



Jérôme Porée : Souffrance et temps.

Jérôme Porée est professeur agrégé à l'université de Rennes 1. Il est l'auteur des ouvrages suivants : *La Philosophie à l'épreuve du mal*, Vrin, 1993 ; *Homme coupable, homme souffrant*, Armand Colin, 2000 ; *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, dir. avec Gilbert Vincent (Presses Universitaires de Rennes, 2006) ; *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*, avec Olivier Abel (Ellipses, 2007).

© : Jérôme Porée.

Cette conférence a été prononcée le mardi 3 octobre 2000 dans le cadre des conférences du CRU de Château (Cercle de réflexion universitaire du Lycée Chateaubriand à Rennes).

NOTE : Dans sa première version, ce texte a servi d'introduction, lors des XXXIIIèmes Journées d'hématologie, à la Journée des psychologues consacrée à « La maladie grave et le temps » (Paris, Faculté de médecine Lariboisière Saint-Louis, 27 septembre 1996). Une deuxième version a paru dans la *Revue philosophique de Louvain*, 1997, n° 1, pp. 103-129. Des allègements et d'assez nombreuses modifications ont conduit à cette troisième version, dont on a gardé le style oral.

---

## SOUFFRANCE ET TEMPS

Trois préalables me permettront de situer mon propos par rapport aux deux thèmes inscrits au programme de ce cycle de conférences : le Mal et l'Existence.

Premier préalable : *Le mal est sur la terre*. On reste confondu par les trésors d'argumentation déployés par les philosophes pour démontrer que le mal n'existe pas. Je ne peux pas ne pas penser, en les lisant, à l'histoire de ce marquis défiguré que raconte Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*. « Rendez-moi mon nez ! Rendez-moi mon nez ! », criait notre marquis au Père jésuite qui le confessait. « Mon fils, insinua le Père, tout est réglé par les décrets insondables de la Providence ; un mal apparent amène parfois un bien caché. Si un sort cruel vous a privé de votre nez, vous y gagnez, en ce

que personne désormais n'osera vous dire que vous l'aviez trop long. »

Deuxième préalable : *Le mal est ce qui fait mal*. Leibniz lui-même reconnaît que « le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est la source de maux physiques ». Mal faire, c'est faire mal, c'est faire souffrir. « Il est pire », sans doute, comme le répète Platon, « de commettre l'injustice que de la subir », mais l'injustice subie par les uns mesure seule l'injustice commise par les autres. C'est la souffrance qui fait du mal ce qu'il est.

Troisième préalable : *Le seul savoir possible sur la souffrance est le savoir que la souffrance a d'elle-même*. Il est de l'ordre non de l'explication ou de la justification mais du témoignage. Justifier la souffrance, la théologie et la métaphysique, durant plus de deux mille ans, s'y sont efforcées ; l'expliquer, la physiologie et la psychologie, de deux manières différentes, y prétendent. À chaque fois, cependant, la pensée demeure extérieure à son objet ; elle regarde de loin l'expérience vécue de la douleur et du malheur ; elle ignore ce que souffrir veut dire. D'où la méthode *phénoménologique* que j'opposerai dans ce qui suit à la détermination scientifique des causes et à la recherche métaphysique des raisons du mal. Une phénoménologie de la souffrance mettra entre parenthèses tous les discours auxquels celui-ci a donné lieu dans l'histoire et dans la culture. Elle s'efforcera de décrire la souffrance telle qu'immédiatement elle s'apparaît.

Comment cependant cette description peut-elle prétendre à la généralité ? Comment peut-elle ne pas se perdre dans la litanie des maux qui affectent des individus tous dissemblables ? Il faut pour cela que, multiple par ses causes et par les circonstances qui la font naître, la souffrance soit une par sa nature : il faut qu'il existe *un noyau commun à tous les modes du souffrir*.

C'est ce noyau que je tenterai d'isoler en décrivant la souffrance comme une *altération de la temporalité*. Qu'est-ce que la souffrance, en effet, sinon une limitation radicale de notre puissance d'exister ? Et qu'est-ce la temporalité, sinon la forme générale de notre existence ?

Mais parler, à propos de la souffrance, d'« altération de la temporalité », implique que l'on dispose déjà d'une description appropriée de la temporalité « normale ». Or la tradition nous offre ici non une mais plusieurs descriptions concurrentes. C'est pourquoi je rappellerai d'abord schématiquement ces différentes descriptions (I). Je montrerai ensuite comment elles éclairent diversement un phénomène dont il sera possible ainsi de déterminer d'abord la signification *négative* (II).

Que ce phénomène, toutefois, n'ait pas une signification entièrement négative, qu'il corresponde autant à une *transformation* qu'à une *altération* de la temporalité, c'est ce que suggéreront pour finir les thèmes opposés de la révolte et de l'espérance. Montrer

qu'il y a, entre la souffrance et l'espérance, plus qu'une consonance poétisante, plus aussi que le prétexte équivoque d'une parabole édifiante – tel sera donc l'enjeu le plus important de cette phénoménologie croisée du temps et de ce qui en compromet le cours (III).

## *I- Les structures de la temporalité normale*

### **1) Aristote : le temps de la nature**

Des descriptions traditionnelles de la temporalité qui peuvent éclairer par contraste les bouleversements que la souffrance introduit dans notre expérience, celle que développe Aristote dans le livre IV de sa *Physique* s'impose naturellement comme la première.

« Le temps », écrit Aristote, « est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »[1]. Cette définition fait du temps une *grandeur* et, qui plus est, une grandeur *mesurable*[2]. Mais surtout elle introduit une différence – celle de « l'antérieur » et du « postérieur » – qu'elle donne pour une différence originaire. Le temps est la différence toujours déjà creusée entre un avant et un après ; il est ce qui fait qu'une chose arrive, puis une autre, puis encore une autre... Il faut cependant comprendre comment cet avant et cet après peuvent à la fois ne pas se confondre et ne pas tomber entièrement l'un en dehors de l'autre. Dans le premier cas, le temps serait comme la nuit dans laquelle tous les chats sont gris ; dans le deuxième cas, il se réduirait à une poussière d'événements incommensurables. On doit, pour résoudre cette difficulté, reconnaître, au cœur du temps, la fonction constitutive de l'*instant*. « Le temps », écrit en effet Aristote, « est aussi continu par l'instant qu'il est divisé selon l'instant. »[3]. L'instant est en lui ce qui, à la fois, sépare et relie. Il est ce qui fait du temps l'*unité des différences* qui le composent. Il est, autrement dit, ce qui permet au temps, bien qu'il devienne sans cesse autre, de rester toujours le même. L'instant, toutefois, n'a pas de réalité propre. Il n'est qu'une limite virtuelle entre deux intervalles de durée. Les différences qu'il introduit dans la continuité temporelle sont donc purement quantitatives. Elles font du temps une grandeur *homogène*[4], une succession de moments *quelconques*.

Cette conception est celle qu'il faut à la physique, autrement dit à la science de la nature. Mais elle implique une abstraction. Cette abstraction touche précisément ce qui peut faire du temps, non une succession de moments quelconques, mais l'unité d'un *passé*, d'un *présent* et d'un *avenir*. À saint Augustin il appartiendra de la lever.

### **2) Saint Augustin et Husserl : le temps de l'âme**

2.1 – Pourrait-on parler d'un « antérieur » et d'un « postérieur », d'un « avant » et d'un « après », sans un *centre de perspective* unitaire ? Ce centre de perspective, saint Augustin ne le découvre pas dans la nature mais *dans l'âme humaine*. Certes, pour lui

aussi, le temps est, en un sens très large, la mesure du mouvement ; mais cette mesure est celle que nous effectuons dans notre esprit par le souvenir, par l'attente et par l'attention. Ainsi ce que nous appelons un long avenir n'est en réalité qu'« une longue attente de l'avenir » et ce que nous appelons un long passé, « un long souvenir du passé »[5]. Nous pouvons sans doute parler du temps comme d'une certaine extension ou, mieux, comme d'une certaine distension ; mais cette distension, parce qu'elle est relative aux opérations de l'esprit qui attend et qui se souvient, est « une *distension de l'âme* elle-même »[6]. Telle sera donc aussi la définition augustinienne du temps.

Il faut remarquer cependant que c'est au présent que j'attends et que c'est encore au présent que je me souviens. Aussi n'est-ce pas « user de termes propres » que de dire : « Il y a trois temps : le passé, le présent et l'avenir » ; mieux vaudrait dire : « Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur »[7]. Ce privilège du présent caractérise la conception psychologique du temps ; il marque *la séparation introduite par Augustin entre le temps de l'âme et le temps de la nature*[8].

L'apport le plus décisif de l'auteur des *Confessions* est cependant la manière dont il explique la constitution même du présent et son éclatement en trois dimensions distinctes. « Si le présent », remarque-t-il, « était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité » ; il ne peut donc être qu'« en cessant d'être »[9]. Il y a là, sans doute, une *contradiction*, mais une contradiction féconde ! Comme cette contradiction caractérise aussi le passé (dont l'être consiste à n'être plus) et l'avenir (dont l'être consiste à n'être pas encore), on peut dire qu'elle est la structure du temps tout entier. Fondement de sa temporalisation, elle fait toute la différence entre la *présence transitoire* de l'homme et la *présence constante* de Dieu. C'est à l'adresse de ce dernier en effet que saint Augustin s'écrie : « Vos années ne vont ni ne viennent ! elles demeurent toutes simultanément [...] ; elles ne sont pas chassées par celles qui arrivent ! », ou encore, plus simplement : « Vos années ne font qu'un seul jour ! »[10].

2.2 – Nous aurons à nous demander bientôt si la souffrance n'ignore pas elle aussi cette loi de contradiction et la ligne de partage qu'elle trace entre ce qui passe et ce qui demeure. Mais il faut dire auparavant quelques mots d'une description du temps – ou, comme il faudra mieux dire désormais, de la temporalité – qui affine et complète celle de saint Augustin. Le problème laissé pendant par ce dernier est inverse de celui que j'avais en vue en parlant de l'éclatement du temps en trois dimensions constitutives ; il est celui de l'*unité* de ces trois dimensions : comment trois peuvent-ils ne faire qu'un ? Dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps*, Husserl reformule ce problème comme celui de la *continuité* du « flux temporel ». S'il nous intéresse, c'est que cette continuité fonde la

forme habituellement concordante de notre expérience. Elle explique l'espèce de familiarité, d'évidence ou de confiance qui nous attache au monde, aux autres et à nous-mêmes.

Le fil conducteur de l'analyse est la distinction entre deux sens du « passé »<sup>[11]</sup> : l'un est l'objet du *souvenir* ; il peut être détaché du présent et caractérisé, comme il l'est par saint Augustin, comme ce qui « n'est plus » ; l'autre est visé dans une *rétenion* ; il fait partie du présent et élargit celui-ci au-delà de l'instant ponctuel. Ainsi, par exemple, à mesure que je parle, je retiens les premiers mots de la phrase ou, si c'est un mot, les premières syllabes du mot que je suis *en train* de prononcer. Mais ensuite, lorsque je reviendrai sur ce que j'ai dit, je pourrai m'en souvenir comme de quelque chose de révolu. La même distinction peut être appliquée à l'avenir ; elle ne sera plus alors celle du souvenir et de la rétenion mais de l'*attente* et de la *protention*. Celle-ci correspondra pour moi aux derniers mots de la phrase ou aux dernières syllabes du mot que je suis en train de prononcer. Sans ce jeu vivant des rétenions et des protentions, je ne pourrais donc tout simplement pas *continuer* de parler. Leurs effets s'étendent toutefois bien au-delà du passé et du futur proches. Ouverts en arrière et en avant d'elle-même, ils forment pour chaque conscience des *horizons* sur lesquels elle ne peut se refermer. Songeons à l'expérience que fait le marcheur en rase campagne : à mesure qu'il avance, l'horizon recule ; il est le centre mobile d'un espace qui s'élargit et qui lui échappe à mesure qu'il en prend possession. La loi du temps n'est pas différente ici de la loi du monde : il est comme une promesse à la fois toujours tenue et toujours déçue.

Deux remarques pour terminer : l'une concerne la forme *passive* de l'unité ainsi nouée entre les trois dimensions du temps ; l'autre, la forme *native* de la confiance qui nous attache par là même à notre vie ainsi qu'au monde dans lequel celle-ci se déroule.

a) Rétenion et protention ne sont pas les opérations d'un moi préexistant. De la synthèse qu'elles réalisent, nous sommes à la fois l'agent et le résultat. C'est pourquoi Husserl en parlera plus tard comme d'une « synthèse passive ». Le temps n'est pas une création de l'homme : il existe *pour lui* mais non *par lui*. On peut parler peut-être alors, en un premier sens de cette expression, de la *grâce du temps*.

b) Or cette grâce est aussi bien celle d'une existence naturellement *confiante*. Cette confiance ne correspond pas ici à un sentiment ou à une attitude psychologiquement déterminés : elle caractérise *la forme habituelle de notre présence au monde*. Comme l'amour, la vie ne donne qu'à qui s'abandonne à elle. Husserl écrit plus rigoureusement que « le monde réel » ne réside pour nous que dans la « présomption » que notre expérience « continuera de se dérouler selon le même style constitutif »<sup>[12]</sup>. Il est

l'horizon d'une attente qui est fondamentalement *attente du Même*.

Mais la description augustinienne et husserlienne du temps repose sur deux piliers qui sont, l'un, la *disjonction opérée entre le temps subjectif et le temps objectif*, l'autre, le *privilege du présent*. Or ce sont ces deux piliers qu'ébranlent, par des voies différentes, les deux conceptions de la temporalité que je vais esquisser à présent : celles de Heidegger et de Paul Ricœur.

### 3) Heidegger : temporalité ekstatique et être-pour-la-mort

En bonne phénoménologie, l'analyse de Heidegger se veut sans présupposé ; elle veut surprendre l'homme dans sa quotidienneté telle que par elle-même elle s'expose : regardons-nous, simplement, vivre ! Que trouvons-nous alors ? Dans le fil des remarques consacrées par Pascal au « divertissement », Heidegger aurait pu répondre : un être « incapable de demeurer en repos dans une chambre » ; il préfère dire, en insistant à son tour sur les mille occupations, les mille tâches, les mille attentes qui nous tirent en avant et nous voient si constamment soucieux : *une réalité en projet vers un monde*.

D'où l'entente particulière qui est, chez Heidegger, celle du mot « existence ». Comme le temps lui-même<sup>[13]</sup>, l'existence est une extase : elle est le pur mouvement de sortir de soi.

D'où aussi ce qui apparaît clairement, dans la description heideggérienne de la temporalité, comme le *primat de l'avenir*. Saint Augustin a raison, sans doute, de dire que c'est au présent que nous attendons et que c'est au présent encore que nous nous souvenons. Mais ce présent, lui-même, d'où vient-il ? À cette question, Heidegger répond : de l'avenir. Le temps ne passe pas, comme on le dit, du passé vers l'avenir mais de l'avenir vers le passé. De l'avenir proviennent les possibilités que déploie notre existence. De l'avenir donc dépend l'ouverture qui fait de celle-ci, non l'exécution d'un programme, mais l'aventure d'une liberté.

Il faut donc parler non d'un *triple présent* mais, au sens dynamique que Heidegger donne à ce terme, de la *triple extase* du temps.

À cette affirmation du primat de l'avenir est liée celle d'un *temps fini*, autrement dit d'un temps intérieurement limité. Cette limitation est double.

Elle vient d'abord de ce que nous ne sommes pas nous-mêmes le fondement des possibilités qui constituent notre existence : elles nous échoient comme un héritage qui inclut le fait d'être né un jour et qu'il nous appartient seulement de recueillir et d'assumer. Nous ne nous projetons vers l'avenir que pour avoir été d'abord jetés vers lui. C'est donc en ce sens encore que l'on peut parler de la « grâce du temps » : il est la pure forme d'un don qui se confond pour nous avec le don de l'être.

Mais notre lot n'est pas seulement d'être nés un jour ; il est encore d'avoir à mourir un jour. La définition célèbre de l'homme comme un *Sein zum Tode*, comme un « être-pour-la-mort » découle directement de l'affirmation que le temps se temporalise à partir de l'avenir. Elle signifie que la mort ne survient pas « dans » le temps comme un fait particulier mais *détermine le sens de la temporalité tout entière*. Elle est pour chacun sa possibilité la plus propre et la plus certaine. Il en résulte que Heidegger ne voit pas, comme Husserl, dans la *confiance* mais dans l'*angoisse* la « tonalité affective » fondamentale de notre existence.

La mort est-elle pourtant l'ultime secret de la temporalité ? C'est cette question qui oriente implicitement la dernière des conceptions que j'ai choisi d'examiner pour mettre en perspective le temps du souffrir : celle de Paul Ricœur.

#### 4) Paul Ricœur : temps et récit

Dans le livre qui porte ce titre, Paul Ricœur établit en effet une relation interne entre *temps* et *récit*<sup>[14]</sup>, et il tient cette relation pour au moins aussi essentielle que celle qui unit, selon Heidegger, le temps et la mort.

Il est facile de remarquer d'abord que tout récit se développe selon un ordre successif et suppose lui-même un début, un milieu et une fin. Aucun récit, cependant, ne se réduit au pur constat qu'une chose arrive, puis une autre, et puis une autre... À l'intérieur de cette multiplicité, la narration introduit l'*unité d'une intrigue*. L'intrigue est l'âme ou le centre organisateur du récit ; elle met en relation les différents événements qui le composent ; à l'ordre épisodique de leur succession, elle superpose l'ordre logique d'une configuration. C'est elle qui distingue la chronologie des histoires que nous racontons de la chronologie des faits naturels. C'est elle autrement dit qui fait, d'une suite de moments quelconques, un *devenir sensé*. Le récit réalise ainsi une *synthèse du temps*. Cette synthèse active et pleinement significative doit être distinguée de la synthèse passive qui est l'objet de la description husserlienne et qui en constitue en quelque sorte le soubassement.

L'intérêt d'une telle conception apparaîtra mieux lorsque l'on aura remarqué que nous sommes nous-même en quelque manière le personnage d'une histoire qui est l'histoire de notre vie et qui peut être étendue à tous nos ascendants et à tous nos descendants. L'identité de la personne n'est pas donnée ; elle est construite au fil d'un récit<sup>[15]</sup> dont elle est à la fois le sujet et l'objet et dont la psychanalyse a montré qu'il était un *récit à plusieurs voix*. Comme les civilisations et comme les peuples, les familles ont leurs mythes et leurs romans fondateurs.

L'autre intérêt de la notion de « temps raconté » est qu'elle enjambe la frontière élevée par la tradition philosophique dominante entre un temps subjectif et un temps objectif. Le

récit ne donnerait pas cohérence et signification au temps vécu par le sujet, s'il n'insérait celui-ci dans le temps objectif et ne médiatisait l'un par l'autre. Lorsque je raconte à un ami : « Hier, à trois heures du matin, j'ai traversé à cloche-pied la place de la Mairie ; on m'a pris pour un ivrogne et j'ai passé la fin de la nuit au poste », j'accorde la subjectivité de l'événement avec l'objectivité du fait et je me comprends moi-même comme un sujet situé dans le temps du monde.

De ce temps *commun*, Heidegger lui-même distingue, on l'a vu, le temps *privé* que révèle l'angoisse. Aussi ranime-t-il à sa manière la partition traditionnelle. Que le temps raconté ignore cette partition, c'est ce qu'implique notamment le fait que la fin du récit ne corresponde pas, pour chacun d'entre nous, avec la fin de sa vie, mais avec la fin de ce que les autres en sauront, en diront et en feront. Car cette fin qui pourrait ne jamais finir est pour chacun l'objet d'une anticipation aussi originaire et aussi constante que celle de la mort comprise comme sa possibilité la plus propre. Et si elle implique en un sens cette dernière, elle ne s'y laisse pas facilement réduire. L'effondrement de la première personne laisse subsister la possibilité d'un récit en deuxième et en troisième personne. Renaud, 11 ans, hospitalisé pour une tumeur cérébrale dans le service de cancérologie pédiatrique de l'Hôpital-sud, offre un jour sa gourmette à la psychologue qui le suit en lui recommandant, lorsqu'elle la portera, de tourner vers l'extérieur les lettres qui forment son prénom ; « Les gens », prévoit-il, « s'étonneront : tu t'appelles Nicole et non Renaud ; alors tu leur raconteras mon histoire, à chaque fois, toujours. » [16]. « C'est au présent que je me souviens », écrit saint Augustin dans les *Confessions*. Or Renaud ne dit pas « Je me souviens » mais « Tu te souviendras » et « Ils se souviendront. ». Le récit donne donc à la mémoire elle-même un futur. Dans l'horizon ainsi ouvert, le pire n'est pas la mort mais cette seconde mort qu'est l'oubli. C'est ce futur de la mémoire que voulurent interdire les nazis en effaçant, comme à Treblinka, jusqu'aux traces de leurs crimes.

Dire que *la fin de la vie d'un homme n'est pas la fin de l'histoire de cet homme*, dire, par conséquent, qu'il y a un sens de la temporalité qui suppose la mort mais que la mort n'épuise pas, remarquer, enfin, que l'institution d'un tel sens correspond au passage de la première à la deuxième et à la troisième personnes, c'est adopter une perspective temporelle dont j'essaierai de montrer dans la dernière partie de cet exposé qu'elle est préservée par la souffrance en dépit des multiples altérations que celle-ci entraîne dans la temporalité normale.

## *II – L'altération du sens de la temporalité*

Ce sont ces altérations que je me propose d'analyser à présent. Je me référerai



successivement, pour ce faire, aux quatre descriptions que je viens d'esquisser, dans l'idée qu'elles éclairent de quatre manières différentes et complémentaires l'espèce de catastrophe existentielle que représente toujours la souffrance.

Une formule me guidera, que j'emprunte au trésor de significations déposé dans le langage ordinaire : dans la souffrance, dit-on, « chaque instant dure une éternité ».

### **1) La déchronologisation du temps**

Cette formule peut être opposée d'abord à la définition aristotélicienne du temps comme « nombre du mouvement ». C'est peu dire, en effet, que la souffrance ignore le nombre : elle n'est que dans son excès. Elle est l'épreuve d'une *démésure* qui abolit les différences que nous établissons ordinairement, en nous référant à la montre, entre une « durée brève » et une « durée longue », ou, en parlant d'un corps en mouvement, entre sa « vitesse » et sa « lenteur ». Dans la souffrance, la durée la plus courte est identique à la durée la plus longue ; le temps se hâte lentement, il s'attarde sur son propre passage. L'instant se trouve déchu ainsi des deux fonctions que lui attribuait Aristote : celle de diviser et celle de réunir la continuité temporelle. Il faut parler, sans doute, de l'*instant du souffrir*, mais cet instant n'est plus la limite, purement virtuelle, qui sépare deux intervalles de durée : actuel et infiniment dense, il contient pour ainsi dire le temps tout entier. Ce qui passe ne peut plus être distingué alors de ce qui demeure. Le passage même du temps est un demeurer. Aussi est-ce non à Dieu mais à l'homme qui souffre que saint Augustin aurait pu dire non pas, peut-être : « Vos années ne font qu'un seul jour », mais : « Vos jours sont comme des années ». La souffrance entraîne une *déchronologisation* du temps. Elle est le point où le temps et l'éternité se touchent.

### **2) La réduction du présent à l'instant et la perte de l'évidence du monde**

Mais citer saint Augustin est se donner le moyen d'approfondir une description pour laquelle Aristote fournit au fond peu d'éléments. Si la souffrance entraîne une déchronologisation du temps, c'est parce qu'elle altère le sens même du *présent* auquel nous nous référons pour distinguer un « avant » et un « après ». Sans cette référence au présent, on pourrait dire en effet, à l'inverse, que la souffrance réduit le temps à la chronologie. Ainsi le temps de Jeanne, l'héroïne de *Une vie* de Maupassant, en deuil de son père, de sa mère et d'une certaine manière aussi d'un fils dont elle ne sait plus rien, n'est plus que l'uniforme et insupportable défilé des jours, des mois et des années. Par « déchronologisation du temps », on devra donc entendre plus exactement *l'absence de différence significative entre « hier », « aujourd'hui » et « demain »*. Or ces différences n'existent, selon saint Augustin, que parce que le présent, privé de consistance propre, est un mouvement pour se nier : sans cette négation interne, il ne serait pas un présent

temporel mais un présent perpétuel. La souffrance ignore cette négation. C'est l'avènement d'un temps sans contradiction. Elle sanctionne l'écrasement de la temporalité tout entière sur ce qu'il faudrait appeler un *présent absolu*.

De cette absolutisation du présent témoigne en particulier la souffrance mélancolique. Dans le célèbre cas Cécile Münch analysé par Binswanger[17], la forme circulaire de la plainte reflète la forme circulaire d'une existence tournant sans fin sur elle-même. Cécile Münch a perdu son mari dans un accident ferroviaire à l'occasion d'une excursion dont elle avait eu elle-même l'initiative et elle ne peut plus depuis que répéter indéfiniment : « si je n'avais pas proposé cette excursion... », « si nous n'avions pas pris le train... », etc. Certes, l'existence mélancolique a encore un avenir et un passé, si l'on entend par là le propre d'un être capable de mémoire et d'attente. Mais cet avenir est vide. Et ce passé n'est que l'aliment d'un auto-reproche permanent. À la différence du pessimiste ordinaire, qui en doute encore, Cécile Münch *sait* avec une entière certitude que la perte de l'avenir est déjà réalisée[18]. Que cet avenir ne soit que l'ombre portée d'un passé figé lui-même dans une sorte d'éternité, c'est ce qui fait dire parfois que, dans la mélancolie, ce dernier est devenu le foyer de constitution de la temporalité. Mais le reflux de l'avenir et l'afflux du passé signifient en dernier ressort l'aliénation du présent. Ils signifient la réduction du présent à l'évidence absolue que rien, désormais, ne peut arriver, qui ne serait pas la répétition de ce qui un jour est arrivé et qui fit de l'existence non, selon la formule de Sartre, la « conversion d'un destin en liberté », mais la retombée de la liberté en destin. Il faut parler, sans doute, de l'*événement* du souffrir ; mais cet événement nous ferme à tout ce qui n'est pas lui. Il rompt l'unité dialectique du même et de l'autre, de l'identité et de la différence, de la permanence et du changement. C'est un *événement absolu* donné dans l'*évidence absolue* d'un *instant absolu*. Une mère en deuil a rendez-vous avec une amie ; elle la retrouve au lieu dit ; elle partage son repas ; elle rentre chez elle : rien n'a changé, rien n'est arrivé. Une seule chose, une fois, est arrivée, et elle est arrivée une fois pour toutes.

On le voit : l'évidence absolue du souffrir n'est pas « l'évidence naturelle » dont parle Husserl à propos de notre confiance dans le monde. Bien plutôt la souffrance *brise-t-elle cette confiance*. Elle affecte donc le jeu passif des rétentions et des protentions qui assurent la continuité du temps. Cette continuité, certes, est d'une certaine manière préservée, mais son sens est entièrement modifié. Elle devient *l'évidence toujours continuée de l'impossibilité de continuer ainsi*. Il faudrait, pour le mieux comprendre, évoquer le cas d'hébéphrénie analysé par Blankenburg dans son livre sur « la perte de l'évidence naturelle »[19]. On définit parfois cette maladie comme une schizophrénie sans

manifestations délirantes. Rien, en effet, ne la signale à l'attention du médecin. Elle se résume à l'impossibilité que représente à chaque instant pour le sujet *le simple fait de vivre*. Dans ce cas comme dans tous les autres, la souffrance infirme décidément la définition de l'homme que propose Dostoïevski dans ses *Souvenirs de la maison des morts* : « un être qui s'habitue à tout ».

### 3) L'effondrement du projet et la suspension de l'être-pour-la-mort

Mais la souffrance ne brise pas seulement la *confiance* attachée à la constitution passive du présent, elle compromet encore le primat de l'avenir et défait ainsi le lien noué, dans l'*angoisse*, entre le temps et la mort.

Il faut parler, sans doute, du temps du souffrir, mais *ce temps ne se temporalise plus à partir de l'avenir*. Dans la mélancolie, ainsi, l'afflux du passé dans le présent vient du reflux des possibilités ouvertes par le futur. Devenir, c'est revenir. Le temps tout entier reçoit la forme de l'Éternel Retour. Mais la mélancolie n'est pas une exception. C'est à propos de son expérience de la torture physique que Jean Améry remarque que « celui qui y a été soumis est désormais incapable de se sentir chez soi dans le monde ». « Vingt-deux ans après », écrit-il, « je pendouille toujours, suspendu au bout de mes bras disloqués, à un mètre du sol, le souffle court. »<sup>[20]</sup>. *La souffrance suspend l'ouverture même du temps*. Elle transite l'élan du projet. C'est une impuissance élevée à la dernière puissance. Ce dont elle nous prive n'est pas telle ou telle possibilité de notre être mais notre possibilité même d'être. Elle défait l'unité nouée, au cœur même de l'existence, entre l'être et le possible. Nulle autre perspective ne lui est offerte – et nulle autre échéance – que celle de sa propre perpétuation.

C'est en quoi précisément *la souffrance n'est pas l'angoisse*. Elle ignore la fuite que la mort suscite originellement contre elle-même. Freud remarque que la douleur – distinguée dans ce cas du simple déplaisir – pénètre par effraction dans l'économie subjective et correspond en elle à une immobilisation générale des énergies disponibles. Le sentiment qui domine alors le sujet est celui de quelque chose qui ne se terminera jamais. Souffrir, c'est souffrir sans fin. Comme le temps de l'ennui, le temps de la souffrance est un *temps sans échéances*.

C'est ce temps sans échéances qui rapproche la souffrance du désespoir. Kierkegaard l'a montré : nous désespérons moins de mourir que de ne pouvoir mourir<sup>[21]</sup>. Calypso, qui ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse, se trouvait malheureuse d'être immortelle<sup>[22]</sup>. L'Enfer n'a pas par hasard été conçu traditionnellement comme le lieu de la damnation éternelle : il est l'insupportable et irrémédiable attachement de la *vie* à elle-même. À l'homme qui souffre, la mort n'apparaît donc pas comme la première impossibilité mais

comme la dernière possibilité. En destituant l'avenir de sa fonction constitutive, la souffrance destitue la mort de sa signification définitive. La mort, autrement dit, *n'apparaît plus en elle comme le sens ultime de la temporalité*. « [À Auschwitz], note Jean Améry, nous n'avions pas peur de la mort [...]. Des hommes mouraient partout mais la figure de la Mort avait disparu. »[23]. « Etre ou ne pas être... » – telle n'était donc plus la question.

#### 4) L'éclatement du récit et la disjonction des temps

Cette remarque prendra tout son sens dans la troisième partie de cet exposé. Il faut reconnaître, avant cela, que la souffrance défait encore la relation nouée entre temps et récit et compromet ainsi dans leur fondement même *l'identité de la personne* et son *appartenance à un monde commun*.

Il est banal de dire que l'on souffre seul. La fermeture de l'avenir est une fermeture au monde. L'immobilisation du projet est la démobilisation du sujet compris comme l'acteur d'une culture et d'une histoire communes. L'enfer, bien sûr, n'est pas « les autres » ; il est l'absence de tout autre. L'enfer est enfermement. Celui qui souffre ne peut ni fuir au-devant de soi ni reposer auprès de soi. *Il est soi en ne pouvant l'être*. Cette impossibilité est l'impossibilité du partage. Elle est encore une fois l'impossibilité d'une vie accomplie au sein d'une histoire et d'un monde communs. La souffrance opère ainsi la *disjonction du temps subjectif et du temps objectif*. Elle suspend la puissance médiatrice et unificatrice du récit. Quand Job se plaint : « Que n'ai-je péri dans le sein de ma mère, porté du ventre à la tombe sans avoir vu le jour ! »[24], il ne tient pas seulement pour indifférents le fait d'être né un jour et le fait d'avoir à mourir un jour, il rabat encore ces deux événements l'un sur l'autre et rature ainsi les conditions mêmes qui peuvent faire de la vie humaine l'objet d'un récit. L'apparence narrative du discours de Cécile Münch ne doit pas tromper : ce qui est arrivé un jour est arrivé pour toujours de telle manière que rien, après ce jour, ne peut plus arriver et que rien, avant lui, n'était vraiment arrivé. Une narration réduite à un seul événement n'est pas véritablement une narration. L'ordre linéaire du récit n'est pas la forme circulaire de la plainte. Et pourtant...

Et pourtant n'y a-t-il pas, dans la plainte elle-même, un *effort* pour raconter et pour inscrire dans une trajectoire cohérente l'événement insensé du souffrir ? Sarah Kofman rapporte comment ceux qui sont revenus d'Auschwitz – et dont son propre père ne fut pas – n'avaient de cesse de raconter, raconter sans fin, « comme si seul un [récit] infini était à la mesure du dénuement infini »[25]. Primo Lévi lui fait écho : « Le besoin de raconter aux autres », écrit-il, « de faire participer les autres, avait acquis chez nous, avant comme après notre libération, la violence d'une impulsion immédiate, aussi impérieuse que les autres besoins élémentaires. »[26]

La souffrance, remarque Paul Ricoeur, « demande récit ». L'incohérence et la cohérence, le non-sens et le sens s'y trouvent donnés ensemble selon les modes opposés de l'indicatif et de l'impératif. C'est la forme impérative, de fait, qu'appelle chez Sarah Kofman l'idée d'un récit infini.

Il faut demander cependant comment cette idée peut survivre à l'exténuation de toutes les possibilités – comment, autrement dit, *une perspective est ouverte dans le présent même de la souffrance*, qui n'est pas entraînée dans l'effondrement des horizons déployés par la triple extase du temps.

### *III – La transformation du sens de la temporalité*

Que les bouleversements que la souffrance introduit dans notre expérience temporelle n'aient pas seulement une signification négative, qu'ils correspondent moins à une *altération* qu'à une *transformation* du sens de la temporalité, c'est précisément ce que je voudrais montrer brièvement pour finir.

#### **1) De la révolte à l'espérance**

En dépit d'un moment phénoménologique commun, *la souffrance n'est pas le désespoir*. Il est remarquable qu'un même mot<sup>[27]</sup> signifie à la fois, en latin, souffrir et endurer. Par cette « endurance », il ne faut pas entendre une crispation stoïque de la volonté qui tente de dominer le mal : il en est plutôt d'elle comme de la « patience », que l'on peut définir indifféremment comme une passion ou comme une action. Cela ne suffit peut-être pas, il est vrai, à distinguer la souffrance du désespoir. Aussi Kant préfère-t-il opposer un désespoir « découragé » et un désespoir « révolté »<sup>[28]</sup>, un désespoir qui s'abandonne à soi et un désespoir qui s'élève contre cette première tendance et s'efforce en vain d'échapper à soi. Mais, là où cet effort existe, peut-on encore parler de désespoir ? La souffrance proteste contre sa propre existence. C'est elle-même qui nous interdit de céder au découragement qu'implique toujours le désespoir. *Endurer n'est pas consentir*. Médiation décisive sur la voie qui mène de la souffrance à l'espérance, l'endurance n'en a pas moins d'abord la forme de la révolte. Elle montre que la souffrance est le prime et ultime ennemi de la souffrance. Il faut renvoyer dos à dos, ici, la théorie nietzschéenne du ressentiment et la théorie freudienne du masochisme. La douleur même que cherche le masochiste n'est qu'une manière d'échapper à une douleur plus grande, inconciliable, elle, avec la jouissance, et qui est proprement ce qu'il faut nommer souffrance. Certes, le masochisme n'est pour Freud qu'un chapitre particulier d'une théorie des pulsions qui fait de la mort le sens de la vie . Mais y a-t-il davantage, dans la « pulsion de mort », que la *répulsion* originaire de la souffrance à l'égard d'elle-même ?

Imaginons même que la vie ne soit qu'une tentative désespérée pour se séparer de soi : il reste alors à expliquer comment, dans une situation où, précisément, la délivrance a le visage même de la mort, la souffrance n'en fait pas toujours choix contre elle-même. Peut-être faudra-t-il parler ici non d'une *économie pulsionnelle* mais d'une *économie spirituelle* qui double la précédente et prend son relais dans toutes les situations où, comme dans la souffrance, elle cesse d'être opérante.

Que la mort ne soit pas l'unique sens de la vie ni le néant l'ultime vérité du temps, c'est ce qu'implique le lien noué entre la souffrance et l'espérance. Si souffrir est endurer, *endurer est espérer*. Non que l'espérance n'ait aucun lien avec le désespoir ; elle ne construit au contraire que sur les cendres des puissances effondrées. Mais c'est dire : seul espère celui qui, bien qu'il ait toutes les raisons *objectives* de désespérer, n'en tient aucune pour *subjectivement* déterminante. Il est essentiel à l'espérance de *ne pas savoir* de quoi l'avenir sera fait ; on peut la comparer à une prière adressée à un Dieu dont nous ignorerions s'il existe et dont nous ignorerions même, à la limite, que nous le prions. Ici naîtra, certes, le soupçon d'une parenté occulte entre l'espérance et l'illusion. Mais, si la première manque essentiellement du savoir qui l'assurerait contre la seconde, le même savoir ne manque-t-il pas à celui qui arguerait de la seconde contre la première ? La notion nietzschéenne d'« illusion vitale » suppose que la vie ait besoin de l'illusion – mais quel sens y a-t-il à dénoncer comme une illusion ce qui rend la vie possible ?

Illusoire serait en revanche une comparaison littérale entre l'ouverture, dans la souffrance, d'un avenir préservé de l'effondrement des possibilités qui soutiennent ordinairement notre existence, et la manière dont la métaphore édifie, sur les ruines de l'ordre établi du langage, les conditions d'une nouvelle pertinence sémantique. La souffrance n'édifie rien. Elle préserve seulement la possibilité *incertaine* et *indéterminée* d'une régénération dont la forme demeure elle-même incertaine et indéterminée.

On peut peut-être interpréter dans ce sens le cas Bruno Brandt analysé par Binswanger dans l'ouvrage déjà cité. Ce patient a l'intention de se pendre avec ses bretelles dans la forêt mais, au cours de ses préparatifs, il aperçoit une belette et se dit : « Tu n'as encore jamais vu de belette, donne-toi le temps. » Il observe l'animal une dizaine de minutes, constate que son intention suicidaire n'est plus aussi pressante et retourne à la clinique où il était suivi. Binswanger remarque que, « si nous sommes enclins à dire que "la vie" a ici remporté la victoire sur la mort », c'est que quelque chose a, pour la première fois depuis longtemps, « réussi à captiver toute l'attention du malade », et lui a fourni un « point d'ancrage » auquel il s'est « cramponné comme un noyé » et qui lui a permis d'exister à nouveau[29]. Il faut demander cependant ce qui a permis qu'un tel ancrage fût trouvé ; il

faut demander, autrement dit, ce qui a permis à l'animal de jouer son rôle libérateur. Ce qui l'a permis, c'est *l'ouverture, à l'intérieur même du présent absolu dans lequel s'enferme l'existence mélancolique, d'une perspective et, par là, d'une attente et d'une croyance indéterminées* : celle que quelque chose pourrait encore arriver, qui rendrait la vie à nouveau possible. Que cette ouverture n'ait pas la forme de l'anticipation, qu'elle ne soit pas l'ouverture « extatique » d'un projet, c'est ce qu'implique la caractérisation première de la souffrance comme une altération radicale de cette dernière. Elle est *ouverture passive à l'inanticipable*.

Il existe ainsi une *attente* distincte du projet mais aussi du désir. Cette attente suppose que quelque chose d'un avenir survive dans notre personne à notre incapacité à nous porter nous-mêmes en avant de nous-mêmes. Ce n'est pas une action mais une disposition à recevoir ce qui peut-être adviendra. Avant Minkowski, qui a montré sa signification psychopathologique[30], c'est sans doute Fénelon, dans sa théorie du « pur amour », qui a le mieux mis en évidence cette aptitude paradoxale à demeurer simplement, dans l'attente, « exposé à quelque événement »[31]. Le pur amour, c'est précisément, sur le plan formel, la pure éventualité que quelque chose arrivera, qu'il ne nous appartient ni de solliciter ni de produire mais seulement d'accueillir en nous comme l'œuvre d'un autre. La mort du désir intéressé coïncide en lui avec la naissance d'une passion que l'on peut dire désintéressée puisqu'elle détache le moi de lui-même et le destitue de tous les pouvoirs qu'il tient ordinairement de son existence. Peu importe ici la querelle théologique suscitée par la théorie du pur amour et le conflit qu'elle semblait impliquer entre la vertu de charité et la vertu d'espérance, apparemment plus centrée sur le moi. L'espérance, je l'ai dit, ne se développe elle-même que sur fond de désespoir ; autant que l'amour, elle est donc éloignée d'un calcul égoïste dont la souffrance, en son excès, nous rend précisément incapables. Amour ou espérance, c'est la même exposition passive à ce qui advient – c'est la même attente. Dans les deux cas, autrement dit, ce n'est pas nous qui allons à l'avenir, mais l'avenir qui vient à nous. Nous restons passibles dans l'attente d'un possible auquel nous sommes intérieurement ouverts mais dont la projection et la réalisation ne dépendent pas de nous.

Ce qui demeure possible – ou ce dont nous restons passibles – quand tout est devenu impossible... : peut-être faudrait-il appliquer à l'espérance, en lui donnant un sens différent de celui que lui attribue Henri Maldiney[32], le terme de *transpossibilité*. Aussi l'espérance – comme le deuil et, d'une autre manière, comme le pardon – n'est-elle pas un saut par-delà la souffrance mais un chemin frayé à travers la souffrance. Elle n'implique ni dépassement ni assomption. Par elle la souffrance n'est ni vaincue ni

justifiée mais intérieurement ouverte à ce qui ne serait pas elle.

## 2) La grâce de l'Autre

Mais comment articuler les mouvements apparemment inverses de la révolte et de l'espérance ? Il suffit peut-être, pour ce faire, de remarquer que la révolte, loin d'être purement négative, est elle-même la conjonction d'une négation et d'une affirmation. Camus l'a montré : « l'homme révolté » dit à la fois non à ce qui est et oui à ce qui doit être. Au point aveugle où s'immobilise l'existence, où se ferme le monde et où s'abîment les significations, il réclame une nouvelle institution du sens. *C'est la révolte elle-même, ainsi, qui donne carrière à l'espérance.* La plainte en témoigne : pure expression d'une pure impossibilité, elle a d'abord, sans doute, le sens d'un *refus* ; mais la parole y survivrait-elle à sa propre ruine, si elle n'avait aussi la forme de l'*invocation* et ne confondait dans la même adresse l'effort impuissant du sujet pour être soi et la conscience de ne le pouvoir que par le secours d'un autre que soi ?

« Tu raconteras mon histoire, à chaque fois, toujours »... – L'éternité n'apparaît pas seulement, dans la souffrance, comme une dimension du temps, elle reçoit encore en elle deux significations concurrentes et irréductibles. « Toujours » n'a pas en effet dans la bouche de Renaud, comme dans celle de Cécile Münch, le sens négatif et pleinement déterminé d'un présent perpétuel mais le sens positif et encore indéterminé d'un avenir éloigné de tout futur empiriquement réalisable. On pourrait parler dans un cas d'une *éternité close* et dans l'autre d'une *éternité ouverte*. Or, d'une telle ouverture, le principe est nécessairement extérieur à l'individu qui l'éprouve et qui éprouve ainsi son insuffisance. On dit parfois d'une lettre qui n'a pas encore atteint son destinataire qu'elle reste « en souffrance » : il est essentiel à la souffrance d'être en souffrance d'un *Autre*. Espérer, c'est toujours, remarque Gabriel Marcel, espérer en l'Autre[33]. À la relation nouée, dans la souffrance, entre temps et éternité, se superpose celle qui unit temps et altérité.

L'« autre », ainsi, est à la fois perdu et retrouvé : perdu comme interlocuteur du discours déployé au fil du temps quotidien, il est retrouvé comme le lieu absent des possibilités suspendues par le mal et comme l'allocutaire indéterminé d'un appel dont dépend notre effort pour persévérer dans l'être. Cette indétermination, ici encore, est essentielle : elle explique la multiplication des figures de l'altérité. Mais cette multiplicité n'est pas sans règle : comme la pluralité des sens de l'être selon Aristote, elle s'organise autour d'une figure centrale. La souffrance dût-elle parfois crier vengeance, cette modalité de la relation à l'Autre est seconde, en vérité, par rapport à la direction initiale de l'appel, et la vengeance ignorée d'abord de sa pure détresse.



La *grâce de l'Autre* est un postulat de la conscience souffrante. Elle ne fait qu'une avec la *grâce du temps*. Seule elle préserve l'ouverture ménagée dans le présent même du souffrir et la promesse, donnée en lui, de ce qui ne serait pas lui.

Jérôme Porée  
Professeur de Philosophie  
Vice-Président du Comité de protection des personnes  
dans la recherche biomédicale

---

## NOTES

[1] 219b1.

[2] La question se pose de savoir si le temps est le moyen ou l'objet de la mesure. Aristote affirme successivement l'un et l'autre. Aussi conclut-il, de manière apparemment contradictoire, que le temps mesure le mouvement et que le mouvement mesure le temps (220b14-31).

[3] 220a4.

[4] 223b1-11 : « Le temps est partout le même. »

[5] *Confessions*, XI, 28.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, XI, 20.

[8] Certes, certaines indications d'Aristote paraissent aller dans le même sens (ainsi, par exemple, 223a16-28 : « La question est embarrassante de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non. »), mais elles n'ont pas de portée systématique. Elles n'annulent pas autrement dit la frontière introduite par Augustin entre le temps de l'âme et le temps de la nature.

[9] *Op. cit.*, XI, 14.

[10] *Ibid.*, XI, 13.

[11] *Op. cit.*, section II, § 12 et suivants.

[12] *Logique formelle et logique transcendantale*.

[13] *Être et temps*, § 65 : Le temps est « le hors de soi originaire en et pour soi-même. »

[14] *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983 (tome 1), 1984 (tome 2) et 1985 (tome 3).

[15] Sur la notion d'*identité narrative*, cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[16] Nicole Porée, « Peut-on dessiner pour rien ? », *Esquisses psychanalytiques*, n° 17, 1992, pp. 25-32.

[17] *Mélancolie et manie*, trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Tatossian, Paris, P.U.F., 1987.

[18] *Ibid.*, p. 48.

[19] W. Blankenburg, *La Perte de l'évidence naturelle, une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Tatossian, Paris, P.U.F., 1991.

[20] *Par-delà le crime et le châtement*, Paris, Actes Sud, 1995, p. 74.

- [21] *Traité du désespoir*, *passim*.
- [22] Fénelon, *Télémaque*, I.
- [23] *Op. cit.*, p. 45.
- [24] *Job*, II, 11.
- [25] *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987, p. 16.
- [26] *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p. 7.
- [27] *Sufferre*.
- [28] *Critique de la faculté de juger*, § 29.
- [29] *Op. cit.*, p. 59-60.
- [30] *Le Temps vécu, études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, L'Évolution psychiatrique, 1933, ch. IV.
- [31] *Traité de l'amour de Dieu*, livre IX, ch. XV.
- [32] *Penser l'homme et la folie*, Paris, Jérôme Millon, 1991.
- [33] *Homo viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 55.

---

Lycée Chateaubriand Tél. : 02 99 28 19 00 - Fax : 02 99 28 19 05  
Second Cycle, Abibac, Classes Préparatoires 136 boulevard de Vitré BP 90315 - 35703 -  
RENNES Cedex7