

Intolérable tolérance

Paul Ricœur et les paradoxes de la souffrance

Serge Margel

Université de Neuchâtel

Résumé

Après avoir distingué la souffrance, toujours subjective, réflexive et narrative, de la douleur, toujours localisée dans le corps, Ricœur aborde la souffrance selon deux axes : d'un côté comme une altération du rapport à soi et du rapport à autrui, et de l'autre comme une diminution de la puissance d'agir. À partir de là, cette étude tentera de montrer que la souffrance est une question de pouvoir. Un être souffrant est un être vivant qui peut souffrir. Le sujet est un être qui peut souffrir ses souffrances, les tolérer, les supporter. Or, souffrir, c'est éprouver une diminution de son pouvoir d'agir et de penser. C'est perdre sa puissance, jusqu'à ne plus pouvoir souffrir ou tolérer ses souffrances.

Mots-clés : souffrance ; douleur ; puissance ; tolérance ; récit

Abstract

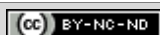
After distinguishing between suffering, which is always subjective, reflexive and narrative, and pain, which is always localized in the body, Ricoeur approaches suffering from two angles: on the one hand, as an alteration in the relationship to oneself and to others, and on the other, as a reduction in the power to act. On this basis, this study will attempt to show that suffering is a question of power. A suffering being is a living being who can suffer. The subject is a being who can suffer its suffering, tolerate it, endure it. To suffer is to experience a reduction in one's power to act and think. It means losing one's power, until one can no longer suffer or tolerate one's suffering.

Keywords: suffering ; pain ; power ; tolerance ; narrative

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 15, No 2 (2024), pp. 130-146

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2024.675

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Intolérable tolérance

Paul Ricœur et les paradoxes de la souffrance

Serge Margel

Université de Neuchâtel

« [...] la douleur en général est une langueur désagréable, dans laquelle consiste l'inconfort que l'âme reçoit du mal ou du défaut qui lui vient de tout ce qui peut l'obliger à se regarder comme privée de quelque bien qui lui est propre¹. »

La souffrance est une question de pouvoir, de puissance et de capacité. Un être souffrant est un être vivant qui peut souffrir. Le vivant, l'animal ou l'humain, est un être qui peut souffrir ses souffrances. On pourrait même aller jusqu'à dire que le vivant est un être dont l'existence consiste en ce pouvoir et dont la condition dépend de cette puissance. Or, souffrir, c'est aussi perdre ce pouvoir, c'est éprouver une diminution de son pouvoir d'agir et de penser. Souffrir, c'est perdre sa puissance, c'est devenir impuissant, jusqu'à ne plus pouvoir souffrir ses souffrances. Souffrir, en ce sens, c'est donc aussi ne plus pouvoir souffrir, jusqu'à rendre impossible son pouvoir d'agir, de penser et d'exister. S'interroger sur la souffrance revient donc à se demander de quel type d'expérience ce pouvoir ambivalent en est le nom. Paul Ricœur formule cette question, à sa manière, en distinguant radicalement la souffrance et la douleur. Certes, la souffrance n'est pas la douleur, mais la souffrance ne va jamais sans une certaine douleur. Ricœur pose une distinction forte, qu'il énonce comme un principe philosophique ou un « idéal-type² ». Afin de définir la souffrance, il faut la distinguer de la douleur, comme on distingue le subjectif de l'objectif, l'estimation de la mesure, ou comme on classe dans deux catégories différentes ce qui se qualifie par la réflexion et ce qui se quantifie par l'observation. Cette ligne de partage, qui s'impose, est en réalité problématique et contient une chaîne de concepts opposés qui ne se recourent pas toujours : la réflexion et la mesure, le sujet et l'objet, le psychique et le physique, l'âme et le corps³. Cette

¹ Louis de la Forge, « De la Douleur », *Traité de l'Esprit de l'Homme* (Amsterdam : Abraham Wolfgang, 1666).

² « C'est donc comme idéal-type que nous distinguons la douleur et la souffrance », Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Psychiatrie française*, vol. 23 (1992), 9-18. Une version numérique française, accompagnée d'une notice introductive par Samuel Lelièvre, est publiée ici : <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/3tcmb>. Dans cet article, je citerai la version reprise à l'identique dans *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, éd. Claire Marin et Natalie Zaccai-Reyners (Paris : PUF, 2013), 13-34, ici 15.

³ David Le Breton pense au contraire que la douleur est inséparable de la souffrance : « La douleur implique la souffrance. Il n'y a pas de peine physique qui n'entraîne un retentissement dans la relation de l'homme au monde. Même si elle touche seulement un fragment du corps, ne serait-ce qu'une dent cariée, elle ne se contente pas d'altérer la relation de l'homme à son corps, elle diffuse au-delà, elle imprègne les gestes, traverse les pensées : elle contamine la totalité du rapport au monde. L'homme souffre dans toute l'épaisseur de son être. Il ne se reconnaît plus et son entourage découvre avec

division de principe entre souffrance et douleur est une opposition classique, non seulement en psychiatrie et en médecine depuis l'Antiquité, mais aussi en philosophie, qu'elle soit morale, politique ou juridique. Elle pose la difficile question des critères de reconnaissance d'une expérience *sui generis* de la souffrance psychique⁴. Pour Ricœur, cette division joue d'abord et avant tout un rôle épistémologique ou heuristique, en ce qu'elle permet de comprendre en quoi consiste la souffrance :

« on s'accordera donc pour réserver le terme douleur à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement⁵. »

Ricœur parle avec raison d'un « chevauchement » de l'objectivité physique de la douleur et de la subjectivité psychique de la souffrance. Néanmoins, les critères distinctifs sont posés : la douleur implique des affects localisés dans le corps, dans les organes ou zones somatiques, que

surprise qu'il a cessé d'être lui-même. La douleur "ne donne plus goût à rien", arrachant l'homme à ses anciens usages et le contraignant à vivre à côté de soi sans pouvoir se rejoindre, dans une sorte de deuil de soi. La souffrance nomme cet élargissement de l'organe ou de la fonction à toute l'existence. La douleur n'est pas du corps mais du sujet. Elle n'est pas cantonnée à un organe ou à une fonction, elle est aussi morale. Le mal de dent n'est pas dans la dent, il est dans la vie, il altère toutes les activités de l'homme, même celles qu'il affectionne. Si la douleur restait paisiblement enfermée dans le corps, elle n'aurait guère d'incidence sur la vie quotidienne, elle est d'ailleurs impensable sous cette forme. Nécessairement elle déborde le corps. Elle est donc vécue comme une souffrance. Quand l'individu est percuté par la douleur, c'est la chair de sa relation au monde qui en pâtit. Mais si la souffrance est inhérente à la douleur elle est plus ou moins intense selon les circonstances. Un jeu de variations existe de l'une à l'autre. La souffrance est fonction du sens que revêt la douleur, elle est en proportion de la somme de violence subie » (David Le Breton, « Entre douleur et souffrance : approche anthropologique », *L'information psychiatrique*, vol. 85 [2009], 325). Voir Frédéric Worms, « Souffrant agissant et vivant », in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, 37.

⁴ « Se demander quel sens [écrit Jean-Bertrand Pontalis] il y a à parler, autrement que de façon vaguement imagée, de douleur psychique, ce n'est certainement pas passer en revue, dans toute leur variété d'origine et d'expression, les différentes formes de souffrances névrotique ou psychotique rencontrées en psychanalyse, que cette souffrance soit d'emblée éloquente ou qu'il faille le temps de la régression pour la faire sourdre. C'est tout au contraire, réfléchir sur la *spécificité* de la douleur. D'abord, qu'est-ce qui nous autorise à transposer au plan de l'expérience psychique un ensemble de sensations, un vécu, qui fait pour chacun si étroitement référence au corps, à une région corporelle, voire à un organe ("siège" de la douleur) ? Ensuite, qu'est-ce qui différencie la douleur des autres sensations et affects de déplaisir, en particulier de l'angoisse ? Peut-on simplement situer la douleur dans la gamme des affects pénibles, déplaisants – au bout de la chaîne – ou faut-il lui reconnaître une fonction prototypique, davantage : la valeur d'une expérience irréductible ? » (Jean-Bertrand Pontalis, « Sur la douleur [psychique] », in Jean-Bertrand Pontalis, *Entre le rêve et la douleur* [Paris : Gallimard, 1977], 255).

⁵ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 14. Ricœur reconnaît l'ambiguïté du concept de douleur pure : « Mais la douleur pure, purement physique, reste un cas limite, comme l'est peut-être la souffrance supposée purement psychique, laquelle va rarement sans quelque degré de somatisation. Ce chevauchement explique les hésitations du langage ordinaire : nous parlons de douleur à l'occasion de la perte d'un ami, mais nous déclarons souffrir d'un mal de dents » (*ibid.*, 14-15).

L'on peut observer, mesurer, tandis que la souffrance engage une réflexivité, ouvre au langage, au récit, aux relations avec soi-même ou avec autrui. Se concentrant sur la souffrance, Ricœur avance un argument de plus qui m'intéresse ici et que j'aimerais questionner. Cet argument est pathologique, en ce sens qu'il porte sur l'affect (*affectus*, *pathos*) ou, plus exactement, sur la perturbation de l'affect, selon la terminologie stoïcienne⁶, implicite dans le texte de Ricœur. La souffrance est une perturbation affective, un renversement, un bouleversement, un déséquilibre, voire une rupture, qui opère sur l'affect et dans l'affect. Ricœur décrit cette perturbation en la divisant selon deux axes. Le premier concerne le rapport soi-autrui et définit la souffrance comme une « altération du rapport à soi et du rapport à autrui ». Le second porte sur le rapport agir-pâtir et la souffrance, dans ce cas, « consiste dans la diminution de la puissance d'agir »⁷. En somme, la souffrance est une perturbation qui porte sur l'affect – tantôt l'altère ou la transforme, tantôt en diminue la puissance. Altérer, diminuer, sont des mots forts : altérer veut dire rendre autre, modifier, abîmer, détériorer, voire détruire, et diminuer indique clairement l'amoindrissement, la perte d'énergie, le manque de force, la réduction des capacités, jusqu'à l'épuisement ou l'impossibilité d'agir.

Insistons sur les termes et précisons les concepts. La souffrance concerne la dimension réflexive de l'affect, c'est-à-dire de tout ce qui relie le sujet à lui-même et aux autres, soit le langage⁸, la conscience, les relations intimes et sociales, etc. La souffrance est donc une perturbation des pouvoirs réflexifs qui tout à la fois porte sur l'affect et provienne de l'affect. Ricœur se réfère ici à

⁶ Pour Cicéron, toute passion affective constitue déjà elle-même une perturbation de l'équilibre psychique, à ce point que le mot français *passion* traduit souvent le terme latin *perturbatio* : « La définition que donne Zénon est donc que la passion (*perturbatio*) – il dit *pathos* – est un ébranlement de l'âme (*animi commotio*) opposé à la droite raison et contraire à la nature. Certains disent plus brièvement que la passion est un élan trop violent, et par trop violent ils entendent qui s'écarte par trop de l'équilibre naturel » (Cicéron, *Tusculanes*, IV, 11, éd. Georges Fohlen, trad. Jules Humbert [Paris : Les Belles Lettres, 1931], 59). Et plus loin : « De plus chaque passion (*perturbationibus partes*) se subdivisent en espèces qui se rattachent à une même catégorie : ainsi au chagrin se rattachent l'envie, la jalousie, la rivalité, la pitié, l'angoisse, l'affliction, l'abattement, la souffrance, la désolation, l'inquiétude, la peine, l'accablement, le désespoir et tout ce qui procède du même genre » (*ibid.*, IV, 16, 61-63). Voir François Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur* (Louvain : Peeters, 2004).

⁷ « Le premier [axe] [écrit Ricœur] est celui du rapport *soi-autrui* ; comment, dans ces signes, le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui. Le second axe est celui de l'*agir-pâtir*. Je m'explique : on peut adopter comme hypothèse de travail que la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d'agir. L'accent spinoziste de cette définition ne nous engage dans aucune allégeance philosophique exclusive. Elle met l'accent sur le fait que seuls des agissants peuvent être aussi des souffrants (il m'arrive souvent de dire : les hommes agissants et souffrants...), d'où l'axe agir-pâtir » (Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 15).

⁸ Depuis l'Antiquité, on aura souvent noté l'embarras du médecin devant le silence de la douleur, toujours indicible, éprouvée par le malade. Dans plusieurs textes sur les maladies et la douleur, Galien évoque l'importance du langage pour exprimer cette douleur, et en particulier du langage ordinaire. Il insiste également sur la nécessité de recourir à des comparaisons ou à des métaphores pour décrire ses différents types de douleur : elle nous « vrille la tête », nous « brûle l'estomac », nous « tord le ventre », elles sont comme « des coups de marteau qu'on nous assène », des « tenailles qui nous déchirent ». Ces expressions sont citées par Philippe Mudry, « Les voix de la douleur entre médecins et malades : le témoignage de l'Antiquité », *Pallas*, vol. 88 (2012), 17.

Spinoza, le grand penseur de l'affect⁹, pour dire que seul un être affectif, un être doué ou capable d'affect, peut souffrir. La capacité de l'affect est une condition de la souffrance : c'est à la fois une condition de possibilité, au sens où il n'y aura jamais de souffrance sans affect, ni d'être souffrant qui ne soit un être affectif, et une condition d'existence, en ceci que la vie même du sujet est déterminée par un état de souffrance, et en ce sens exister ou vivre, c'est souffrir – agir, c'est aussi pâtir. Il n'y a pas de disposition existentielle d'un être affectif qui n'implique une certaine souffrance, avec son type de perturbation et son degré d'intensité. Il n'y a pas de souffrance sans affect, mais la souffrance ne relève pas uniquement de l'affect, ni ne porte seulement sur l'affect. La souffrance concerne la réflexivité de l'affect, ou le pouvoir réflexif inhérent à l'affect. Dans la souffrance, ce pouvoir est perturbé, c'est-à-dire pour Ricœur à la fois altéré et diminué. La souffrance est donc une question de puissance, et surtout d'impuissance¹⁰ :

« Nous chercherons successivement les signes de cette diminution dans les registres de la parole, de l'action proprement dite, du récit, de l'estime de soi ; ceci, dans la mesure où l'on peut tenir ces registres pour des niveaux de la puissance et de l'impuissance. Comme on verra, l'axe de l'agir-pâtir recoupe perpendiculairement l'axe soi-autrui¹¹. »

⁹ « Par affect, écrit Spinoza, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aisée et empêchée – et en même temps les idées de ces affections » (Spinoza, *Éthique*, vol. III, déf. 3, in Spinoza, *Œuvres*, IV, éd. Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers, trad. Pierre-François Moreau [Paris : PUF, 2020], 245). On peut encore citer un autre passage important de Spinoza sur la douleur, parfois nommée tristesse : « C'est pourquoi nous voyons que l'âme peut subir passivement de grands changements et passer parfois à une plus grande, parfois à une moindre perfection, et ce sont ces passions qui nous expliquent de joie et de tristesse. C'est pourquoi par *joie* j'entendrai dans la suite la passion par laquelle l'âme passe à une plus grande perfection, et par *tristesse* la passion par laquelle elle passe à une perfection moindre. Plus encore : quand ils sont rapportés au corps et à l'âme en même temps, j'appelle l'affect de joie, *chatouillement* ou *allégresse* ; l'affect de tristesse, *douleur* ou *mélancolie*. Mais il faut remarquer que le chatouillement et la douleur se rapportent à l'homme quand une de ses parties est affectée plus que les autres ; alors que l'allégresse et la mélancolie s'y rapportent quand toutes ses parties sont affectées également » (*ibid.*, III, prop. 11, scolie, 259).

¹⁰ Il faut entendre ici la puissance au sens philosophique, définie par Aristote comme un pouvoir d'action, une force de transformation ou d'altération, propre au sujet qui contient cette puissance. Aristote conçoit la puissance comme « un principe de changement dans une autre chose ou dans la même en tant qu'autre » (Aristote, *Métaphysique*, 8, 1046a 11, intro. et trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin [Paris : Garnier-Flammarion, 2008], 296). Aristote poursuit sa définition en posant une distinction que Ricœur aurait pu à dessein utiliser pour développer son argumentation sur la souffrance comme diminution de la puissance. C'est la distinction entre la puissance active, inhérente au sujet lui-même, qui produit ou transforme quelque chose, et la puissance passive, qui affecte le sujet, qui le transforme ou l'altère.

¹¹ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 15-16. Cette impuissance du souffrir est une idée développée par Michel Henry : « L'impuissance du sentiment qui s'annonce dans le souffrir et en résulte est [...] l'impuissance du sentiment vis-à-vis de soi, son impuissance à rompre le lien qui l'attache à lui-même, le lien de l'identité où son contenu lui est donné comme ce qu'il est. L'impuissance du sentiment concerne sa structure interne, le souffrir en lui comme se souffrir soi-même, c'est une détermination eidétique » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, vol. II [Paris : PUF, 1963], 592).

Il faut souligner deux points. D'un côté, la notion de « signe », ou de sémiologie de la souffrance¹², et de l'autre la question du « registre » ou des différents types d'acte où se joue cette perturbation réflexive. À la différence d'une sémiologie de la douleur, physique, somatique, liée aux symptômes inscrits sur le corps, aux traces visibles, aux marques sensibles, que l'on peut repérer, décrire et mesurer, la sémiologie de la souffrance est liée à l'intensité de l'affect, ou plus exactement au quantum réflexif de l'affect, que seul le sujet souffrant peut exprimer et dont il peut témoigner. Aussi, le terme « douleur » – *dolor, dolere*, d'où vient le mot deuil –, se distingue-t-il du terme « souffrance » – *suffere*, de *sub-*, sous, et de *fero*, je porte, je tiens – lequel indique clairement une endurance, une patience, une tolérance, voire une résignation – devant le mal ou la douleur¹³. Souffrir suppose toujours l'action de supporter une douleur, de tolérer une violence ou de la rendre « acceptable », voire de soutenir un délai, comme une lettre laissée en souffrance, attendue par son destinataire. En ce sens, souffrir porte bel et bien sur le travail réflexif ou sur l'opération psychique par laquelle le sujet se dispose lui-même devant ce qui lui arrive – de mauvais ou de douloureux. Souffrir, c'est supporter, accepter ou tolérer, c'est-à-dire endurer malgré tout, dira Ricœur¹⁴. Souffrir, c'est engager un mouvement réflexif ou une flexion intérieure par laquelle le sujet affecté

¹² Ricœur parle d'une sémiologie du souffrir : « Je commence par l'impuissance à dire, parce que, comme il l'a été souligné dès le début de la sémiologie du souffrir, alors que la douleur a son lieu dans le corps entier, le souffrir se somatise de façon élective au niveau de la mimique et plus particulièrement dans l'espace du visage ; ainsi son expression se replie-t-elle sur le cri et les larmes. Une déchirure s'ouvre entre le vouloir dire et l'impuissance à dire » (*ibid.*, 20). Ricœur postule que la clinique et la phénoménologie se croisent dans la sémiologie du souffrir : « Ma présupposition est que la clinique et la phénoménologie se recroisent dans la sémiologie, dans l'intelligence des signes du souffrir. La première instruit la seconde par sa compétence, la seconde instruit la première par la compréhension du souffrir qui paraît sous-jacente à la relation thérapeutique elle-même » (*ibid.*, 13-14).

¹³ On peut renvoyer au texte de Piroška Zombory-Nagy, David El Kenz, Matthias Grässlin et Véronique Frandon, dont je cite un passage : « Deux mots, qui ne sont pourtant pas synonymes, renvoient l'un à l'autre : *douleur* et *souffrance* ; substantifs dont le premier, s'il se fait verbe, a besoin du second : *éprouver une douleur* se dit *souffrir* (le verbe latin formé sur *dolor, dolere*, s'est perdu depuis le Moyen Âge [se douloir]). Mais souffrir suppose "supporter", "tolérer", ou même "soutenir un délai", une durée (par exemple : lettre en souffrance) ; l'accent ne porte pas sur le mal lui-même, mais sur le fait qu'on l'accepte, qu'on adopte une attitude (plus ou moins consciente) face à la douleur subie. Si, de façon générale, la douleur se rapporte à une sensation immédiate, la notion de souffrance comporte une dimension réflexive supplémentaire. Cette réflexivité que nous attribuons à la souffrance rend possible la représentation de la douleur, acte qui naît de la *flexion*, du *repliement du sujet sur soi* ; c'est cette réflexivité seule qui nous permet de saisir quelque chose d'une douleur éprouvée, ce que le patient ressent comme sa propre souffrance. Alors que la consternation de la douleur est serrée en étau entre le silence et les cris, la souffrance peut s'exprimer en formes articulées » (Piroška Zombory-Nagy, David El Kenz, Matthias Grässlin et Véronique Frandon, « Pour une histoire de la souffrance : expressions, représentations, usages », *Médiévales*, vol. 27 [1994], 6).

¹⁴ « On retrouve pour finir le sens premier du souffrir, à savoir endurer, c'est-à-dire persévérer dans le désir d'être et l'effort pour exister *en dépit de...* C'est ce "en dépit de..." qui dessine la dernière frontière entre la douleur et la souffrance, lors même qu'elles habitent le même corps » (Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 33). Ricœur parle aussi de l'endurance à la souffrance comme force de la volonté, dans Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol. I : *Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier Montaigne, 1988), 104.

peut adopter une attitude appropriée lui permettant de supporter ce qui l'affecte, de surmonter la douleur ou de vivre à la mesure de sa propre vulnérabilité.

La souffrance n'est pas la douleur, non pas seulement au sens où elle relève du sujet et la douleur de l'objet, mais en ceci surtout que la souffrance est elle-même déjà la « réponse » que le sujet se donne à lui-même devant la douleur qui l'affecte¹⁵. Cette réponse du sujet est un signe qui contient son degré d'intensité ou d'efficacité. C'est aussi un signe qui révèle sa vulnérabilité et manifeste sa capacité à reconstruire de nouvelles conditions d'existence, une nouvelle manière d'être, une autre façon de se rapporter à soi-même, d'entrer en relation avec autrui, malgré tout ce qui en diminue la puissance. La souffrance est le signe réflexif d'une réponse que l'on peut estimer à son pouvoir de réaction et qualifier en fonction des effets qu'elle produit – sur le sujet lui-même, dans son rapport à soi et à autrui. Des stoïciens aux philosophes contemporains, on aura dit du *pathos* qu'il produit sur le sujet affecté une forme de retrait, tantôt un repli sur soi, un enfermement intérieur, tantôt une rétraction organique, une contraction musculaire¹⁶. Les stoïciens, comme Cicéron, précisent un argument de taille, et Ricœur le conforme à sa manière. Ce repli sur soi du sujet affecté contient non seulement une réflexion, ou un travail psychique, souvent conscient, qui permet de supporter l'épreuve, mais aussi une opinion qui estime la douleur, son type et son intensité, ou un jugement que le sujet parfois retourne sur lui-même et par lequel il se condamne¹⁷ :

« Les médecins qui ont eu affaire à des victimes de la torture nous le disent : en faisant souffrir, le bourreau vise au-delà de la mort de l'autre, son humiliation, par le canal du jugement de condamnation que la victime est poussée à exercer à l'encontre d'elle-même ; ces mêmes médecins nous parlent de la honte qui colle, si l'on peut dire, à l'âme de ces humiliés¹⁸. »

Ce dont parlent les médecins en termes de jugement, les stoïciens l'avaient nommé « assentiment » ou « consentement »¹⁹, comme une proposition qui acquiesce et justifie la situation de trouble dans laquelle se trouve le sujet affecté, et qui peut mener à une véritable condamnation de soi. L'état de souffrance éprouvée par le sujet est donc un mouvement réflexif qui produit un jugement ou qui estime et évalue par justification – explication ou compréhension – une situation de trouble affectif ou un degré de vulnérabilité. Selon les stoïciens, pour lutter contre ce jugement

¹⁵ Voir Claire Marin, « Le visage de la souffrance », in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, 54.

¹⁶ Parmi les critères qui qualifient une douleur, Galien parle d'une « sensation qui resserre, qui contracte ou qui oppresse » (éd. Kühn, VIII, 94K). Cf. Philippe Mudry, « Les voix de la douleur entre médecins et malades : le témoignage de l'Antiquité », *Pallas*, vol. 88 (2012), 15-26.

¹⁷ Cicéron cite un personnage de Térence, qui se présente comme un « bourreau de soi-même », puis il commente : « Il considère qu'il serait digne de tous les maux, s'il ne se rendait pas malheureux. Tu vois que le mal relève de l'opinion et non de la nature. Et que dire des cas où le fait douloureux lui-même empêche le chagrin de se manifester ? » (Cicéron, *Tusculanes*, III, 65, 39).

¹⁸ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 24-25.

¹⁹ « La colère, écrit Sénèque, ne doit pas seulement se mettre en mouvement, mais aussi avoir libre cours, car c'est une impulsion ; or jamais une impulsion n'existe sans le consentement de l'esprit (*numquam autem impetus sine assensu mentis est*) et il n'est pas possible qu'on discute de la vengeance et du châtement à l'insu de l'esprit » (Sénèque, *De la colère*, II, 3, 4, éd. et trad. Abel Bourguery [Paris : Les Belles Lettres, 1922], 30. Traduction légèrement modifiée.

qui enfonce le sujet dans son trouble, qui l'enferme dans sa souffrance, qui le réduit à sa douleur, il faut poser un contre-jugement, élaborer un contre-argument, qui désapprouve ou nie cette situation – et se dire, par exemple, « ce n'est pas grave », « ça ira mieux », et pour d'autres sujets, « c'est pire encore », etc.²⁰ C'est la longue et belle tradition des récits de consolation, avec son cadre narratif, sa rhétorique propre et ses personnages assignés. C'est également la question difficile entre l'estimation d'un trouble et l'estime de soi²¹. C'est le passage très nuancé de l'estimation à l'estime, du jugement d'un état de douleur au jugement de soi, qui explique et justifie cet état comme un effet causé par le sujet lui-même, qui en devient *de facto* responsable. Le sujet ne doit plus seulement répondre à cette douleur, mais doit surtout répondre de cette douleur. C'est lui qui doit payer de sa souffrance, et vivre ainsi cette souffrance comme une punition qu'il a bien méritée²².

Ricœur avance deux notions que je voudrai préciser : la question du récit ou de la narration et la diminution de la puissance d'agir. Là où la tradition parle de jugement, d'estimation, Ricœur évoque la question du langage et surtout de la narration et du récit – de soi : « On recroise ici ce qui a été dit plus haut sur la difficulté à dire, à raconter, à intégrer ces épisodes de violence subie à une histoire acceptable²³ ». Le mot fort ici est « acceptable », dont on a vu plus haut qu'il pouvait se confondre avec la souffrance, ou la capacité de supporter un mal ou à tolérer une douleur. Souffrir, en ce sens, c'est toujours rendre une situation acceptable, mais au moyen d'un récit, d'une construction narrative, une réflexion discursive, qui porte sur soi, ou plus exactement qui réinscrit la douleur dans un récit de vie, ou qui intègre ces épisodes de violence dans une histoire personnelle. Est ressenti comme acceptable, ce que je peux souffrir, autrement dit ce que je *peux* narrativement réintégrer à ma propre histoire. Cette capacité de réintégration narrative, de réappropriation de soi, de recomposition d'un nouveau corps affectif, d'un nouveau champ de relations, à soi, aux autres et au monde, est directement lié au pouvoir de souffrir. D'un côté, cette capacité permet de souffrir, de supporter, d'accepter, de s'estimer, fût-ce en se condamnant soi-

²⁰ « Voici donc les devoirs du consolateur, écrit Cicéron : supprimer radicalement le chagrin, ou le calmer, ou le diminuer le plus possible, ou le refouler et l'empêcher de s'étendre, ou lui trouver des dérivatifs. Il y a des gens qui réduisent ces devoirs à un seul : montrer que ce qu'on croit un mal n'en est pas un – c'est l'avis de Cléanthe – ou que ce n'est pas un grand mal, ainsi que le font les Péripatéticiens. Pour d'autres, il faut détacher l'esprit de la vision des maux en évoquant celle des biens, comme le fait Épicure. Pour d'autres encore [les Cyrénaïques par exemple], il suffit de montrer qu'il n'est rien arrivé d'imprévisible. Quant à Chrysippe, l'essentiel pour lui, en fait de consolation, est de bannir ce préjugé qu'on s'acquitte en se chagrinant d'un devoir légitime et auquel on est tenu » (Cicéron, *Tusculanes*, III, 75-76, 44-45).

²¹ Voir encore Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).

²² Ricœur compare les punitions, tragiques et cliniques : « le droit, apprend-on dans la tragédie d'Oreste, n'avance que quand la Cité dépouille les individus de leur prétention à prendre sur eux-mêmes l'exercice de la punition ; la vengeance est alors une réappropriation de la punition par les individus, comme si ceux-ci étaient les maîtres de la réparation à soi-même. bien entendu, la clinique rencontre des figures plus inquiétantes, voire plus terrifiantes, de tels justiciers devenus persécuteurs-persécutés » (Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 29).

²³ *Ibid.*, 25.

même²⁴. D'un autre côté, cette capacité est en même temps réduite par la souffrance, diminuée par son pouvoir d'altération, qui peut aller jusqu'à l'épuisement ou l'impossibilité d'émettre un jugement et de réintégrer la violence dans l'histoire d'une vie.

Ricœur cite le psychiatre Jean-Jacques Kress, qui parle lui-même de dissociation – psychique –, aux limites de l'humanité : « puisqu'il existe des humains qui ne sont plus des personnes pour souffrir leur souffrance, sont-ils encore des humains ?²⁵ ». Un humain qui ne peut plus souffrir ses souffrances, est-il encore humain ? La souffrance est-elle le propre de l'homme, constitue-t-elle un attribut spécifique qui ne se partagerait avec aucune autre espèce animale ? Un humain qui ne peut plus souffrir ses souffrances est-il un animal, est-il devenu comme un animal ? Je ne vais répondre à cette question difficile d'un anthropocentrisme de la souffrance²⁶, mais j'aimerais plutôt l'aggraver en la rapportant à l'hypothèse spinoziste de Ricœur sur la souffrance comme diminution du pouvoir d'agir. La souffrance est un état paradoxal, en ce sens qu'elle peut ruiner intégralement ce qu'elle permet de produire. À force de souffrir, je ne peux plus souffrir ma souffrance. Ce qui veut dire que plus je souffre effectivement et moins je peux souffrir mes souffrances. En ce sens, je me déshumanise par cela même qui fait de moi un humain, un être humain souffrant capable de s'estimer soi-même²⁷. La souffrance pourrait donc nous faire « sortir » de la souffrance, nous en priver, en nous privant de nous-mêmes. Ricœur poursuit sa citation de

²⁴ « On atteint, il est vrai, un point limite lorsqu'il n'y a même plus de place pour la condamnation de soi » (*id.*).

²⁵ *Id.*

²⁶ La question d'une souffrance animale aura été posée, en modernité, au moins depuis Jeremy Bentham. Cette question est justement posée en termes de pouvoir : *l'animal peut-il souffrir ?* « Il fut un temps, écrit Bentham, et j'ai le regret de constater qu'en de nombreux endroits c'est toujours le cas, où la plus grande partie de notre espèce, à laquelle on donnait le nom d'esclaves, était traitée par la loi exactement sur le même plan que le sont encore les races d'animaux inférieurs, en Angleterre par exemple. Le jour arrivera peut-être où le reste de la création animale acquerra les droits que seule une main tyrannique a pu leur retirer. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'était pas une raison pour abandonner un homme au caprice de ses persécuteurs sans lui laisser aucun recours. Peut-être admettra-t-on un jour que le nombre de pattes, la pilosité ou la terminaison de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sentant à ce même sort. Quel autre critère doit permettre d'établir une distinction tranchée ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de parler ? Mais un cheval ou un chien adulte est un être incomparablement plus rationnel qu'un nourrisson âgé d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois – il a aussi plus de conversation. Mais à supposer qu'il n'en soit pas ainsi, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas : "peuvent-ils raisonner ?", ni "peuvent-ils parler ?", mais "peuvent-ils souffrir ?" » (Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. coll. Centre Bentham [Paris : Vrin, 2011 [1789]], 324).

²⁷ Jacques Derrida revient sur cette idée d'un pouvoir souffrir, que les humaines pourraient ou non partager avec les animaux : « Pouvoir souffrir n'est plus un pouvoir, c'est une possibilité sans pouvoir, une possibilité de l'impossible. Là se loge, comme la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux, la mortalité qui appartient à la finitude même de la vie, à l'expérience de la compassion, à la possibilité de partager la possibilité de cet im-pouvoir, la possibilité de cette impossibilité, l'angoisse de cette vulnérabilité et la vulnérabilité de cette angoisse » (Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* [Paris : Galilée, 2006], 49). Entre autres textes, sur cette question, on pourra lire encore Jacques Derrida, *La Bête et le Souverain*, vol. II : 2002-2003 (Paris : Galilée, 2010), 339.

Kress : « On semble ici être sorti de la sphère où il peut y avoir estime ou mésestime, par passage à la limite de l'impuissance à s'estimer soi-même²⁸ ».

Ricœur semble suivre ici sans réserve les affirmations de Kress sur les conditions anthropologiques d'une humanité digne de ce nom. Le philosophe suit le psychiatre, lorsque ce dernier établit son argumentation pour définir le propre de l'homme par son aptitude à souffrir :

« On peut parler ici d'un mouvement de réflexion allant de l'estime de quelque chose à l'estime de soi (je rejoins ici Jean-Jacques Kress parlant "de la personne humaine en tant qu'il lui est reconnu ce qui lui est le plus propre ; sa dignité". Et il ajoute : "l'aptitude à la souffrance fait partie intégrante de cette dignité". Plus loin, il évoque encore "le sujet, sa dignité et sa souffrance")²⁹. »

On a vu plus haut la place et la fonction du mouvement réflexif entre la capacité d'estimer quelque chose, une douleur, une tristesse et la capacité de s'estimer soi-même ou d'intégrer cette douleur dans un récit de vie. Pour Kress comme pour Ricœur, ce rapport réflexif entre ces deux capacités d'estimer – quelque chose et soi-même – constitue « l'aptitude à la souffrance », ou le pouvoir de souffrir ses souffrances, et représente la dignité de l'homme, sa finalité, au sens kantien du terme³⁰. Selon cet anthropocentrisme, l'animal non humain peut lui aussi « souffrir », mais ce dont il n'est pas capable, c'est de souffrir ses souffrances. Dépourvu de tout pouvoir de réflexion psychique, croit-on, et donc de dignité, dit-on – en ce sens, il n'y aurait pas de dignité animale –, l'animal non humain ne peut pas réfléchir sur sa propre souffrance. Il peut certes estimer sa souffrance, en identifier la douleur, en éprouver l'intensité, la localiser sur son corps, mais il ne peut inscrire cette estimation dans une estimation de soi, ou l'intégrer dans un récit de vie. À ce point qu'on peut se demander si, pour Ricœur, l'animal non humain n'est finalement pas dépourvu de souffrance. Incapable de souffrir ses souffrances, un tel animal n'aurait pas cette puissance d'agir sur sa souffrance. Il ne pourrait qu'éprouver de la douleur, physique, somatique, liée « à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier³¹ ».

Cet anthropocentrisme de la souffrance nous permet d'insister sur un seuil ou une limite de la souffrance. Dans certaines situations de souffrance, en effet, l'humain peut perdre son

²⁸ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 25. « Car, après tout, quand la mésestime de soi est poussée jusqu'à cet extrême, elle ne fait que ratifier la vision que le bourreau a de l'humanité. Quel est en effet le but poursuivi par le bourreau à travers la torture ? Les médecins qui ont eu affaire à des victimes de la torture nous le disent : en faisant souffrir, le bourreau vise au-delà de la mort de l'autre, son humiliation, par le canal du jugement de condamnation que la victime est poussée à exercer à l'encontre d'elle-même ; ces mêmes médecins nous parlent de la honte qui colle, si l'on peut dire, à l'âme de ces humiliés » (*ibid.*, 24-25).

²⁹ *Ibid.*, 23-24.

³⁰ La dignité, pour Kant, consiste à considérer l'homme comme une fin, et non comme un moyen : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen » (Emmanuel Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renault [Paris : Flammarion, 1994], 108).

³¹ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 14.

aptitude à souffrir. Dans ce cas, il perd sa dignité, ce qui en fait un homme à proprement parler, et devient comme un animal. Il ne ressent plus que des douleurs localisées dans son corps. C'est le paradoxe de la souffrance. Mon aptitude à souffrir, ou ce qui rend possible ma souffrance, est cela même qui peut rendre ma souffrance impossible. Ce qui me rend proprement humain est cela même qui peut me réduire à l'état d'animal. On pourrait longuement décliner ce paradoxe « pathologique ». On peut aussi le développer en reprenant les arguments de Ricœur sur la souffrance comme diminution du pouvoir d'agir, qu'il déploie sous quatre formes principales : le dire, le faire, le raconter et l'estimation de soi. Insistons sur la troisième forme : « les atteintes portées à la *fonction du récit* dans la constitution de l'identité personnelle³² ». À vrai dire, cette forme narrative constitue le noyau pathologique de l'impuissance d'agir. Elle condense et recoupe à elle seule, le dire, le faire et l'estime de soi. Dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*³³, Ricœur a décrit l'idée suivante, qu'il rappelle ici mais au sujet de la souffrance :

« Une vie, c'est l'histoire de cette vie, en quête de narration. Se comprendre soi-même, c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables, surtout acceptables³⁴. »

Entendons ici par vie humaine, une vie digne de ce nom, capable de se raconter à soi-même et de raconter sur soi-même des histoires acceptables. À nouveau le mot acceptable, que l'on peut ici rapporter à supportable, tolérable, ou à ce dont on est capable de souffrir. Ricœur poursuit et avance un nouvel argument, qui lie maintenant le récit et le temps – reprenant cette fois les

³² *Ibid.*, 21.

³³ « Mais la phénoménologie de la passivité, écrit Ricœur, ne dépasse pas le stade implicite où nous l'avons plusieurs fois évoqué que lorsque, dans ce phénomène global d'ancrage, on souligne un trait marquant que nos analyses antérieures n'ont pas assez pris en compte, à savoir la *souffrance*. Le subir, le pâtir, est en quelque sorte révélé selon son intégrale dimension passive lorsqu'il devient un souffrir. On n'a certes jamais cessé, tout au long de ces études, de parler de l'homme agissant et souffrant. On a même mis plusieurs fois sur la voie de cette corrélation originaire entre agir et souffrir. Ainsi, traitant de l'identité narrative, on a observé que c'est la vertu du récit de conjindre agents et patients dans l'enchevêtrement de multiples histoires de vie. Mais il faudrait aller plus loin et prendre en compte des formes plus dissimulées du souffrir : l'incapacité de raconter, le refus de raconter, l'insistance de l'inénarrable, phénomènes qui vont bien au-delà de la péripétie, toujours récupérable au bénéfice du sens par la stratégie de mise en intrigue. Discutant, dans une étude antérieure, de la place de la Règle d'Or en éthique, on a pris la mesure de la dissymétrie fondamentale, inhérente à l'interaction, résultant du fait qu'un agent, en exerçant un pouvoir-*sur* un autre, traite celui-ci comme le patient de son action. Mais il faudrait, ici encore, aller plus loin, jusqu'aux formes de mésestime de soi et de détestation d'autrui, où la souffrance excède la douleur physique. Avec la diminution du pouvoir d'agir, ressentie comme une diminution de l'effort pour *exister*, commence le règne proprement dit de la souffrance. La plupart de ces souffrances sont infligées à l'homme par l'homme. Elles font que la part la plus importante du mal dans le monde résulte de la violence exercée entre les hommes. Ici, la passivité ressortissant à la méta-catégorie du corps propre recoupe la passivité ressortissant à celle d'autrui : la passivité du souffrir soi-même devient indiscernable de la passivité de l'être-victime de l'autre que soi. La victimisation apparaît alors comme l'envers de la passivité qui endeuille la "gloire" de l'action » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 370-371).

³⁴ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 21-22.

réflexions développées dans *Temps et récits*³⁵ : « Les désastres du raconter s'étalent sur l'axe soi-même. La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême, d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant³⁶ ». Cette proposition contient deux hypothèses. La première porte sur un certain désastre de la souffrance. Là où Kress parlait d'une dissociation – psychique –, Ricœur parlera d'une rupture – narrative. Le fil narratif, l'enchaînement du récit se rompt, c'est-à-dire que le pouvoir réflexif du langage ne parvient plus à relier les événements, où justement à réinscrire des épisodes de violence dans un récit de vie. Ce qui aura été violé, déchiré, finalement restera localisé dans le corps, figé dans les organes, marqué dans la chair, enfoui sous la peau – comme pour l'animal. La seconde hypothèse concerne la temporalité de la souffrance. Cette rupture narrative se produit à la suite d'une perturbation affective ou d'un trouble « existentiel » particulier, que Ricœur décrit en deux points : « une concentration extrême » et « une focalisation ponctuelle sur l'instant ». Cette situation produit non la souffrance comme telle mais la rupture du pouvoir de raconter cette souffrance ou ce qui revient au même l'incapacité d'en supporter la douleur.

Concentration extrême et focalisation sur l'instant. Deux énoncés en un seul pour dire la rupture narrative ou pour en expliquer la cause. La souffrance est parfois si grande et son degré si intense qu'elle se concentre, ou s'accroche à un seul point du temps, comme fixée sur l'instant. Ce qui ne veut pas dire que la souffrance ne dure qu'un instant, mais que la durée de la souffrance devient indéterminée ou interminable du fait de s'être figée sur un seul instant, visée sur un seul point du temps. Ricœur se réfère ici aux *Confessions* d'Augustin, pour distinguer l'instant du présent, lequel est toujours articulé au passé (c'est la mémoire ou le présent du passé) et au futur (c'est l'attente ou le présent du futur)³⁷ : « l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée³⁸ ». On peut encore mentionner Emmanuel Levinas comme autre source importante de Ricœur, mais qu'il ne cite pas ici. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas développe un chapitre tout entier sur « La souffrance et la mort », où il inscrit la souffrance et la douleur dans le drame existentiel de l'instant. Or, à l'inverse de Ricœur, Levinas distingue douleur morale et souffrance physique :

« Alors que dans la douleur morale on peut conserver une attitude de dignité et de componction et par conséquent déjà se libérer, la souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de sa souffrance. Et ce n'est pas définir la souffrance par la souffrance, mais insister sur l'implication *sui generis* qui en constitue l'essence. Il y a dans la souffrance une absence de

³⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. 3 : *Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1985), 435 sq.

³⁶ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 22.

³⁷ *Id.*

³⁸ *Id.*

tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer³⁹. »

Il faudrait prendre le temps de comparer, chez Levinas et Ricœur, cette inversion des valeurs entre douleur morale et souffrance physique. Je réduirai mon propos à la seule occurrence temporelle. Ricœur serait d'accord avec Levinas lorsque ce dernier affirme que la souffrance « est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence⁴⁰ ». Levinas dramatise cette situation, en avançant deux arguments que l'on peut rapporter aux hypothèses de Ricœur sur le temps. Le premier concerne le contenu de la souffrance, dont Levinas dit qu'il « se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance⁴¹ ». C'est la confirmation des paradoxes de la souffrance, énoncés ici du point de vue d'une dramaturgie de l'instant. À cet instant infini, je souffre de ne pouvoir me détacher de ma souffrance. Le second argument porte sur « l'essence » de la souffrance, ou sa définition : « Il y a dans la souffrance, dit Levinas, une absence de tout refuge ». En d'autres termes, être souffrant revient à s'exposer à l'impossibilité de « fuir », à l'incapacité de « reculer ». Dans son essence, la souffrance est sans issue, sans voie de sortie, sans dehors. Pour Levinas, la souffrance est toujours un instant infini dépourvu de temporalité, sans présent, donc sans passé ni futur, sans mémoire ni attente. La souffrance est sans altérité, sans possibilité de se transformer, de se modifier, de se réduire, de diminuer, voire de disparaître. Être souffrant, dirait encore Levinas, c'est être pris en « otage » par son propre corps, emprisonné dans le seul instant d'une douleur sans lumière ni appel⁴².

L'instant n'a pas l'épaisseur ni la distance intérieure du présent, toujours lié au passé et au futur. D'un côté, l'instant est arraché au temps et, de l'autre, il rompt le temps. Le pur instant n'existe pas, il est inconsistant, évanescent. On ne peut pas percevoir cet instant ni vivre dans le seul et pur instant. Vivre, c'est vivre dans le temps, passer au travers du temps, traverser le passé, le présent et l'avenir. L'instant, en ce sens, est invivable, imperceptible, inénarrable. L'instant comme tel, pur et absolu, n'a aucune réalité, sauf à être justement « arraché » au temps, comme on arrache violemment un membre du corps, sépare une personne de ses proches, efface un moment de l'histoire. L'instant représente toujours et déjà une certaine violence, un état de destruction qui

³⁹ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris : PUF, 1979 [1946-1947]), 55. « Toute l'acuité de la souffrance, écrit encore Levinas, tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même ; elle tient au détachement à l'égard de toute source vive » (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* [La Haye : Martinus Nijhoff, 1971], 215).

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ *Id.*

⁴² « Mais il y a dans la souffrance, écrit Levinas, en même temps que l'appel à un néant impossible, la proximité de la mort. Il n'y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort. La douleur en elle-même comporte comme un paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au-delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance. La structure de la douleur, se prolonge encore, mais jusqu'à un inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumière, c'est-à-dire qui est réfractaire à cette intimité de soi à moi à laquelle retournent toutes nos expériences » (Levinas, *Le temps et l'autre*, 56).

n'existe que dans l'état de souffrance ou qui définit la temporalité spécifique de la souffrance. Le temps de la souffrance est un temps de détresse dépourvu de temporalité, sans épaisseur ni durée, sans consistance existentielle, sans possibilité de se retourner sur le passé, sans pouvoir d'évocation d'une mémoire ni de projection sur l'avenir, donc sans espoir ni attente. D'où cette « rupture de la durée », dont parle Ricœur, pour expliquer l'impossibilité de raconter sa souffrance. L'instant de la souffrance constitue à lui seul le paradoxe de la souffrance. En s'arrachant au temps, en interrompant le temps, la souffrance produit elle-même l'état extrême dans lequel elle se trouve.

Ricœur interprète cet état « extrême » de fixation ou de paralysie par l'argument des potentialités. La souffrance est une diminution de mon pouvoir d'agir, jusqu'à l'épuisement total, l'impossibilité de réagir, de résister, de contourner l'obstacle, de surmonter la violence – qui peut aussi parfois me faire crier à l'injustice, qu'il s'agisse d'une violence sans raison ni justification possible, ou d'un excès de violence, comme à l'ordinaire, ou encore d'une métaphysique du mal, comme chez Gottfried Wilhelm Leibniz, voire d'une volonté divine, comme dans l'histoire des souffrances de Job⁴³. Dans un cas comme dans l'autre, je ne peux plus parler, je ne peux plus raconter, ni plus rien me raconter. Je ne peux plus m'estimer moi-même. La souffrance rend impuissant – à supporter la douleur, à souffrir ses souffrances ou accepter sa vulnérabilité. Aussi, définir la souffrance dans son paradoxe revient à en penser « l'essence », dirait Levinas, sur un double plan ou dans sa double dimension, sa double potentialité. D'un côté, la souffrance est une aptitude, une capacité à supporter la douleur, ou à la tolérer, la raconter, etc. D'un autre côté, la souffrance, c'est aussi ce qui diminue cette aptitude, réduit cette capacité, jusqu'à l'épuisement, jusqu'à rendre la douleur intolérable et la souffrance elle-même impossible. L'impuissance, dont parle Ricœur à plusieurs reprises, décline, en somme, les différents régimes d'intolérabilité propres à la souffrance elle-même. La souffrance est une tolérance qui produit de l'intolérable. En ce sens, un sujet souffrant est un sujet qui peut aussi bien souffrir sa souffrance que produire une souffrance intolérable. Il faut encore aggraver le paradoxe, et dire que seul un être capable de souffrir sa souffrance peut rendre cette souffrance intolérable.

Ricœur ne parle ni d'intolérable ni d'insupportable, mais d'impuissance – toujours en lien avec la puissance d'agir de Spinoza. Cette impuissance, on l'a vu, est une rupture temporelle, qui

⁴³ « Je souffre, écrit Ricœur, sans qu'il y ait un "quelque chose" que je souffre ; si la souffrance est d'une certaine façon sans "objet", elle n'est pas sans "pourquoi ?". Elle n'est pas seulement ressentie, mais jugée comme une figure du mal. Ce qui demande justification, c'est, d'une part, le sentiment que la souffrance ne se borne pas à être, mais qu'elle est en excès ; souffrir, c'est souffrir trop ; c'est, d'autre part, le sentiment que tout mal n'est pas mal de faute, mal "moral" (c'est, encore une fois, sur le chemin de cette question qu'il faut aider l'autre qui souffre à s'engager), mais, au sens de Leibniz, mal "physique", c'est-à-dire existant dans la "nature", sans avoir sa justification dans l'ordre moral ; autrement dit, il faut désintriquer l'être-victime de l'être-coupable. On ne peut manquer ici d'évoquer la discussion du Livre de Job : si la cause de ce héros biblique a acquis la valeur paradigmatique que l'on sait, c'est qu'il met en pièces tout le système de pensée - la fameuse théorie de la rétribution - d'où sont sorties les théodicées visant à justifier toute souffrance comme valant punition, *pœna* ; au terme de ce démantèlement, le *mal subi* se révèle irréductible au *mal commis*. Victime, mais non coupable, proclame Job. Et pourtant, si nous appelons mal – mal subi, mais néanmoins mal – la souffrance, c'est qu'elle partage avec la faute le fait de se présenter comme quelque chose qui est mais ne devrait pas être » (Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 31-32). Voir à ce sujet, encore de Paul Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1985), préface de Pierre Gisel (Genève : Labor et Fides, 2004), 58-59.

produit chez le sujet affecté une altération de son rapport à soi et aux autres, que Ricœur décrit par le terme de séparation :

« Restant au plan phénoménologique, on peut dire ceci : ce qui est atteint dans le souffrir, c'est l'intentionnalité *visant* quelque chose, autre chose que soi ; de là l'effacement du monde comme horizon de représentation ; ou pour le dire autrement, le monde apparaît non plus comme habitable mais comme dépeuplé. C'est ainsi que le soi s'apparaît rejeté sur lui-même. D'un autre côté, il n'est pas faux de diagnostiquer une intensification d'un genre spécial du rapport à autrui ; cela se passe sur le mode négatif, à la façon d'une crise de l'altérité qu'on peut résumer par le terme de séparation⁴⁴. »

La séparation – entre moi-même et moi-même ou entre moi-même et autrui – est une crise de l'altérité produite par la rupture temporelle de la souffrance. Je me replie sur moi-même, sans distance ni réflexivité, je ne vois plus les autres, je ne vois plus que les autres me voient, et le monde disparaît à l'horizon, il s'efface et se dépeuple comme un désert. Mon intentionnalité constitutive est perturbée et ne parvient plus à viser un objet, à objectiver quelque chose, à distinguer un « je » et un « tu ». Je ne peux plus me réfléchir moi-même ni m'estimer dans mon identité. Je ne peux plus percevoir quelque chose comme un objet différent de moi, en dehors de moi. Qui plus est, je ne peux plus entrer en relation avec autrui, ni le considérer comme un autre sujet, à qui je peux transmettre ma souffrance ou me confier, qui peut me parler, me comprendre ou m'aider dans cette souffrance, à nouveau comme dans cette longue tradition des récits de consolation⁴⁵. Dans l'impossibilité de me détacher du seul instant de ma souffrance, je me « sépare » de moi-même, des autres et du monde extérieur tout entier. Dans la souffrance, je me concentre et me replie sur moi-même au point extrême de me séparer de toute chose, jusqu'à me confondre finalement avec ma propre plaie, ou à devenir dit Ricœur une « plaie vive » :

« C'est d'abord à un paradoxe que nous semblons confrontés. D'un côté, le soi paraît intensifié dans le sentiment vif d'exister, ou mieux dans le sentiment d'exister à vif. "Je

⁴⁴ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », 17. Ricœur décrit cette séparation en quatre points : « Esquissons quelques figures de la séparation dans la souffrance. a) Au plus bas degré s'impose l'expérience vive de l'insubstituable ; autre que tout autre, le souffrant est unique. b) Au degré suivant s'esquisse l'expérience vive de l'incommunicable ; l'autre ne peut ni me comprendre, ni m'aider ; entre lui et moi, la barrière est infranchissable : solitude du souffrir... c) À un degré de stridence plus intense, l'autre s'annonce comme mon ennemi, celui qui me fait souffrir (insultes, médisance...) ; un excursus s'imposerait ici sur le thème de la famille comme concentré d'hostilité, dans lequel le complexe d'Œdipe n'occuperait pas toute la place !... Blessure du souffrir. d) Enfin, au plus haut degré de virulence, se déchaîne le sentiment fantasmé d'être élu pour la souffrance. On parlerait de cette malédiction comme d'une élection à l'envers ; c'est de là que surgit la question : pourquoi moi ? Pourquoi mon enfant ? Enfer du souffrir » (*ibid.*, 17-18).

⁴⁵ Miguel Benasayag parle du silence de la souffrance. Il y va d'« une dimension non réductible à la douleur en ce qu'elle n'est pas un signe, qu'elle n'est pas un symptôme [...] elle est paradoxalement un silence [...] l'intransmissible par excellence [...] elle renvoie toujours à une dimension de singularité par rapport à laquelle l'autre se trouve inexorablement exclu » (Miguel Benasayag, « Douleur, souffrance et normes », in *L'éthique de la souffrance*, éd. David Khayat et Antoine Spire [Paris : Ellipses, 2000], 73). Texte cité par Lazare Benaroyo, « Le sens de la souffrance », *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, 67.

souffre – je suis” ; point de *ergo*, comme dans le fameux *cogito ergo sum*. L’immédiateté paraît irrémédiable ; pas de place pour quelque “doute méthodique” cartésien. Réduit au soi souffrant, je suis plaie vive⁴⁶. »

Là où le psychiatre Kress disait que la souffrance, c’est le propre de l’homme, le philosophe Ricœur dira souffrir, c’est exister : « Je souffre, je suis ». Quand je souffre, j’existe au plus haut point. On entend bien ici une forme d’appel, comme un « éloge de la souffrance », sur laquelle je mettrai un terme à cette étude. Il y va même, à vrai dire, d’une apologie de la souffrance, non qui la qualifie comme un bien, qu’il faudrait cultiver ou développer – dont on pourrait d’ailleurs évoquer plus d’un exemple dans l’histoire, de la contrition acétique au dolorisme contemporain –, mais qui l’érige en condition humaine⁴⁷. La souffrance, c’est le premier principe à la fois d’une condition de l’homme, digne de ce nom, et d’une condition de possibilité de la pensée, de la réflexivité et de l’altérité⁴⁸. La souffrance, c’est la condition de l’homme, que Ricœur distingue en deux types : la souffrance extrême et la souffrance absolue⁴⁹, qui ne sont pas des synonymes. La première souffrance est psychique et la seconde phénoménologique. La souffrance extrême est un degré d’intensité, un seuil qui indique une limite, qui signifie l’intolérable, qui s’expose à de l’insupportable⁵⁰, ou qui produit l’expérience d’une impossibilité de souffrir ses souffrances. Tandis que la souffrance absolue, c’est la souffrance réduite au premier principe constitutif du sujet, ou de cet être vivant qui perçoit dans les limites de son pouvoir souffrir la capacité de se dire à lui-même « je suis, j’existe ».

La souffrance extrême fait surgir une souffrance absolue, mais ne s’y confond pas. Ainsi, le paradoxe de la souffrance, c’est le paradoxe d’un sujet érigé en un être capable de souffrance, et donc qui peut souffrir. Dès lors que la souffrance se distingue de la douleur, comme le sujet se sépare de l’objet, la souffrance se divise d’elle-même en deux types distincts, deux formes de

⁴⁶ Ricœur, « La souffrance n’est pas la douleur », 16-17.

⁴⁷ On parle aussi d’un certain *dolorisme*, d’une valorisation ou d’une esthétisation de la douleur. Voir Julien Tepe, *Apologie pour l’anormale ou manifeste du dolorisme* (Paris : Vrin, 1973) ; Vincent Kaufmann, *Ménage à trois. Littérature, médecine, religion* (Villeneuve d’Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2007) ; Anna Magdalena Elsner, « Ogien et Ricœur entre sens et souffrance », *Corps*, vol. 18 (2020), 33-42.

⁴⁸ On parlera aussi de la douleur comme d’une connaissance de soi, et de la connaissance comme d’une épistémologie de la douleur. C’est le *pretium doloris* des philosophes, qu’évoque Cynthia Fleury, *Pretium doloris : L’accident comme souci de soi* (Paris : Fayard, 2015) et « Douleur et philosophie », in *Repenser la douleur*, éd. Pierre Beaulieu (Montréal : Presses de l’université de Montréal, 2018), 131-146.

⁴⁹ « Ce repli est encore amplifié par le suspens de la dimension représentative ; alors que je pense “quelque chose”, je souffre absolument » (Ricœur, « La souffrance n’est pas la douleur », 17).

⁵⁰ Dans sa célèbre *Lettre 78*, Sénèque affirme qu’une douleur insupportable ne peut pas exister, au-delà d’un bref instant : « personne ne peut souffrir beaucoup et longtemps à la fois : ainsi la nature, dans sa grande bienveillance pour nous, nous a confortés de telle sorte que la douleur est soit supportable, soit de courte durée (*ut dolorem aut tolerabilem aut breuem faceret*) » (Sénèque, *Ep. 78, 7*, in *Lettres à Lucilius*, t. III, éd. François Préchac, trad. Henri Noblot [Paris : Les Belles Lettres, 1958]. Voir Jean-Christophe Courtil, « Le fonctionnement de la douleur selon Sénèque. Entre physiologie médicale et éthique stoïcienne », in *Représentations de la souffrance*, éd. Bruno Petey-Girard et Pascal Séverac (Paris : Classiques Garnier, 2018), 151-164.

souffrance liées à ce pouvoir lui-même et à son expérience par le sujet. La souffrance intolérable ou extrême révèle au sujet que sa souffrance constitue sa subjectivité. Elle manifeste au sujet que son pouvoir souffrir le détermine dans sa propre subjectivité, dans son pouvoir de dire « je », dans sa capacité de réfléchir sur lui-même et sur autrui, et de se raconter sa vie. En d'autres termes, la souffrance intolérable manifeste au sujet que sa subjectivité est une aptitude à souffrir, à supporter l'insupportable, à tolérer l'intolérable. Pouvoir souffrir est donc une expérience paradoxale, qui met le sujet dans une situation limite ou le confronte à ses propres conditions d'existence. C'est l'expérience d'un sujet qui perçoit que son pouvoir d'exister est cela même qui peut rendre ce pouvoir impossible. C'est l'expérience du sujet qui comprend que sa capacité à tolérer la souffrance est cela même qui rend cette souffrance intolérable.

Bibliographie

- Aristote, *Métaphysique*, introduction et trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin (Paris : Garnier-Flammarion, 2008).
- Lazare Benaroyo, « Le sens de la souffrance », in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, éd. Claire Marin et Nathalie Zaccai-Reyners (Paris : PUF, 2013), 65-74.
- Miguel Benasayag, « Douleur, souffrance et normes », in *L'éthique de la souffrance*, éd. David Khayat et Antoine Spire (Paris : Ellipses, 2000).
- Jeremy Bentham. *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. coll. Centre Bentham (Vrin, 2011 [1789]).
- Cicéron, *Tusculanes*, éd. Georges Fohlen, trad. Jules Humbert (Paris : Les Belles Lettres, 1931).
- Jean-Christophe Courtil, « Le fonctionnement de la douleur selon Sénèque. Entre physiologie médicale et éthique stoïcienne », in *Représentations de la souffrance*, éd. Bruno Petey-Girard et Pascal Séverac (Paris : Classiques Garnier, 2018), 151-164.
- Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2006).
- , *La Bête et le Souverain*, vol. II : 2002-2003 (Paris : Galilée, 2010).
- Anna Magdalena Elsner, « Ogien et Ricœur entre sens et souffrance », *Corps*, vol. 18 (2020), 33-42.
- Cynthia Fleury, « Douleur et philosophie », in *Repenser la douleur*, éd. Pierre Beaulieu (Montréal : Presses de l'université de Montréal, 2018), 131-146.
- , *Pretium doloris : L'accident comme souci de soi* (Paris : Fayard, 2015).
- Galien, *Galenii opera omnia*, éd. Karl Gottlob Kühn (Leipzig : Car. Cnoblochii, 1821-1833).
- Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, vol. 2 (Paris : PUF, 1963).
- Emmanuel Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renault (Paris : Flammarion, 1994).
- Vincent Kaufmann, *Ménage à trois. Littérature, médecine, religion* (Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2007).
- David Le Breton, « Entre douleur et souffrance : approche anthropologique », *L'information psychiatrique*, vol. 85 (2009), 323-328.

- Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris : PUF, 1979 [1946-1947]).
- , *Totalité et infini* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1971).
- Claire Marin, « Le visage de la souffrance », in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, éd. Claire Marin et Natalie Zaccā-Reyners (Paris : PUF, 2013), 47-64.
- Philippe Mudry, « Les voix de la douleur entre médecins et malades : le témoignage de l'Antiquité », *Pallas*, vol. 88 (2012), 15-26.
- Jean-Bertrand Pontalis, *Entre le rêve et la douleur* (Paris : Gallimard, 1977).
- François Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur* (Louvain : Peeters, 2004).
- Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Psychiatrie française*, numéro spécial 23 (1992), 9-18.
- , « La souffrance n'est pas la douleur », in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, éd. Claire Marin et Natalie Zaccā-Reyners (Paris : PUF, 2013 [1992]), 13-34.
- , *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, préface de Pierre Gisel (Genève : Labor et Fides, 2004 [1985]).
- , *Philosophie de la volonté*, vol. I : *Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier Montaigne, 1988 [1950]).
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).
- , *Temps et récit*, vol. 3 : *Le temps raconté* (Paris : Seuil, 1985).
- Sénèque, *De la colère*, éd. et trad. Abel Bourgery (Paris : Les Belles Lettres, 1922).
- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, éd. François Préchac, trad. Henri Noblot (Paris : Les Belles Lettres, 1958).
- Spinoza, *Éthique*, in *Œuvres*, IV, éd. Fokke Akkerman et Piet Steenbakkens, trad. Pierre-François Moreau (Paris : PUF, 2020).
- Julien Teppe, *Apologie pour l'anormale ou manifeste du dolorisme* (Paris : Vrin, 1973).
- Frédéric Worms, « Souffrant agissant et vivant », in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, éd. Claire Marin et Natalie Zaccā-Reyners (Paris : PUF, 2013), 35-46.
- Piroska Zombory-Nagy, David El Kenz, Matthias Grässlin et Véronique Frandon, « Pour une histoire de la souffrance : expressions, représentations, usages », *Médiévales*, vol. 27 (1994), 5-14.