



Le sens temporel de la souffrance

Jérôme Porée

► To cite this version:

Jérôme Porée. Le sens temporel de la souffrance . L'Encéphale, 2015, 41 (4 Suppl 1), pp.S22–28.
10.1016/S0013-7006(15)30003-8 . hal-01302419

HAL Id: hal-01302419

<https://univ-rennes.hal.science/hal-01302419>

Submitted on 8 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le sens temporel de la souffrance

Jérôme Porée
UFR de Philosophie – Université Rennes 1

Si l'on devait exprimer en termes simples l'expérience que fait l'homme qui souffre, quels que soient les maux dont il souffre, quelles que soient aussi les circonstances dont dépendent ces maux eux-mêmes, on dirait, sans risque de se tromper, que c'est *l'expérience de ne pouvoir continuer ainsi*. La souffrance, en effet, affecte la forme de la vie dans son ensemble ; et elle apparaît, en ce sens même, comme une altération de la temporalité.

Comment, cependant, pourrait-on parler de la souffrance comme d'une altération de la temporalité, si l'on ne disposait pas d'une conception de la temporalité normale ? Or la tradition philosophique offre ici non une mais plusieurs conceptions concurrentes. C'est pourquoi nous rappellerons d'abord schématiquement ces différentes conceptions (1).

Nous essaierons ensuite de montrer comment chacune éclaire, par contraste, un phénomène dont la signification apparaîtra ainsi essentiellement négative (2).

Que ce phénomène, cependant, n'ait pas seulement une signification négative, qu'il corresponde autant à une transformation qu'à une altération de la temporalité, c'est ce que nous aurions voulu établir en troisième lieu en reliant la souffrance à l'espérance – en un sens à la fois radical et paradoxal du terme. Ce que le temps nous apprend sur la souffrance comptera moins, alors, que ce que la souffrance nous apprend sur le temps – et plus qu'une autre la souffrance mélancolique, en dépit du « désespoir » qui paraît d'abord la résumer tout entière (3).

1. Les structures de la temporalité normale

1) Le temps de la nature

Des différentes conceptions du temps qui peuvent éclairer, par contraste, les bouleversements que la souffrance introduit dans notre expérience, celle que développe Aristote dans le quatrième livre de sa *Physique* s'impose naturellement comme la première. Cette priorité n'est pas seulement d'ordre historique ; elle tient encore au fait que ce qui se

trouve alors pensé sous le nom de « temps », s'accorde avec l'idée que nous en avons communément.

« Le temps », écrit Aristote, « est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »[1]. Cette définition fait du temps une *grandeur mesurable*. Elle mobilise en outre une différence – celle de l'« antérieur » et du « postérieur » – que l'on peut tenir pour une *différence originaire*. Le temps est la différence toujours déjà creusée entre un antérieur et un postérieur. Par lui, une chose *succède* à une autre. Par lui donc une chose arrive, puis une autre, puis encore une autre... Cette idée de succession, toutefois, reste problématique, tant que l'on n'explique pas comment cet antérieur et ce postérieur – cet avant et cet après – peuvent être à la fois différents et reliés l'un à l'autre. On doit, pour résoudre cette difficulté, reconnaître, au cœur du temps, la fonction constitutive de l'*instant*. « Le temps », écrit Aristote, « est aussi continu par l'instant qu'il est divisé selon l'instant »[1]. L'instant est en lui ce qui, à la fois, distingue et relie. Il est, autrement dit, ce qui permet au temps de devenir sans cesse autre mais de rester toujours le même. Aussi n'a-t-il pas de réalité propre. Ce n'est qu'une « limite » entre deux intervalles de durée[1]. Les différences qu'il introduit dans la continuité temporelle sont donc purement quantitatives. Il en est d'elles comme des divisions de la montre. Elles font du temps, certes, une succession, mais une *succession de moments quelconques*.

C'est ici, cependant, qu'apparaît l'étroussure d'une conception que l'on peut appeler, sans craindre la redondance, la *conception chronologique du temps*. Cette conception, sans doute, est celle qu'il faut à la physique, c'est-à-dire à la science de la nature. Mais elle ne va pas sans abstraction. Cette abstraction touche ce qui peut faire du temps, non la succession de moments quelconques, mais l'unité d'un *passé*, d'un *présent* et d'un *avenir*. A saint Augustin il appartiendra de la lever.

2) Le temps de l'âme

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, l'auteur des *Confessions* le découvre non dans la nature mais *dans l'âme humaine*. Certes, pour lui aussi, le temps est, en un sens large, la mesure du mouvement. Mais cette mesure n'est pas, originairement, celle que permet la montre. C'est celle que nous effectuons dans notre esprit par le souvenir, par l'attention et par l'attente. Ainsi ce que nous appelons un long avenir est en réalité « une longue attente de l'avenir » et ce que nous appelons un long passé « un long

souvenir du passé »[2]. Nous pouvons sans doute parler du temps comme d'une certaine extension ou, mieux, d'une certaine « distension ». Mais cette distension est relative aux opérations de l'esprit qui attend et qui se souvient. C'est, écrit saint Augustin, « une *distension de l'âme* elle-même »[2].

Il faut remarquer cependant que c'est au présent que nous attendons et que c'est au présent encore que nous nous souvenons. Aussi n'est-il pas exact de dire : « il y a trois temps : le passé, le présent et le futur » ; mieux vaut dire : « il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur »[2]. Ce privilège du présent caractérise ce qu'on peut appeler, pour la distinguer de celle d'Aristote, la *conception psychologique du temps*. Il sépare le temps de l'âme du temps de la nature. Il y a, dira-t-on en d'autres termes, le temps psychique et le temps physique, le temps subjectif et le temps objectif, le temps vécu et le temps des horloges et des calendriers...

L'apport le plus décisif de la psychologie augustinienne est cependant l'explication qu'elle propose de la constitution même du présent et de son éclatement en trois dimensions distinctes. « Si le présent », en effet, « 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 »[2]. Il y a là, sans doute, une *contradiction*, mais une contradiction féconde ! Fondement de la 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, de fait, que saint Augustin s'écrit : « Vos années ne vont ni ne viennent ! elles demeurent toutes simultanément [...] ; elle ne sont pas chassées par celles qui arrivent ! »[2]. Car nos années, à nous, vont et viennent ; elles succèdent les unes aux autres ; elles sont chassées par celles qui arrivent.

Nous devons bientôt nous demander si la souffrance n'ignore pas, elle aussi, cette loi de contradiction et le partage qu'elle opère entre ce qui passe et ce qui demeure. Mais il nous faut dire auparavant quelques mots d'une description issue de la psychologie augustinienne – bien qu'elle prétende la dépasser en direction d'une phénoménologie. Nous voulons parler de la description présentée par Husserl dans ses *Leçons* de 1905 sur la « conscience intime du temps »[3].

Le problème légué par saint Augustin est inverse de celui que nous évoquions 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 faire un ? Husserl formule ce problème comme celui de la continuité du « flux temporel ». Le fil conducteur de sa description est la distinction entre deux sens du passé : l'un est l'objet du « *ressouvenir* » ; il peut être détaché du présent

et caractérisé comme ce qui « n'est plus » ; l'autre est maintenu dans une « *rétenion* » ; il fait partie du présent, qu'il élargit 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 dans une heure, lorsque je reviendrai sur ce que j'ai dit, je m'en souviendrai comme de quelque chose de révolu. La même distinction est appliquée à l'avenir ; elle devient alors celle de la « *prévision* » et de la « *protention* ». Celle-ci correspond aux derniers mots de la phrase ou aux dernières syllabes du mot que je suis en train de prononcer. Sans ce jeu vivant des rétentions et des protentions, je ne pourrais donc tout simplement pas *continuer* de parler. Les unes et les autres s'étendent cependant bien au-delà du passé et du futur proches. Elles forment les « horizons » du présent – des horizons dont l'exploration irait à l'infini.

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 :

a) Ce n'est pas moi qui fais passer le temps – pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur[4]. Rétention et protention ne sont pas les opérations d'un sujet préexistant. De la synthèse qu'elles réalisent, nous sommes à la fois l'agent et le produit. C'est à cette fin que Husserl forgera plus tard la notion de « synthèse passive ». Le temps, autrement dit, n'est pas une création de l'homme : il existe pour lui mais non par lui. On peut parler peut-être à cet égard, en un sens littéral et non métaphorique, de *la grâce du temps*.

b) Or cette grâce est celle d'une existence naturellement *confiante*. La confiance ne désigne pas ici une attitude ou un sentiment déterminés. Elle caractérise, plus généralement, notre vie dans le monde. C'est l'espèce de familiarité que nous avons avec les choses et l'assurance de pouvoir nous y abandonner sans réfléchir. Husserl écrit ainsi que nous vivons naturellement dans l'« évidence » que « notre expérience continuera de se dérouler selon le même style constitutif »[5].

Mais les descriptions augustinienne et husserlienne du temps reposent sur deux piliers qui sont, l'un, la *disjonction du temps subjectif et du temps objectif*, l'autre, le *privilège du présent*. Or ce sont ces deux piliers qu'ébranlent, par des voies différentes, les deux conceptions dont il nous faut dire maintenant quelques mots. Nous voulons parler des conceptions de Heidegger et de Paul Ricœur.

3) Temporalité « extatique » et être-pour-la-mort

A la question : qu'est-ce que le temps ? Heidegger répond en effet : « le hors de soi originaire en et pour soi-même »[6]. Cette définition apparaîtra sans doute bien énigmatique ! Elle ne fait pourtant qu'explicitier la manière dont l'homme existe. Si nous tentions, par impossible, de nous surprendre nous-mêmes au beau milieu de notre existence quotidienne, que trouverions-nous ? Dans ses remarques sur le « divertissement », Pascal avait répondu : « un être incapable de demeurer en repos dans une chambre ». Heidegger ne dit pas autre chose : happés par mille tâches, mille entreprises, mille occupations, nous nous tenons de prime abord et le plus souvent éloignés de nous. D'où son refus d'opposer, comme le fait saint Augustin, la vie intérieure de l'âme et l'ordre extérieur des choses. D'où aussi son entente particulière du mot « existence » : l'existence est une « extase » ; elle n'est qu'un mouvement pour sortir de soi. Quand les choses paraissent figées dans une nuit éternelle, elle a originairement la forme du *projet*.

D'où, enfin, la *priorité de l'avenir*. A l'avenir, en effet, convient la modalité du *possible*, c'est-à-dire la modalité même de l'*ouverture* qu'est le temps pris en général. Saint Augustin, certes, a raison : c'est au présent que nous attendons – comme c'est au présent que nous nous souvenons. Mais ce présent lui-même, d'où vient-il ? L'avenir est le véritable foyer de la temporalisation. Sans lui notre existence serait l'exécution d'un programme : elle ne serait pas l'aventure d'une liberté. On aurait tort, d'ailleurs, d'opposer un passé clos à un avenir ouvert. Ce passé clos, nous y reviendrons, est bien plutôt le signe de la maladie. Mais, si un passé peut être ouvert, c'est qu'un avenir d'abord a été ouvert. Et c'est parce qu'un avenir et un passé ont été ouverts qu'un présent, à son tour, peut être ouvert. Aussi faut-il parler non de la triple présence mais de la *triple extase* du temps.

La priorité de l'avenir va cependant de pair, pour Heidegger, avec celle d'un *temps fini*, c'est-à-dire intérieurement limité. Que trouvons-nous, en effet, dans l'avenir – que trouvons-nous au cœur du projet que nous sommes nous-mêmes ? Nous trouvons la *mort* entendue comme notre possibilité la plus certaine, la plus constante et la plus propre : la plus certaine puisqu'elle ne peut pas ne pas être réalisée ; la plus constante puisqu'elle peut l'être à tout moment ; la plus propre enfin car personne ne peut mourir à notre place. « J'existe », cela veut donc dire originairement « je suis mortel » ou, mieux, « je suis destiné à mourir ». La définition heideggérienne de l'homme comme un « être-pour-la-mort »[6] trouve ainsi sa justification. Elle signifie que la mort est pour nous l'ultime vérité du temps. Cette vérité nous est révélée non dans la confiance mais dans l'*angoisse*. Non qu'elle nous rende la vie

impossible : le divertissement, justement, le montre ; il commence en même temps que l'angoisse elle-même. Celle-ci est donc ordinairement refoulée comme telle ; elle constitue seulement le fond sur lequel se détachent nos états et nos conduites. Nous restons disponibles ainsi pour une infinité d'expériences dont la mort est l'horizon mais dont elle n'est qu'exceptionnellement le thème. Mais il s'ensuit que, du temps *commun* de la vie quotidienne – appelé « temps vulgaire » –, Heidegger distingue un *temps privé* qu'il tient pour le temps originaire.

La mort est-elle pourtant l'ultime vérité du temps ? C'est par cette question que l'on peut introduire la dernière des quatre conceptions qui peuvent éclairer, par contraste, le temps du souffrir.

4) Temps et récit

Dans le livre publié sous ce titre au milieu des années quatre-vingt, Paul Ricœur établit une relation interne entre *temps* et *récit*[7] ; et il tient cette relation pour aussi essentielle que celle qui unit, selon Heidegger, le temps et la mort. Non que le récit nous épargne la confrontation angoissée avec l'hypothèse de notre néant. Mais nous resterions, sans lui, fascinés par cette hypothèse. Il est donc la médiation privilégiée qui nous permet d'assumer un avenir qui, certes, suppose la mort, mais n'en reste pas captif.

La thèse de Ricœur est que « le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative »[7]. Aucun récit, en effet, ne se réduit au constat qu'une chose arrive, puis une autre, puis encore une autre... A l'intérieur de cette multiplicité, il introduit une unité que l'on peut comprendre comme l'unité d'une « intrigue ». L'intrigue organise les événements qui composent la narration. Au cours épisodique de leur succession, elle superpose l'ordre logique d'une « configuration ». Le récit réalise ainsi une *synthèse du temps*. D'une suite de moments quelconques, il fait une *histoire sensée*. Cette synthèse active doit être bien distinguée de la synthèse passive qui est l'objet de la description husserlienne et qui en constitue seulement la « préfiguration » muette.

L'intérêt d'une telle conception apparaîtra mieux lorsqu'on l'aura reliée à la problématique de l'identité personnelle. Car l'identité des personnes n'est pas, comme celle des choses, une identité substantielle : c'est une identité temporelle. Aussi est-elle constamment menacée de se perdre dans la succession d'états sans liens entre eux. On peut se demander alors comment elle peut s'assurer de sa propre permanence. La réponse tient dans

la notion d'*identité narrative*[8]. Cette notion lie, en effet, notre capacité d'être nous-mêmes, et celle de raconter une histoire dans laquelle nous puissions nous reconnaître.

Or le récit, d'une part, compose la permanence et le changement ; mais il est toujours, d'autre part, un récit à plusieurs voix. Il ne donnerait donc pas sens et unité au temps vécu par le sujet singulier, s'il ne l'insérait dans un temps partagé que l'on peut appeler aussi le temps du monde. Ainsi se trouve enjambée la frontière élevée par la tradition entre ces deux espèces de temps. Si je raconte : « Jeudi, à trois heures du matin, j'ai traversé à cloche-pied la place de l'Hôtel de Ville ; on m'a pris pour un ivrogne et j'ai terminé 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. Et que dire de tous les récits véridiques ou fictifs qui marquent explicitement notre appartenance à une famille, à une société, à une culture ou au genre humain !

Il faut songer moins, ici, à la ligne tracée depuis saint Augustin entre le temps psychique et le temps physique, qu'à celle que tire Heidegger entre le temps de l'angoisse et le temps commun de la vie quotidienne. Car la fin du récit ne signifie pas, pour chacun d'entre nous, la fin de sa vie, mais la fin de ce que les autres en diront et en feront. Et cette fin qui pourrait ne jamais finir est l'objet d'une anticipation aussi originaire et aussi constante que celle de la mort. Il nous faut évoquer ici l'histoire de Renaud, un enfant de onze ans hospitalisé au C.H.U. de Rennes pour une tumeur cérébrale. Un jour, il offre sa gourmette à la psychologue du service et lui demande, lorsqu'elle la portera, de laisser bien visibles les lettres qui forment son prénom. « Les gens », prévoit-il, « s'étonneront : tu t'appelles Nicole et non Renaud ». « Alors tu raconteras mon histoire, à chaque fois, toujours »[9]. « C'est au présent que je me souviens », écrit saint Augustin. Or Renaud dit non *je me souviens* mais *tu te souviendras* et *ils se souviendront*. Le récit donne donc à la mémoire un futur. Ce futur de la mémoire est, dans l'extrême détresse, l'ultime refuge des possibilités qui constituent l'existence personnelle. Encore ces possibilités ne sont-elles assumées par la première personne que pour être confiées à la deuxième personne.

Le temps raconté est bien, en ce sens, un temps partagé. C'est pourquoi il est peut-être aussi le seul temps où puisse se maintenir un être confronté continuellement, comme nous le sommes, à l'hypothèse de son propre néant.

Les ressources du récit ne peuvent masquer cependant les multiples altérations que la souffrance introduit dans la temporalité et qui en font d'abord la signification entièrement négative.

2. L'altération de la temporalité

Ce sont ces altérations que nous nous proposons de décrire dans la deuxième partie de cette étude. Nous nous référerons, pour cela, aux quatre conceptions que nous venons de présenter. Une formule, dans tous les cas, nous guidera, que nous empruntons au trésor de significations du langage ordinaire : « dans la souffrance, chaque instant dure une éternité ».

1) La déchronologisation du temps

Cette formule peut être opposée d'abord à la définition aristotélicienne du temps comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ». C'est peu dire, en effet, que la souffrance ignore le nombre : elle est l'épreuve d'une démesure qui abolit les différences que nous établissons ordinairement, en nous référant à la montre, entre une « durée brève » et une « durée longue ». Dans la souffrance, la durée la plus courte est identique à la durée la plus longue : le temps s'attarde sur son propre passage. Et l'instant se trouve déchu alors de la première des deux fonctions que lui attribue Aristote : celle de diviser le *continuum* temporel. 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. Aussi est-ce non à Dieu mais à l'homme qui souffre que saint Augustin aurait pu dire : « vos années ne vont ni ne viennent [...] ; elles demeurent toutes simultanément »[2]. La souffrance opère 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 déchronologise le temps, c'est parce qu'elle altère le sens du *présent* auquel nous nous référons implicitement pour distinguer entre « hier » « aujourd'hui » et « demain ». Or ces distinctions n'existent, selon Augustin, que parce que le présent, à peine éclos, devient passé et laisse place au futur – bref, parce qu'il implique sa propre négation. La souffrance ignore cette négation. C'est l'avènement d'un temps sans contradiction. Toutes les différences se trouvent réduites ainsi à l'identité d'un *présent absolu*. Et ce présent absolu est le lieu d'une évidence absolue :

l'évidence absolue que rien, désormais, ne peut arriver, qui ne serait pas la répétition de ce qui se trouve déjà donné en lui. 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.

Cette évidence n'est donc pas celle qui s'attache naturellement, selon Husserl, à notre vie dans le monde, et nous permet de nous y abandonner avec confiance. Bien plutôt *brise-t-elle cette confiance*. Elle affecte ainsi le jeu passif des rétentions et des protentions qui assurent la continuité du temps. Cette continuité, certes, est préservée, mais son sens est entièrement modifié. Elle devient *l'expérience toujours continuée de l'impossibilité de continuer ainsi*. Nous sommes tenté d'évoquer à ce propos un cas d'hébéphrénie analysé par Blankenburg dans son livre sur « la perte de l'évidence naturelle »[10]. On définit parfois cette maladie comme une schizophrénie pauci-symptomatique. Rien en effet ne la signale à l'attention du médecin, sinon l'impossibilité que constitue pour le patient *le simple fait de vivre*. C'est qu'il faut, pour vivre, s'abandonner à la vie. Or tout, pour ce dernier, est matière à réflexion. Le plus familier apparaît comme le plus étranger. La vie même a perdu son évidence. En ce sens, d'ailleurs, l'hébéphrénie n'est pas une exception : elle exhibe un trait commun à tous les modes du souffrir.

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 la priorité 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. La souffrance transite l'élan du projet ; elle suspend l'ouverture même du temps. Que dit Job assis sur son fumier ? « Le Seigneur a fermé de toutes part le sentier que je suivais et je ne puis plus passer »[11] – c'est-à-dire : je ne puis plus me dépasser ; je ne puis plus me projeter vers des possibilités dont la réalisation dépend de moi. La souffrance mélancolique, particulièrement, le montre. Nous avons à l'esprit, ce disant, l'histoire de Cécile Münch, une patiente de Binswanger. Celle-ci a perdu son mari lors d'un voyage en train dont elle avait eu l'initiative et elle ne peut plus depuis que répéter : « si je n'avais pas proposé ce voyage... » ; « si nous n'avions pas pris le train... »[12]. Le cercle de la plainte reflète alors celui dans lequel se meut son existence. Il sanctionne une inversion du sens de la

temporalisation : devenir, c'est revenir ; le temps tout entier reçoit la forme de l'Eternel Retour. D'où le sentiment qui domine sa personne : celui de quelque chose qui ne se terminera jamais. Il se nourrit des reproches qu'elle s'adresse et paraît caractériser au premier chef la douleur morale. Mais Freud l'associe également à la douleur physique[13] – distinguée alors du simple déplaisir. Dans tous les cas, le temps du souffrir est un temps sans échéances : il ne promet rien d'autre que la perpétuation de la souffrance.

C'est ce temps sans échéances qui distingue la *souffrance* de l'*angoisse*. « A Auschwitz », remarque Jean Améry, « nous n'avions pas peur de la mort » ; « des hommes mouraient partout mais la figure de la Mort avait disparu »[14]. Le pire alors change de sens. A la hantise de n'être plus succède la douleur d'être toujours. Calypso, restée seule sur son île après le départ d'Ulysse, souffre d'être immortelle.

Ce qui éloigne la souffrance de l'angoisse est ce qui la rapproche du *désespoir*. Kierkegaard l'a montré : nous désespérons moins de mourir que de ne pouvoir mourir[15]. En privant l'avenir de sa fonction constitutive, le désespoir vide la mort de sa signification définitive. La vie se montre, en lui, plus impossible que la mort. Mais pourquoi alors ne choisit-il pas toujours la mort ? Pourquoi ne se conclut-il pas toujours par le suicide ?

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

L'énigme augmente lorsque l'on remarque que certains événements restent réfractaires à la synthèse opérée par le récit, et menacent également l'identité de la personne et son appartenance à un monde commun.

Dans son livre, *Paroles suffoquées*, Sarah Kofman dit comment certains rescapés des camps de la mort n'avaient de cesse de raconter, raconter sans fin, « comme si seul un [récit] infini était à la mesure du dénuement infini »[16]. Mais un tel récit justement n'existe pas. C'est le sens de ce titre : « paroles suffoquées ».

Nombreuses, à vrai dire, sont les paroles suffoquées, et aussi nombreuses les situations où est mise en échec la puissance médiatrice du récit. La souffrance opère alors la disjonction du temps subjectif et du temps objectif. Et elle aggrave par là même notre incapacité à nous projeter vers l'avenir.

Nous citons Job, un peu plus haut : « le Seigneur a fermé de toutes parts le sentier que je suivais et je ne puis plus passer ». Or Job, cela dit, *se tait* sept jours et sept nuits – cela dit

donc il *demeure*, sans projet, dans un présent qui l'assure seulement que rien n'est plus possible.

Mais ici les questions renaissent et justifient le mot « énigme » que nous avons employé à l'instant : comment peut-il demeurer ainsi ? qu'attend-il encore ? Ne faut-il pas que quelque chose reste possible, alors même que tout est devenu « impossible » ? Ne faut-il pas, autrement dit, qu'une perspective reste ouverte dans le présent du souffrir, que n'annule pas l'effondrement du projet ?

3. Le temps du projet et le temps de l'espérance

Ces questions nous obligent à supposer que les bouleversements que la souffrance introduit dans notre expérience n'ont pas une signification entièrement négative et mettent au jour une temporalité plus profonde que la temporalité du projet. Le terme d'espérance, que nous avons employé en commençant, trouve ici sa justification. Il faut seulement, pour l'admettre, neutraliser son acception religieuse et lui rendre sa signification la plus générale et la plus originelle.

Nous avons choisi, pour ce faire, le cas le plus défavorable : celui de la *souffrance mélancolique*. On ne parle pas sans motif de la mélancolie comme de la forme achevée du désespoir. Le même motif a conduit certains psychiatres à voir en elle une « maladie du temps ». L'expression est d'Eugène Minkowski, à qui nous reviendrons dans un instant. C'est à autre psychiatre, Binswanger, que nous empruntons encore le cas qui nous servira de fil conducteur. Nous voulons parler du cas de Bruno Brandt. 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 attend quelques minutes, constate que son intention suicidaire n'est plus aussi pressante, remet ses bretelles et retourne à la clinique où il était suivi[12]. Dans son analyse, Binswanger remarque que quelque chose a, pour la première fois depuis longtemps, « réussi à captiver l'attention du malade » et lui a fourni un « point d'ancrage » qui lui a permis d'exister à nouveau. Ce n'est pas là toutefois la solution mais l'énoncé du problème. Car comment un tel ancrage a-t-il pu être trouvé ? Comment donc l'animal a-t-il pu jouer son rôle libérateur ? On doit supposer qu'il a fallu pour cela l'ouverture, à l'intérieur même du présent absolu de la souffrance, d'une *attente* incertaine et indéterminée : celle que quelque chose pourrait encore arriver, qui rendrait la vie à nouveau possible. On doit supposer encore que l'ouverture de l'attente est différente, par

essence, de l'ouverture du projet : elle ne dépend pas de notre aptitude à nous porter nous-mêmes au-devant de nous-mêmes.

Dans de belles analyses du *Temps vécu*, Minkowski oppose en ce sens l'*attente* à l'*activité*. La vie normale implique la « conjugaison de l'activité et de l'attente » mais, dans certaines situations, l'activité est suspendue et le sujet, impuissant, ne peut qu'attendre. Il en est ainsi dans la souffrance mélancolique : elle implique un « facteur d'arrêt »[17] qui met à nu le phénomène pur de l'attente. Ce que nous attendons ainsi, nous ne le savons pas nous-mêmes. C'est pourquoi nous dirons, si l'on nous interroge, que nous n'attendons rien. Mais cela ne signifie pas que nous n'attendons plus. « Dans l'attente », remarque Blanchot, « il y a toujours plus à attendre qu'il n'y a de choses attendues »[18]. Cette attente n'est donc pas celle d'un événement précis. Attente sans objet, elle maintient seulement le sujet dans l'expectative. C'est la possibilité qui nous est laissée, une fois suspendues toutes les autres possibilités, de demeurer indéfiniment dans un tel suspens. Elle s'oppose en ce sens au désir, tenu par Minkowski pour la « continuation » et l'« élargissement » de l'activité. L'épuisement du désir et l'impuissance où il nous laisse révèlent une puissance d'attendre qui semble, elle, ne pouvoir être épuisée.

Objectera-t-on que cette distinction est secondaire ? Prétendra-t-on que l'attente et le désir supposent également l'ouverture du projet ? Mais si, dans le projet, c'est nous qui allons à l'avenir, dans l'attente, au contraire, c'est l'avenir qui vient à nous. Nous restons passibles, dans l'attente, d'un possible dont la réalisation ne dépend pas de nous.

On ne définira pas autrement l'*espérance*, que Minkowski conçoit comme une « amplification » de l'attente et comme ce qui, en quelque sorte, la « tire en longueur »[17]. L'espérance, ainsi conçue, se distingue de toute foi positive : c'est la traduction, éventuellement inconsciente, d'une forme de la vie dans son ensemble. Aussi ignore-t-elle l'opposition commune de l'« espoir » et du « désespoir ». Elle est précisément ce qui reste lorsqu'il n'y a plus rien à espérer.

Ajouterait-on qu'espérer est toujours, en quelque façon, *espérer en l'autre* ? La plainte, par elle-même, en témoigne : la parole n'y survivrait pas à sa propre ruine, si elle ne confondait dans la même adresse un effort impuissant pour être soi, et l'attente de le pouvoir par la grâce d'un autre que soi.

La *grâce* n'est pas ici une catégorie religieuse : c'est un postulat de la conscience souffrante. Elle ne fait qu'un avec la grâce du temps[19].

Références :

- [1] Aristote. Aristote. Physique. Trad. fr. par Carteron H. Belles Lettres, Paris ; 1973.
- [2] Augustin saint. Confessions. Trad. fr. par Trabucco J. Garnier-Flammarion, Paris ; 1964.
- [3] Husserl E. Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Trad. fr. par Dussort H. PUF, Paris ; 1964.
- [4] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Gallimard, Paris ; 1945.
- [5] Husserl E. Logique formelle et logique transcendantale. Trad. fr. par S. Bachelard PUF, Paris ; 1957.
- [6] Heidegger M. Etre et temps. Trad. fr. Martineau E. Authentica, Paris ; 1985 : § 65.
- [7] Ricoeur P. Temps et récit. Seuil, Paris ; 1983 (tome 1), 1984 (tome 2), 1985 (tome 3).
- [8] Ricoeur P. Soi-même comme un autre. Seuil, Paris ; 1990 : études 5 et 6.
- [9] Porée N. « Peut-on dessiner rien ? ». Esquisses psychanalytiques 1992 ; 17 : 25-32.
- [10] Blankenburg W. La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques. Trad. fr. par Azorin J.M. et Tatossian Y. PUF, Paris ; 1991.
- [11] La Bible. Le Livre de Job : XIX, 8.
- [12] Binswanger L. Mélancolie et manie. Trad. fr. par Azorin J.M. et Tatossian A., PUF, Paris ; 1987.
- [13] Freud S. Inhibition, symptôme, angoisse. Trad. fr. par Tort M. PUF, Paris ; 1951 : addendum C.
- [14] Améry J. Par-delà le crime et le châtement. Actes Sud, Paris ; 1995 : 45.
- [15] Kierkegaard S. Traité du désespoir. Trad. fr. par Ferlov K. et Gateau J.J., Gallimard, Paris ; 1949.
- [16] Kofman S. Paroles suffoquées. Galilée, Paris ; 1987 : 16.
- [17] Minkowski E. Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques. L'Evolution psychiatrique, Paris ; 1933 ; rééd. PUF, Paris ; 1995 : 80.
- [18] Blanchot M. L'attente, l'oubli. Gallimard, Paris ; 1962 : 86.
- [19] Porée J. Souffrance et temps : esquisse phénoménologique. Revue philosophique de Louvain 1997 ; 95(1) : 103-123. La présente étude reprend quelques éléments de cet article.