NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 4 1994

La souffrance: problème ou mystère

Yves LABBÉ

p. 513 - 529

https://www.nrt.be/it/articoli/la-souffrance-probleme-ou-mystere-270

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La souffrance: problème ou mystère

N'est-il pas trop commun de soumettre la souffrance à un partage entre l'ordre des problèmes et l'ordre des mystères? N'allons-nous pas nous attacher à une distinction passablement usée? La question induite par l'alternative n'implique-t-elle pas déjà sa réponse? La souffrance ne saurait se prêter aux investigations rationnelles. Elle n'ouvre et ne s'ouvre qu'à l'inconnu. Injustifiable, elle ne peut appeler que l'impensable. Si l'homme parle de sa souffrance, il ne dit rien sur la souffrance.

Pourtant, que n'a-t-on pas dit sur la souffrance? On a cherché à s'en soulager en la vidant de toute réalité et en lui imposant un sens. D'une part, la souffrance s'éteindrait en se laissant identifier à une limitation, à une privation, à un défaut. D'autre part, elle se justifierait en se laissant représenter comme le sacrifice consenti par la partie envers le tout, comme l'ombre portée sur le tableau pour en mieux révéler la lumière. Les métaphores répandues dans les traités de la Providence ou les essais de théodicée prenaient ainsi le relais des thèses fondatrices de l'ontologie philosophique, de la pensée de l'être.

Si le titre donné à cet article a trop servi, les questions qui lui sont liées n'ont guère perdu de leur force. D'un côté, nul ne prétendra en avoir fini avec une souffrance qui, abandonnée parfois au compagnonnage du cri et du silence, exige encore d'être à la fois comprise et combattue. De l'autre côté, l'écart marqué entre le problème et le mystère supporte plusieurs interprétations en même temps qu'il a connu et connaît toujours de nouveaux développements. Ne devons-nous pas dire la souffrance à la fois comme problème et comme mystère? Ce sera notre pari.

Le parcours à suivre entend demeurer philosophique. Ne faisant pas appel à la vérité de la foi, il entend s'adresser à tout homme en quête de sa condition, mais usant le moins possible des connaissances propres à la communauté des philosophes[1]. On commen-

1. Une version antérieure de ce texte a fait l'objet d'une conférence, en octobre 1992, à l'Université du Temps Libre de Strasbourg: première d'un cycle de théologie sur «L'homme devant la souffrance».

cera par revenir sur la distinction introduite entre problème et mystère avant d'avoir à parler de la souffrance comme problème puis de la souffrance comme mystère.

I. - Problème et mystère

Sans avoir à écrire l'histoire, même la plus récente, de ce couple conceptuel, on devrait probablement inscrire celui-ci dans l'horizon moderne du pensable, tel qu'il s'est dessiné à partir de Kant, divisant le champ de la rationalité entre l'empirique et l'éthique, l'objectivité de la connaissance et le sens de l'action. Mais il faudrait tout aussi probablement attendre Wittgenstein, soit les derniers aphorismes du *Tractatus logico-philosophicus*, pour que ce champ livre une distinction toute proche de la nôtre: "La solution du problème de la vie se remarque à la disparition de ce problème" (6.521); "Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique" (6.522)[2]. Les problèmes de la vie, ceux qui engagent le sens du monde, s'avèrent de pseudo-problèmes . On ne peut les dire (*sagen*), les exprimer dans le langage qui correspond à l'expérience sensible. En retour, on peut les montrer (*zeigen*), là où une solution ou une réponse se trouve effectivement apportée à ce qui reste informulable dans les limites du langage des propositions. L'éthique aussi bien que la religion tombera dans le divers indéterminé du mystique ou de l'indicible.

Nous emprunterons la présente distinction à un autre philosophe, contemporain du précédent, Gabriel Marcel. On lui doit en effet de l'avoir thématisée pour elle-même, à l'intérieur d'une pensée vouée à l'existence. Bien qu'elle n'ait pas été étrangère à l'horizon de pensée dessiné par la modernité, cette distinction s'est prêtée à d'autres sollicitations. On y retrouverait l'opposition établie par Kierkegaard entre l'objectivité du savoir et la subjectivité de la vérité. Si le vrai ne se réduit nullement au pouvoir du sujet, il ne saurait lui être présenté dans l'indifférence[3]. Or cette pensée de l'intériorité de la vérité correspondait à ce que la foi chrétienne révèle d'elle-même: le sujet ne se tient pas devant le mystère; il est saisi dedans. Chez Gabriel Marcel, le mystère ne désignera pas

2. Traduction de P. Klossowsky, Paris, Gallimard, 1961.
3. Cf. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philodophiques* (1846), dans *Œuvres Complètes*, trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU, Paris, L'Orante, 1977, t. 10, p. 178-191.

l'au-delà de ce qui s'expose dans le savoir ou le langage. Il se dispensera lui-même dans l'existence. La séparation entre problème et mystère ne passe plus entre le connaissable et l'inconnaissable. Le mystère demande à être pensé positivement plutôt que négativement. Il n'est pas ce qui ne peut être connu, mais ce qui est à reconnaître. En retour, la solution d'un problème peut fort bien déboucher sur une impasse, lorsque toute conclusion introduirait une contradiction. En ce cas, l'examen du problème s'achèvera en constatant les limites de la connaissance. Il s'avère impossible de trancher entre le "oui" et le "non", de décider entre une interprétation et une autre.

En libérant la distinction entre problème et mystère d'une vue trop commune, que Wittgenstein avait reprise à sa manière, avant de l'abandonner au profit d'une multiplicité d'emplois réglés du langage, Gabriel Marcel honorait à la fois le concept chrétien de mystère et le concept scientifique de problème. Il y a donc un mystère chrétien pour celui-là seul qui le reconnaît, c'est-à-dire qui se retrouve lui-même en ce mystère[4]. Il y a un problème pour la science là où quelque chose se tient devant elle: un obstacle à lever en fonction de certaines données et d'une méthode éprouvée. Le paradoxe en tant que tel n'apparaît pas étranger à la science contemporaine. Celle-ci a produit plus d'une fois des représentations du monde incompatibles entre elles. La présente division ne se lie donc pas à la capacité ou non de connaître, mais à la position que prendra le sujet dans la connaissance. Alors que le problème se trouve devant moi, je suis pris dans le mystère.

> Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route, écrit Gabriel Marcel. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi[5].

Gabriel Marcel étendait sa distinction à l'existence comme telle et tout entière. Nous la reprendrons désormais, sur notre propre fonds, en l'attachant à la souffrance. À strictement parler, l'homme ne serait pas placé devant la souffrance. Il serait engagé dedans et il

---

4. Je n'entends évidemment pas définir les conceptions chrétiennes du mystère depuis celle de saint Paul: «l'*accomplissement dans le Christ d'un dessein de Dieu* d'abord caché, ensuite manifesté aux hommes» (A. SOLIGNAC, art. *Mystère*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 10, col. 1861 [cf. col. 1861-1874]).

5. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 145 (cf. p. 144-145 et 169-170). Cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, Paris, Aubier, 1964, p. 158-162.

aurait à s'y reconnaître. Qui suis-je, moi qui m'interroge sur la souffrance en laquelle j'existe? Ainsi s'exposerait l'approche ouverte au mystère. Et non pas: qu'est-ce que la souffrance? Comme l'on pourrait se demander: qu'est-ce que le rayonnement atomique? Même si la seconde question mène à des résultats incompatibles, elle reste un problème. Elle ne devient pas un mystère. Répétons-le. Ce n'est pas la réalité d'une réponse qui fait la différence entre le problème et le mystère, mais la forme que prend ici et là l'interrogation. Le mystère se présente là où le sujet participe à ce qu'il questionne.

II. - La souffrance comme problème

La souffrance se montre exposée à une mise en problème. Elle fait l'objet de programmes de recherche: définition d'un objectif, rassemblement de données, élaboration de méthodes, quête de résultats. On songera aux programmes de recherche médicale, à des techniques visant à guérir ou au moins à soulager le malade. Cependant, la souffrance ne commande pas seulement des programmes d'action, qu'il s'agisse d'action sociale ou d'action médicale. Elle donne encore lieu à des recherches de connaissance concernant le vivant et l'humain. La biologie ne sera pas la seule discipline impliquée. Tous les savoirs relatifs à l'homme y assumeront leur part. On distinguera donc deux catégories de problèmes: d'abord ceux de la connaissance, ensuite ceux de l'action. Il conviendra alors de s'interroger si la souffrance-mystère ne s'est pas déjà introduite dans la souffrance-problème.

1. Connaître la souffrance

Pour reprendre l'image de Gabriel Marcel, on dira que la souffrance barre la route aux sciences de la vie et de l'homme. Elle leur dresse un obstacle: un obstacle destiné à être levé, même s'il se découvre plus résistant qu'il n'y semblait. À cet endroit, il convient de différencier plusieurs catégories de problèmes, ceux du vivant et ceux de l'humain.

Le problème de la souffrance comme *problème du vivant* sera limité à deux interrogations: qui souffre dans le vivant? La souffrance présente-t-elle une utilité pour le vivant? La biologie semble suffire à la première question. Ce qui souffre, c'est un vivant. Si **l'animal a une douleur à un membre, s'il souffre à un membre, ce**

n'est pas le membre qui souffre mais l'animal. Et l'animal ne souffre pas seulement d'être blessé. Il souffre aussi d'être abandonné. Ici, l'éthologie animale prendra le relais de la biologie. Si l'organe fait l'objet d'un dérèglement repercuté dans la sensibilité, c'est toujours un individu qui souffre. Il ne souffre pas seulement d'un trouble de l'organisme. Il souffrira encore d'un trouble de son environnement.

L'utilité ou l'inutilité de la souffrance pour le vivant retenait naguère l'attention de la médecine. À l'encontre de la religion, qui aurait promu la souffrance en une voie du salut, on en faisait une auxiliaire de la santé. La douleur devenait un signal de la maladie et, par là, devait accélérer les soins appropriés. On ne rencontre pourtant aucune proportion entre le trouble organique et sa perception sensible. De petits maux entraînent de vives douleurs. Des maux mortels se dissimulent trop longtemps pour pouvoir être endigués. En outre, diagnostiquer un mal n'est pas le guérir. Rien ne permet donc d'affirmer que la souffrance met la partie au service du tout, qu'elle se dépense au service de la vie.

Le recours à la vie, ou plutôt au vivant, aura rassemblé quelques propos trop communs. Chaque science y apporterait des connaissances spécifiques en traitant la souffrance comme un phénomène naturel. Cependant, l'homme demeure le vivant-parlant. Il parle sa souffrance. Il l'habite. Il la différencie. C'est alors que les sciences de l'homme prennent le relais des sciences de la vie. Elles montrent comment la souffrance n'est pas seulement naturelle mais culturelle: changeant de forme selon les époques et selon les peuples. Le problème de la souffrance en tant que *problème de culture* sera principalement analysé par l'histoire et l'ethnologie.

L'ethnologie révèle que la souffrance varie d'une société à une autre. Les maux se répartissent inégalement à travers les sociétés, et les humains ne manifestent ni la même endurance ni le même visage dans la souffrance. L'homme des sociétés traditionnelles africaines ne souffre pas comme l'homme des sociétés européennes les plus développées. Nos exigences en matière d'anesthésie sont elles-mêmes assez récentes. Or les différences sociales affirmées dans la souffrance répondent à diverses conditions. Si certaines tiennent à des différences de développement ou de domination, d'autres s'accordent à des différences de valeurs, liées, par exemple, à des traditions religieuses. En monde hispanisant, la souffrance éclatera jusqu'au délire. En monde asiatique, elle pourra au contraire être contenue jusqu'à l'impassibilité.

L'histoire reviendra vers la souffrance en identifiant des écarts significatifs d'une époque à une autre. Les dernières décennies ont vu apparaître des histoires de l'amour, de la peur, de la mort. Il y aurait aussi à écrire, si la chose n'est déjà faite, des histoires de la souffrance. La souffrance relèverait alors non pas seulement d'une histoire des maux, tels que les épidémies, les famines ou les guerres, mais d'une histoire des mentalités, ici du sens de la douleur, dans la triple dimension de la sensibilité, de la signification et de l'orientation associées à la souffrance. Si la vie fut longtemps beaucoup plus vulnérable qu'aujourd'hui, la parole n'était-elle pas en même temps mieux assurée sur son sol de croyances? Totalement impuissant devant la douleur, l'homme n'y plaçait-il pas une valeur de salut qui la rendait acceptable, voire même désirable? La représentation de la souffrance sera ainsi portée à son paroxysme dans le "caractère particulier de ferveur farouche, d'ostentation et de réalisme[6]" que la peinture baroque adoptera dans la péninsule ibérique.

2. Traiter la souffrance

Si la souffrance se prête à de multiples connaissances, elle mobilise encore davantage les actions préventives et réparatrices. Nul aujourd'hui ne veut raisonnablement ni souffrir ni faire souffrir. Chacun désire se voir épargner la souffrance et l'épargner aux autres. Alors que l'homme ne laisse pas d'être un vivant, donc un mortel, un parlant, donc, un souffrant, il lui est au moins permis d'espérer une large diminution de la douleur. Le traitement de celle-ci a en effet connu de grands progrès, selon l'économie propre au champ des problèmes. Jusque-là insoluble, tel problème voit enfin poindre une issue. L'histoire récente de la médecine s'inscrit dans ce registre. Celle-ci dispose de moyens plus fiables, plus contrôlables, plus diversifiés, pour atténuer ou supprimer la douleur, y compris dans les situations les plus aiguës.

Cependant l'assimilation de la souffrance à un problème de technique médicale se trouve aussitôt contredite par deux évolutions postérieures à la Seconde Guerre mondiale: un déplacement de la maladie vers la souffrance; une substitution du sujet de la souffrance à l'objet de la douleur. On en parlera sous le couvert des soins palliatifs et des psychothérapies.

---

6. V.-L. TAPIÉ, *Baroque et Classicisme*, Paris, LGF, 1980, p. 401.

Guérir ou soulager le malade: quel a été jusqu'à maintenant l'objectif de la médecine? N'a-t-elle pas longtemps été contrainte d'abandonner le soulagement aux initiatives familiales et caritatives, en se montrant peu efficace en matière de guérison? Inversement, ne s'est-elle pas plus tard désintéressée de soulager, alors même qu'elle s'avérait moins impuissante à guérir? Mais en amont des différents états techniques de la médecine, ne convient-il pas d'en considérer le statut dans le langage, la société, le désir? L'acte médical par excellence ne s'est-il pas toujours confondu avec l'identification de la maladie? Son affaire n'aurait pas cessé d'être la maladie, plutôt que le soulagement et la guérison du malade. "Le désir médical», a-t-on pu écrire, «n'est pas un discours sur l'homme mais sur la maladie[7]." Et encore: "Le désir du médecin a la maladie pour objet, parce que c'est elle qui le constitue comme tel[8]."

Même si l'on hésite à partager une position aussi tranchée, justifiée par une stricte séparation entre ce qui est somatique et ce qui est psychique, de nouvelles considérations se sont introduites dans l'espace médicalisé de la souffrance. *Une médecine de la souffrance*, ou mieux de l'homme souffrant, s'est mise en place là où la médecine de la maladie doit avouer son impuissance. On parle de soins palliatifs pour les différencier des soins curatifs[9]. Chercher à soulager des malades incurables, s'y employer avec méthode, relèverait désormais de la médecine. Aussi longtemps qu'elle combat la douleur, avec des résultats auparavant inconnus, la médecine confirme simplement son propos de combattre la maladie. En retour, l'allègement de la souffrance en tant que telle l'oblige à sortir de ce propos, pour se soucier de ce que cet homme-là a à vivre[10]. Si traiter la maladie, et jusqu'à la douleur, abstrait l'homme de ses relations, au monde, aux autres, à lui-même, l'attention arrêtée à la souffrance conduit à les lui reconnaître. Non seulement toutes les disciplines anthropologiques mais encore toutes les pratiques humanisantes y seront mises à contribution, au bénéfice d'un être redevenu concret.

---

7. J. CLAVREUL, *L'ordre médical*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 59.
8. *Ibid.*, p. 109.
9. «Le traitement qui s'adresse à cette souffrance-là est palliatif», déclare R. SCHAERER, «en ceci qu'il ne traite pas la maladie mais le malade. Il ne prétend pas guérir mais soulager» (En exergue, dans M.-H. SALAMAGNE et E. HIRSCH, *Accompagner jusqu'au bout de la vie*. Manifeste pour les soins palliatifs, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 13.)
10. Cf. *ibid.*, p. 30.

Avant cet élargissement de la médecine, comme à l'intérieur de celle-ci, la thérapie s'est attachée à ce qu'on pourrait nommer *une souffrance sans douleur*. L'homme souffre très gravement alors qu'il n'apparaît victime d'aucune lésion ou dysfonctionnement organique. Le problème fut longtemps laissé entre les mains du pasteur, de l'exorciste, du guérisseur, du sorcier, du pouvoir. Il se voit aujourd'hui confié à la psychothérapie. La neurologie et la pharmacologie peuvent bien offrir des solutions immédiates et efficaces. Les médicaments, dit-on, se sont aussi affinés en ce domaine. Ils se montreraient de plus en plus actifs en se faisant moins destructeurs. Mais ceux-ci ne réduisent-ils pas de nouveau la souffrance à la douleur, en la traitant comme un mal localisé et non pas comme le mal d'un sujet?

Or souffrir sans douleur, n'est-ce pas souffrir de n'être pas reconnu comme sujet? C'est ne pas s'accepter soi-même, ne pas consentir aux conditions réelles de la vie, alterner entre vouloir tout et ne rien vouloir, se révéler impuissant à laisser l'autre être lui-même, s'exclure en même temps qu'exclure, se fixer à une image de soi. Cet homme-là souffre vraiment. Il ne joue pas la comédie. L'existence lui est devenue un fardeau. Il se sent écrasé par la vie. Un tel homme n'a mal nulle part. Il a le mal de vivre, dit-on sous le mode populaire. Il s'identifie d'autant plus à son mal que ce dernier lui échappe. Tel sera l'espace ouvert à la psychothérapie: une thérapie non plus de la maladie et de la douleur mais de la souffrance et du sujet. Il s'agit que le sujet se réconcilie avec lui-même et avec les autres, qu'il accède à un statut d'être séparé et reconnu, alors qu'il apparaissait perdu pour lui-même et pour l'autre.

Jusqu'à maintenant, il a été confirmé que la souffrance suscite une multitude de problèmes. Elle élève différents obstacles face aux diverses sciences et techniques de la vie et de l'homme. Ces problèmes ne conduisent pas toujours à des solutions admises par l'ensemble des experts. Le débat se poursuit entre praticiens d'une psychiatrie médicalisée et praticiens d'une psychothérapie. Il reste que des procédures se sont mises en place et qu'elles peuvent revendiquer certains résultats.

En même temps, problème et mystère ne sauraient s'ignorer totalement. La question du sujet humain est devenue une vraie question en plusieurs disciplines théoriques et pratiques confrontées à la souffrance. Celle-ci ne peut être attribuée qu'à un vivant: l'individu saisi dans son unité interne. Pourtant l'homme ne

souffre pas seulement en tant que vivant mais en sa qualité de vivant-parlant. Il investit sa souffrance de valeurs. Il souffre autrement en raison de valeurs variables selon les sociétés et les époques: selon, par exemple, qu'on y valorisera la déréliction ou l'impassibilité.

L'insertion du mystère dans le problème s'est distinguée par deux fois: avec les soins palliatifs, quand la souffrance a été non seulement différenciée mais séparée de la maladie; avec la psychothérapie, quand la souffrance du sujet a été scindée de la douleur de l'organisme. Ici et là, la question du sens de l'existence se révèle tout à fait inséparable des problèmes liés au traitement de la souffrance. Pallier à l'incurie de la médecine oblige à prendre en considération la souffrance de ce sujet-ci dans toutes ses dimensions, y compris ses états de croyance. Soigner une souffrance sans douleur, c'est devoir reconnaître qui est celui qui peut souffrir de simplement être.

III. - La souffrance comme mystère

Depuis qu'elle s'est développée sous un mode systématique, la réflexion humaine s'est entretenue de la souffrance. Les premières philosophies se sont ainsi interrogées sur le sens de la souffrance identifiée à un mal. D'où venait-elle? En quoi consistait-elle? Quelle en était la finalité? Ce furent là les trois questions les plus fréquemment reprises dans l'histoire de la pensée du mal[11].

1. De la souffrance comme un mal

On a souvent préféré écarter la première question ou au moins la différer. Rechercher immédiatement l'origine du mal pouvait-il en effet éviter de recourir à un principe du mal? C'est auprès des néoplatoniciens que saint Augustin l'apprendra.

Relative à la nature du mal, la seconde question suscitait moins de prévention. Le mal ne se réduisait-il pas à un bien déficient? Les plus audacieux iront jusqu'à y dénoncer une illusion: une funeste prétention à modifier le cours des choses ou à introduire partout de la comparaison. On comptera parmi ceux-ci, mais à leur tout premier rang, le philosophe moderne Spinoza.

---

11. Cf. mon article: *Moments de la question du mal*, dans *RSPT* 65 (1981) 387-415.

> Personne, écrit-il, ne peut reprocher à Dieu de lui avoir donné une nature faible ou une âme impuissante. Il serait absurde en effet que le cercle se plaignît du fait que Dieu ne lui a pas donné les propriétés de la sphère, ou qu'un enfant qui souffre de la pierre se plaignît de n'avoir pas reçu un corps sain[12].

Lorsque le mal se trouvait ramené à un simple défaut d'être, la troisième et dernière question ne devait plus ménager trop de difficultés. Le mal ne demeurait plus sans raison. Il se prêterait désormais au service du bien, telle la partie au service du tout. En prenant ainsi la défense de la cause de Dieu, quelques décennies après Spinoza, Leibniz apportera un terme à la longue tradition engagée par les traités stoïciens de la Providence.

> Quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, déclare-t-il, il suffit par rapport à Dieu qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers[13].

En dévoilant ainsi la solution d'un problème, ce discours de théodicée saurait-il répondre à la requête de la souffrance? On en doutera: parce que la souffrance concerne le sujet humain singulier, avant l'universalité du cosmos, de la vie ou de l'histoire; également parce qu'elle précipite l'être dans la déchéance plutôt qu'elle ne le rappelle à ses limites[14]. Or la conscience contemporaine s'est employée plus d'une fois à justifier la révolte contre une résolution à si bon compte de la souffrance. Qu'il suffise de citer le personnage d'Ivan dans *Les Frères Karamazov*:

> Si tous doivent souffrir afin de concourir par leur souffrance à l'harmonie universelle, quel est le rôle des enfants? On ne comprend pas pourquoi ils devraient souffrir, eux aussi, au nom de l'harmonie. Pourquoi serviraient-ils de matériaux destinés à la préparer[15]?

---

12. SPINOZA, *Lettre à H. Oldenburg* du 7 février 1676, dans *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1294-1295.
13. LEIBNIZ, *Théodicée*, § 262, édit. J. JALABERT, Paris, Aubier, 1962, p. 285.
14. Les propos à suivre s'accordent à mon livre: *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint*, Paris, Beauchesne, 1980.
15. DOSTOIEVSKY, *Les Frères Karamazov*, Livre V, IV, trad. H. MONGAULT, Paris, LGF, 1962, 1, p. 287. C'est aussi au nom de la souffrance des enfants que M. CONCHE introduit un devoir d'incroyance: «Le devoir d'incroyance», écrit-il, «est bien un devoir envers l'enfant, et il n'est qu'un cas particulier d'un devoir plus fondamental, celui de refuser (fût-ce par notre seule attitude intérieure) d'accepter ce qui est moralement inacceptable» («La souffrance des enfants comme mal absolu», dans *Orientation philosophique*, Villers-sur-Mer, Mégare, 1974, p. 45-46 [cf. p. 25-51])

Convient-il alors d'abandonner toute interrogation sur le sens de la souffrance? Certainement pas. Il faudra toutefois la réinscrire dans ce que Gabriel Marcel appelait le mystère: une interrogation dans laquelle chacun se trouve impliqué. Le rapport que j'entretiens avec la question participe à la définir. Je suis intéressé d'apprendre que les ancêtres du Moyen Âge ou les contemporains du Japon se représentaient et se représentent autrement la souffrance. Mais comment suis-je affecté, en tant que sujet, par la souffrance? Trois réponses peuvent être apportées, chacune étant associée à l'une des trois questions les plus classiques sur le mal: d'où vient la souffrance? Qu'est-ce que la souffrance? En vue de quoi la souffrance? On y reconnaîtra comment le sujet et la souffrance peuvent se révéler ou s'ouvrir l'un à l'autre.

2. Un sujet exposé

La question relative à l'origine ne presse-t-elle pas de reconnaître que toute souffrance est souffrance par *de l'autre*? Au prix de quelque lourdeur, la dernière expression entend honorer une indétermination initiale sur la provenance de la souffrance. Bien qu'elle ne constitue pas un fait naturel, indifférencié, localisable, à l'instar de la douleur; bien qu'elle atteigne son paroxysme dans un pâtir sans objet, un pâtir de rien; bien que, nous y reviendrons, elle s'attache à un sujet, à un soi, à une intériorité, la souffrance vient toujours d'un ailleurs.

Me reconnaître dans la souffrance, c'est reconnaître que quelque chose m'affecte ou m'a affecté , m'arrive ou m'est arrivé: en me tombant dessus ou en m'étreignant. La souffrance présente un dehors, éprouvé comme événement malheureux ou condition malheureuse, là même où ce dehors résiste à se laisser circonscrire. Ainsi, souffrir de rien, ce sera souffrir en tant qu'être dans le monde, être avec autrui, être vers la mort. À défaut d'objet, la souffrance renvoie vers ce à quoi je demeure exposé dès lors seulement que j'existe: le monde, autrui, la mort, peut-être Dieu.

Que la souffrance implique imédiatement de l'autre que soi, on le signifie communément en parlant d'un malheur. Présent sous l'une de ses différentes figures, l'Autre violente le Soi . Il l'altère. Dans une souffrance sans cause, c'est le Soi qui prendra lui-même la figure de l'Autre en se tournant contre lui-même . Il se fait souffrir, il fait son propre malheur, dit-on. Il apparaît en même temps **comme l'effet du mal et sa cause.**

Cette extériorité de la souffrance à elle-même s'est découvert diverses interprétations dans l'histoire de la philosophpie. Pour le sage stoïcien, l'indifférence face au malheur demandait que l'on s'exerçât à le tenir pour extérieur à soi. Et si Kierkegaard, en héraut de l'intériorité, pouvait attribuer à l' homme de la foi une passion de la souffrance[16], c'était encore pour rapporter celle-ci à quelque chose d'autre, à travers la contradiction que l'homme de la foi rencontre inévitablement dans son engagement: la contradiction entre l'existence finie et sa destinée éternelle, liée à l'existence religieuse et avivée par le paradoxe de l'incarnation.

En imposant la présence de l'Autre au coeur du Soi, la souffrance ouvre le sujet à la connaissance de lui-même. Si elle ne réalise pas le seul mode d'affectation du Soi, elle en actualise la manière la plus irréductible. Souffrir, c'est pâtir au plus fort. La passivité y domine la spontanéité. Un être aussi blessé et aussi vulnérable perdra toute possibilité de se faire passer pour une liberté absolue, un sujet souverain, maître de toutes choses et de lui-même.

L'Autre ne s'identifie pas purement et simplement à la source de la souffrance. Toute affectation par l'Autre ne se confond pas, heureusement, avec une souffrance. Mais ne devons-nous pas accepter que partout où se présente de l'altérité se présente également de la souffrance? À ce titre, l'on n'hésitera plus à dire que la relation au Tout-Autre engendre sa propre souffrance: celle d'en être séparé par le péché, ou celle de se sentir abandonné par son silence.

Inversement, n'aurions-nous pas à reconnaître que toute souffrance devient révélatrice d'une altérité? C'est toujours une altérité qui me fait souffrir. Sous les traits multiformes de la souffrance se découvre alors la pluralité de ce qui survient à mon existence en la faisant être ce qu'elle est. En ce sens, les misères de l'existence en révèlent les grandeurs, jusques et y compris la grandeur de l'homme appelé face à Dieu.

3. Un sujet singulier

Après avoir rappelé que la souffrance renvoie à un ailleurs, il est temps de lui restituer son lieu propre. Elle demeure la souffrance de quelqu'un, la sienne et pas une autre. C'est là que nous aurions à renouer avec la question classique touchant la nature du mal: pas de mal qui ne présuppose un bien, pas de souffrance non plus qui ne présuppose une jouissance, toujours singulière.

---

16. Cf. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*..., cité n. 3, t. 11, p. 123-172.

Souffrir ne présente-t-il pas quelque chose d'incommunicable? C'est ma souffrance: je suis seul à l'éprouver. C'est ta souffrance: je peux seulement la respecter. Douleur et malheur impliquent quelque chose de commun à plusieurs sujets. Une carie dentaire entraîne une douleur connue, et c'est un malheur pour chacun de perdre un être cher. Mais la souffrance excède toute communauté. Elle reste unique. Si deux personnes perdent leur conjoint, dans les mêmes circonstances et avec les mêmes incidences familiales, il sera permis d'affirmer qu'elles connaissent le même malheur. Rien n'autorise à conclure qu'elles éprouvent la même souffrance.

Prise dans son acception passive[17], la compassion impliquera de souffrir avec quelqu'un en souffrant de sa souffrance. Ce sera souffrir avec lui, mais non pas en lui ni même véritablement comme lui. Assurément, grâce une compassion active, par une solidarité effective, nous pouvons atténuer, voire supprimer, ce dont souffre l'autre sujet: une perte de bien-être ou même de reconnaissance sociale. Cela ne changera rien au fait que nous serons restés au seuil de la souffrance d'autrui.

Cette appropriation subjective de la souffrance a longuement retenu l'attention de Kierkegaard. Pour ce penseur de l'existence, vers lequel devait nous acheminer la souffrance entendue comme mystère, souffrir livrait l'identité non d'un individu quelconque mais de l'individu, l'unique ou le singulier: le sujet qui, par son existence, se soustrait à l'ordre des généralités.

Le champ des généralités appartient à la société et à l'histoire. La souffrance n'y trouve pas sa véritable place. On connaîtra certes des choses négatives, des événements douloureux. Mais que ceux-ci soient tenus pour inévitables, regrettables ou condamnables, ils entrent dans des catégories: celles de l'action collective et du récit historique. On pourra même convenir, après coup, que ce malheur eut quelque chose de bon: rien de grand ne s'opère dans le monde sans passer par pertes et profits; les grands desseins ne se sont jamais accomplis sans mort d'homme. Pour justes qu'ils soient, ces discours méconnaissent la souffrance qui, elle, affecte la singularité.

On consentira bien à parler des souffrances d'un peuple, jusqu'à en accepter et en respecter le caractère inouï. Mais cette unicité-là relève sans doute plus de l'extériorité que de l'intériorité. Elle s'avère singulière dans son origine plutôt que dans son terme, dans

---

17. Cf. X. THÉVENOT, «La compassion: une réponse au mal?», dans *Compter sur Dieu*. Études de théologie morale, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 124-126.

sa provenance plutôt que dans ses sujets, puisque chacun aura souffert en propre, sans étalon ni mesure. Il sera certes légitime, et même requis, d'attribuer la souffrance à un sujet collectif. Mais ce sera au nom d'une mémoire ou d'une solidarité qui l'une et l'autre laisseront à chacun le poids inconnu de sa souffrance.

Qu'est-ce qui justifie donc d'attribuer la souffrance à un sujet insubstituable? La raison ne réside-t-elle pas dans le sujet lui-même, préalablement à toute souffrance? Une thèse a rassemblé la quasi-unanimité des philosophes: aussi grave soit le mal, il ne peut être originaire. Le bien demeure premier. La souffrance ne saurait énoncer le premier mot. Il y a une priorité du bonheur ou de la jouissance.

On n'entend pas signifier que le bonheur précède toujours la souffrance. Aussi loin porterait mon souvenir, je pourrais reconnaître, sans mensonge ni illusion, n'avoir jamais connu que la souffrance. La priorité accordée à la jouissance concerne non le fait mais le sens de la souffrance. La signification accordée à la souffrance présuppose ce qu'elle défait et dédit: le bonheur. Seul peut souffrir un être pour lequel exister est d'abord se réjouir d'exister.

Or le bonheur, à son éveil, n'est pas commun. Il est propre. Sans doute l'homme trouvera du bonheur à s'ouvrir vers ce qui lui est autre. Cependant, celui-ci ne s'attache-t-il pas, immédiatement, avant toute autre détermination, au contentement que l'individu éprouve à être, simplement? On ne parle de sociétés heureuses ou d'époques heureuses que par analogie. Le bonheur n'est en vérité attribuable qu'à un sujet et, avec lui, la souffrance, qui en forme le démenti.

Si l'on peut et si l'on doit affirmer que le premier mot revient au bonheur plutôt qu'à la souffrance, qu'adviendra-t-il du dernier? Comme précédemment, l'interrogation s'associera à l'une des grandes questions relatives au mal, la troisième: la justification du mal.

4. Le sujet en souffrance

Le sous-titre use du double sens: le sujet souffrant est en souffrance. À ce stade, le mystère de la souffrance ne se laisse plus reconnaître. Il se tient suspendu, différé, ajourné.

L'histoire de la philosophie apparaît pourtant traversée par maintes tentatives de produire une auto-justification de la souffrance, comme il a été indiqué au début de la seconde partie. Pour

l'époque moderne, héritière d'une fort vieille tradition, un sommet a été atteint avec la théodicée de Leibniz, elle-même relevée par le système hégélien. La souffrance devrait s'évanouir dans une harmonie cosmique ou une histoire universelle dont Dieu serait le garant ou le représentant. Il suffirait de voir en chaque souffrance un moyen en vue d'une fin plus élevée, ou une partie au service d'une totalité plus étendue. Bien qu'une telle vision, on le sait, n'ait jamais fait taire toute plainte, on lui accordait de briser le mur de non-sens édifié autour de la souffrance. C'est aussi contre de telles justifications que se soulevait le personnage cité du roman de Dostoïevski: quel rôle la souffrance des enfants assumerait-elle dans l'harmonie universelle?

On en restera à trois brèves réflexions, n'hésitant pas à trouver plus de raison dans la révolte d'Ivan Karamazov que dans les apaisemets familiers à la philosophie[18].

1. La souffrance a été liée à la singularité, à l'unicité, du sujet. Comment pourrait-elle alors atteindre son sens le plus concret dans une réduction de la personne à la partie d'un tout? Inversement, si une issue reste ouverte à la souffrance, ne devons-nous pas l'attendre d'une restitution de la singularité du sujet?

2. La souffrance ne s'est pas laissé confondre avec un bonheur moindre ou différé. Que le bonheur soit limité ou même contrarié ne suffit pas à le contredire. Le sujet y trouvera souvent la chance d'un bonheur plus grand. C'est le manque qui est humain, non la saturation. Mais la souffrance excède toute déficience. Poussée à son excès, elle se révèle destructrice. Elle ne se résout pas en la négativité qui travaille de l'intérieur la positivité du bonheur. Elle oppose sa propre positivité à la positivité du bonheur.

Il apparaît concevable que quelque chose de positif surgisse de quelque chose de négatif, comme le montrent la nature, la vie et même l'histoire. Mais cette conception s'applique-t-elle encore là où deux positions tenues comme égales s'opposent au sein d'une existence singulière? Est en cause non la vie mais le vivant, non l'histoire mais la personne.

---

18. «Il nous faudra une autre théodicée», écrit A. GESCHÉ, «et ce sera celle qui intégrera l'objection dans sa preuve et dans sa réponse» (*Dieu pour penser*, I, *Le Mal*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 174). Et il ajoute: «Bouleversant renversement: du mal objection contre Dieu, on passe à Dieu objection contre le mal» (p. 177). Mais autre ce que le discours sur Dieu permet à la raison de penser, *un sens*, et autre ce que Dieu présente en se présentant lui-même à la foi, *le vrai*.

3. Si le premier mot a été rendu au bonheur, celui-ci n'y a gagné aucun avantage définitif sur le dernier. Qualifier la souffrance demandait de présupposer la jouissance au milieu de l'éveil d'une existence à elle-même. Une telle présupposition maintenait ouverte la question du destin final de l'homme souffrant. Si la souffrance s'est affirmée à la seconde place, elle garde la possibilité de n'être assignée qu'à l'avant-dernière place. Cependant, présupposer le bonheur au coeur même de la souffrance n'implique aucunement de le poser comme terme ultime de la souffrance. Le sens de la souffrance ne reste-t-il pas en souffrance aussi longtemps qu'il ne rencontre pas la vérité correspondante: ce qui *se présenterait* comme indu et inouï à l'encontre de la solitude de l'homme souffrant? Pour n'être pas ajourné, le mystère de la souffrance devrait être éclairé d'un nouveau jour, que la philosophie ignore.

Conclusion

Pour affranchir la souffrance des limites imparties aux problèmes, nous n'avons confirmé ni la signification la plus commune du mystère ni sa signification proprement chrétienne. S'il est un mystère de la souffrance, exprimable raisonnablement, il ne se confond ni avec une impuissance de la pensée ni avec la révélation d'un salut. Homologuer un mystère de la souffrance exige bien de ne pas en présumer abusivement la récapitulation et donc de consentir finalement à une incapacité de la raison. De même, il faudra vérifier que notre rapport à la souffrance ne n'établisse pas dans l'indifférence et, par là, retrouver l'une des qualifications du dessein de Dieu caché puis révélé. Avoir retenu une définition existentielle du mystère, à la suite de Kierkegaard et, plus immédiatement, de Marcel, répondait à ces dernières exigences. Ce choix aura en outre accompagné un propos philosophique sur la souffrance qui eût sensiblement varié si nous lui avions préféré une définition épistémologique du mystère, conformément aux requêtes de Kant et surtout de Wittgenstein. Il y a un mystère de la souffrance, conclurons-nous, pour autant qu'elle affecte le sujet intéressé par le sens même de son être.

Assurément, la souffrance se prête à une multitude de problèmes théoriques et techniques. On voudra la tester et la traiter en fonction de la nature du vivant et de la culture des hommes. Un changement décisif semble pourtant s'être produit à l'intérieur de ce vaste champ de recherches: quand la psychothérapie s'est portée

vers la souffrance née de la difficulté de devenir un sujet; puis quand les soins palliatifs se sont adressés au sujet souffrant en qualité de souffrant et, partant, en qualité de sujet. Désormais, problème et mystère de la souffrance ne sauraient plus s'ignorer tout à fait. Le sens qu'un sujet attache à son être dans le monde, avec l'autre, vers la mort, libère la souffrance de l'indifférence où elle avait pu être maintenue.

Ainsi préparée au milieu même d'une mise en problème, comme on parlerait d'une mise en question, l'entrée dans le mystère signifie une implication mutuelle du sens de la souffrance et de l'être du sujet. Souffrir conduit d'abord à découvrir qu'exister, c'est être exposé à l'autre que soi. Tout ce qui sera reconnu autre sera aussi à reconnaître comme une possibilité d'en pâtir: même Dieu. Mais souffrir oblige en retour à vérifier une singularité indépassable du sujet. Le vivant-parlant se confirme unique dans la souffrance, comme il s'affirmait unique dans la jouissance. Entre moi et autrui, jouissance et souffrance gardent quelque chose d'équivoque, ce qui imposera certaines limites à la commutativité de la compassion.

Au terme, le mystère de la souffrance reste cependant ouvert sur un abîme. Si la souffrance se montre véritablement destructrice et pas seulement déficitaire, comment pourrait-elle comprendre sa propre réconciliation? Affirmera-t-on, par exemple, que souffrir par autrui peut se convertir en souffrir pour autrui? L'excès même de la souffrance n'infirme-t-il pas la possibilité d'une semblable conversion? Il convient alors de revenir vers les deux significations ôtées précédemment au mystère: l'inconnaissable et le révélé. Que le sujet s'avère lui-même impliqué dans les questions qu'il se pose sur la souffrance en détermine déjà le mystère. Mais ce mystère ne manque pas de s'abandonner à une indétermination telle que seul quelque chose comme une révélation pourrait la lever.

F - 67100 Strasbourg Yves LABBÉ
12, rue d'Ensisheim Faculté de Théologie Catholique

Sommaire. - Selon la distinction arrêtée par Gabriel Marcel, le mystère se différencie du problème non pas en s'exilant de la pensée mais en y impliquant le sujet. Cherchant à parler philosophiquement de l'homme souffrant, on commence par établir comment sa prise en charge présente nous fait déjà passer du problème au mystère. On montre ensuite comment une élucidation de l'extériorité et de l'intériorité de la souffrance finit par en reconnaître le caractère injustifiable. C'est alors que se retrouvent contradictoirement les deux significations abstraites auparavant du mystère: l'impensable et le révélé.