142.

³⁴ *Ibid*, p. 146.

car les possibles qu'il se donne sont arbitraires, hypothétiques, sans nécessité. Le moi dans cette haute forme de désespoir est un abstrait. Ceux qui prônent la vertu de résignation sont des désespérés, qui veulent se suffire à eux-mêmes, qui défient la souffrance temporelle. Le résigné veut être son moi éternel et refuse la souffrance d'ici-bas, dont il sera quitte dans l'éternité. Il manque de l'humilité d'accorder que la souffrance lui est inhérente. Il refuse tout secours, il préfère sa souffrance et jouer l'injuste victime.

Y a-t-il un bout du désespoir ? Il faudrait devenir soi-même. L'expression qui revient dans le texte comme un leitmotiv est celle d'une plongée à travers sa propre transparence dans la puissance qui pose le moi. Or Kierkegaard appelle cette croyance dans le possible quand les possibles sont supprimés : la foi. Je reçois mon être d'un autre. Le bouvier est mesuré par le nombre de ses bêtes, le souverain par ses esclaves, l'enfant par ses parents puis par l'Etat, mais devant Dieu, la mesure du moi est infinie.

Pour un non chrétien, ou un non croyant, ces thèses sont difficiles à recevoir. Il n'est pas sûr qu'on puisse les conserver indépendamment du christianisme. Sauf peut-être si l'on prend au sérieux la définition que Kierkegaard donne de Dieu : celui qui sépare, celui qui isole. Donc, ce par quoi un moi existe. Pour Kierkegaard, seul Jésus enseigne l'humilité, là encore dialectique, puisque qu'on ne baisse les yeux et on ne se plie que devant la puissance infinie. Les chrétiens ont mis Dieu dans leur poche et en ont fait un être disponible, l'interlocuteur de toutes les misères. Ils ont oublié que Dieu est Seigneur, et que par là, le moi s'apparaît. Est-ce que cela veut dire qu'il n'y a pas de moi sans Dieu ? Pour un chrétien, sans doute. Et pour un athée par exemple ? La souffrance, la dépression, l'absence de possible délogent du moi, voilà l'expérience humaine. Toute souffrance est intolérable et je ne peux la maîtriser. Quand elle cesse, remarque Alain Cugno, j'ai l'impression de rentrer chez moi. Cette souffrance témoigne donc à la fois du désespoir d'être soi et de ne pas être soi³⁵. Dieu est « l'instance qui ouvre les possibles dans le monde » et il est « l'objet de la foi »³⁶. Dieu est alors un nom d'emprunt.

En effet, le chapitre suivant s'intitule : le désespoir est le péché. Le moi du païen se mesure à d'autres moi et ne prend pas toute l'ampleur spirituelle que le chrétien découvre. « Aussi l'égoïsme païen, malgré tout ce qu'on en peut dire, était loin d'être aussi qualifié que l'égoïsme que l'on peut trouver chez un chrétien. Le païen et l'homme naturel n'ont comme mesure que le moi humain »³⁷. Y a-t-il donc autre chose ? Kierkegaard veut-il dire que dans le christianisme se joue ce que le moi contient d'infini et d'esprit ? Or l'esprit est chez lui éternel, c'est-à-dire effectif et réel, puisque tout ce qui arrive vraiment arrive dans le champ de l'esprit. L'athée comme le croyant sont pécheurs, ils n'admirent pas et leur moi est sans spiritualité. Ils n'ont pas accédé au moi théologique. Le péché ressemble à la jalousie : je m'interdis d'admirer dans l'ignorance stupide que l'admiration fait vivre (cf. l'admiration est la première des passions, sans contraire, qui m'ouvre à la nouveauté du

³⁵ Alain Cugno, *op. cit.*, pp. 207-208/

³⁶ *Ibid*, p. 212.

³⁷ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 166.

réel quand il bouleverse mes habitudes : Descartes *Passions de l'âme*) Pourtant « nul ne naît insensible spirituellement, et si beaucoup n'ont à leur mort d'autre résultat de la vie que cette insensibilité, ce n'est pas la faute de la vie »³⁸.

La souffrance s'identifie au péché. Le péché est par définition devant Dieu. Le païen n'a pas un moi en face de Dieu et son péché est d'être dans l'ignorance désespérée de Dieu. Aucun homme n'est capable de dire par lui-même qu'il est dans le péché. La révélation de Dieu s'avère indispensable. Dieu énonce son réquisitoire contre l'homme qui ne *veut* pas le juste, qui réclame de comprendre. La compréhension joue entre des hommes mais la foi dessine le rapport de l'homme à Dieu. Le christianisme instruit l'homme qu'il ne peut rien comprendre au péché, et que c'est justement, en ce point d'ignorance, que constitue le péché. Le péché n'est pas un manque, ni une privation, ni une finitude, ni une négation. C'est une position, dit le texte. Nous avons l'habitude en philosophie de poser un concept mais la position dont il est question n'est pas conceptuelle. Ce serait bien trop mouvant que le péché ne soit qu'une catégorie pensée. C'est une révélation, « un paradoxe qu'il faut croire »³⁹. Le philosophe qui veut comprendre est insolent. « Quand il prend à un roi l'idée de vivre incognito, d'être traité strictement en particulier, si les gens trouvent plus distingué de lui marquer une déférence royale, ont-ils raison de le faire ? Ou n'est-ce point dresser sa personne et sa pensée en face du désir du roi que de faire comme on veut au lieu de s'incliner ? »⁴⁰.

L'interprétation naïve déjouée par Kierkegaard consiste à durcir l'opposition entre la foi d'un côté et la spéculation de l'autre. Kierkegaard ne dit pas, je crois, qu'il faut cesser de penser dès lors que l'on veut la foi. Le christianisme enseigne la foi, pas par la logique certes, mais pas contre la raison non plus. En témoigne le texte même de Kierkegaard : à quoi bon écrire sur le désespoir du péché si toute réflexion est païenne. Je préfère penser que la réflexion seule aborde ce qui est incompréhensible, à la manière dont Hegel pense la notion d'examen : quand la raison ne comprend pas, elle explique aussi, en l'examinant, l'incompréhensible. Après avoir rendu la nature du péché incompréhensible et positive, de telle sorte qu'on ne puisse en faire l'économie ou s'en débarrasser, le christianisme réussit ce tour de force de surmonter l'impossible. On ne peut sortir du péché et pourtant cet impossible est possible.

Comment se sortir du désespoir ? En considérant que là où toute possibilité est abolie, en Dieu tout est possible. Il faut aimer ce moi suffisamment pour croire en lui. La doctrine centrale du christianisme est la *rémission des fautes*. L'homme prend l'habitude de pécher, croit qu'il pêche de temps à autre et lorsqu'il se sent coupable, il ne se pardonnera jamais sa faute. Kierkegaard cite la fable du journalier qui rêve de voir l'empereur et qui reçoit la proposition de devenir son gendre. Il n'y croit pas. On se moque de lui. Il sera la

³⁸ *Ibid*, appendice à A, p. 255.

³⁹ *Ibid*, p. 194.

⁴⁰ *Ibid*, p. 195.

risée de tout le village. Il refuse de considérer l'invitation. Pour Kierkegaard, cette fausse modestie est une hypertrophie du moi, qui ne se juge pas assez bon pour mériter la faveur royale. En réalité, l'humilité est jouée car ce journalier ne veut pas risquer de vivre, de peur qu'on se moque de lui. La transposition du conte veut dire que l'on ne peut se sauver qu'en acceptant d'être pardonné. Il faut l'humilité de recevoir le pardon. On ne se pardonne pas à soi-même.

En termes non chrétiens, il s'agit d'accepter d'être aimé.

Conclusion

A-t-on appris quelque chose sur la souffrance ? Elle a d'abord été la pierre qui fait tomber, le scandale de l'événement. Or, ce qui arrive arrive à quelqu'UN, susceptible de l'accueillir, soit dans sa puissance d'être, soit dans son auto affection. Avec Nietzsche, la bonté ou le malheur sont renégociés autour de la vie, qui surmonte, dans la douleur la plus atroce, le néant. Avec Kierkegaard, la souffrance est *à vivre* du fait qu'on ne peut être indifférent à la venue du Christ et que Dieu ne s'est pas distrait de son ennui en se faisant fils. La souffrance est très sérieuse puisqu'elle attaque le moi (Kierkegaard) et remet en chantier la morale du bien et du mal (Nietzsche). Elle se loge néanmoins exactement au même endroit que la joie, comprise comme amour pour ce moi, pardonné, justifié.