

## *La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité*

Jean-Michel Longneaux

---

Département de sciences humaines,  
Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur, Belgique

### *Résumé*

Nous proposons un «exercice» de phénoménologie, pour illustrer, plutôt que d'en faire la théorie, certains enjeux d'une phénoménologie de la subjectivité. Pour ce faire, nous prendrons l'exemple de la souffrance. Dans un premier mouvement, nous descendrons au plus intime de cette expérience pour y retrouver la subjectivité mise à nu. Cette descente dans l'intime nous fera passer d'une phénoménologie empirique à une phénoménologie transcendante. Ensuite, dans un second temps, nous opérerons le mouvement inverse : il s'agira de s'élever de cette subjectivité transcendante à l'existence empirique. Ce second mouvement consiste en réalité à tirer les enseignements des lois eidétiques dégagées dans la première étape. Comment ces lois peuvent-elles concerner les sciences humaines, et éclairer sous un jour nouveau les enjeux liés à l'existence ? Au terme de cet exercice, on espère avoir pu montrer la pertinence d'une phénoménologie de la subjectivité.

La phénoménologie est une discipline rigoureuse qui vise à décrire les phénomènes tels qu'ils se donnent à nous. Trop souvent, notre discours s'élève à partir de nos préjugés, à partir d'idées toutes faites, à partir de ce qu'il est convenu, aujourd'hui, de penser, sans ne plus prendre la peine de s'appuyer sur « la chose » elle-même dont il est pourtant question. On connaît le mot d'ordre de Husserl : « Retour aux choses mêmes ! ». Cette devise partagée par tous les phénoménologues pourrait également s'énoncer de la manière suivante : « Ni dieu, ni maître, fût-il père de la phénoménologie ! ». C'est précisément le danger de la phénoménologie contemporaine de n'être plus, elle aussi, qu'un discours tout fait à partir duquel on interroge les phénomènes, au lieu d'être un discours qui s'élève à partir d'eux. Il ne s'agit donc pas de chercher à voir les phénomènes à travers les lunettes de Husserl, Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty ou Henry, pour n'en citer que quelques-uns, mais de les voir par soi-même.

Mais ce retour aux choses mêmes implique encore une autre exigence. Ce n'est pas n'importe quels phénomènes que l'on prétend retrouver. Ils doivent être des phénomènes premiers, originaires, c'est-à-dire des phénomènes apparaissant par eux-mêmes, en personne. C'est dire que l'ascèse phénoménologique, en cherchant à se détourner des

discours construits pour retrouver notre expérience à l'état pur, est animée par un souci de fondation. Mais une difficulté se lève : comment pouvons-nous nous assurer que nous avons retrouvé un phénomène originaire si celui-ci ne se montre que par l'intermédiaire de la méthode phénoménologique ? Le donné en question n'est-il pas alors constitué, déjà dénaturé par la démarche dont il dépend pour se montrer et devenir ainsi un « phénomène » ? Si la phénoménologie est possible, c'est au prix d'un abandon total au phénomène, par delà toute méthode, fût-elle phénoménologique. Concrètement, le phénoménologue commence toujours par une méthode, celle de la réduction qui consiste à suspendre délibérément tout jugement construit. Se laissant guider par son regard, il passe ainsi des phénomènes constitués à la possibilité de s'ouvrir à un phénomène originaire (celui qui doit bien nous être d'abord donné pour qu'à partir de lui, nous puissions élaborer le phénomène constitué). Mais tant que le phénoménologue reste un « spectateur », il pressent bien que si ce phénomène premier doit exister, il se condamne néanmoins à ne jamais pouvoir le « voir ». Car en restant spectateur, les seuls phénomènes visibles pour lui sont ceux qui dépendent de son regard, qui n'apparaissent que par son intermédiaire, qui sont donc encore constitués par lui en quelque façon. C'est ici qu'un lâcher-prise s'impose pour quitter cette place du phénoménologue spectateur et, comme nous le disions, s'abandonner alors à ce qui se manifeste par soi, sans plus dépendre de rien... si du moins un tel phénomène existe. Le travail de description qui s'en suivra réintroduira inévitablement une certaine méthodologie assurant aux propos tenus une certaine cohérence scientifique, laquelle ne trouve néanmoins sa validité ultime que dans le phénomène auquel elle renvoie.

Lorsque l'objet que l'on entend étudier est la subjectivité elle-même, il en résulte les points suivants. Tout d'abord, ce n'est pas dans les propos des grands penseurs que l'on trouvera le phénomène en question : le seul endroit où il se donne « en personne », c'est en nous, en tant que nous sommes une telle subjectivité. C'est donc à l'écoute de celle-ci, c'est-à-dire de nous-mêmes, qu'il faut nous mettre, pour en retrouver la manifestation originaire. Seule cette démarche permet de mesurer en retour la pertinence des discours des grands philosophes. Ensuite, l'objectif n'est pas de raconter sa vie mais de chercher quelles sont les propriétés eidétiques de cette subjectivité réduite à sa pure manifestation : c'est-à-dire les propriétés essentielles et nécessairement premières sans lesquelles aucune subjectivité n'est possible.

La question qui se pose à nous est donc la suivante : quel chemin peut nous reconduire à notre subjectivité originaire, par delà tout ce que nous pensons, croyons, jugeons ? Comment s'abandonner à soi sans nous mettre dans cette position du spectateur qui cherche à s'observer et qui, se faisant, passe nécessairement à côté de soi : car il est évident que, pas plus que nous ne sommes le reflet dans le miroir mais celui qui le regarde, nous ne sommes jamais l'objet que nous voyons quand nous nous observons au terme d'une réduction aussi radicale soit-elle, mais le sujet qui l'observe, lequel reste étrangement non interrogé tant que nous restons fascinés par le spectacle de nous-mêmes. Quelle expérience peut nous arracher à toute méthode et, indépendamment de notre bon vouloir, laisser s'apparaître le sujet que, sans que nous ayons jamais eu besoin d'y penser, nous n'avons jamais cessé d'être ? Il nous semble que l'épreuve de la souffrance – tout comme celle de la jouissance

d'ailleurs – est une voie qui réunit toutes les conditions que nous venons d'évoquer (Poirée, 1986 et 1993). Aussi, nous nous proposons, dans les pages qui suivent, de tout d'abord décrire phénoménologiquement cette expérience de la souffrance pour montrer en quoi elle n'est pas une simple expérience parmi d'autres, mais fait office de réduction jusque dans l'abandon à soi ; ensuite, de cerner au plus près ce que cette épreuve révèle de nous quand nous y sommes complètement exposés ; ce que nous aurons découvert de nous-mêmes devra encore être fondé phénoménologiquement ; enfin, nous esquisserons ce que nous pouvons tirer d'une telle descente en soi-même : en quoi une telle odyssee phénoménologique peut être éclairante pour la vie du sujet ?

### ***La souffrance comme réduction radicale***

La souffrance se présente d'abord comme ce qui vient interrompre le cours de l'existence (Porée, 1999 et Romano, 1999 a et b). C'est en cela qu'elle opère comme un processus de réduction en accéléré, et sans détour, qui suspend tout ce que nous ne sommes pas, pour ne garder que l'essentiel, ce que même la souffrance ne peut nous enlever.

En effet, on en resterait à une approche trop superficielle si l'on envisageait cette interruption comme une simple parenthèse dans le cours de la vie. C'est tout l'inverse qu'il faut souligner. Tout d'abord, une fois abandonné à l'expérience de la souffrance, on y est tout entier ramassé sans la moindre possibilité d'une prise de recul : on est soi-même l'instant de la souffrance et rien d'autre. Nos habitudes, nos rôles, nos projets, notre histoire, même notre souci pour les autres, tout cela qui remplissait une vie, tout cela qui était « nous », n'est plus rien. Mais plus fondamentalement encore, la souffrance nous arrache non seulement à notre passé comme à notre avenir, mais également *au* passé et à l'avenir : il n'y a plus que l'instant d'une éternité insupportable. C'est pour cette raison que, dans le temps de l'épreuve, la souffrance n'est jamais une simple parenthèse : elle se donne comme un point final qui, pourtant, n'en finit pas, autour duquel notre vie s'enroule. Et c'est pourquoi, dans ces moments-là, la mort devient soudain *enviable* (Lévinas, 1983)

Il est à noter que dans ce mouvement par lequel la souffrance nous arrache à notre « vie-dans-le-monde », à nos projets et même aux autres, se révèle ce que nous sommes vraiment. Car si nous pouvons perdre « tout ce qui faisait notre vie » du fait de l'épreuve de l'insoutenable, c'est que tout cela n'était pas vraiment nous – ce qui ne signifie pas que nous n'y tenions pas. La souffrance nous met donc à nu et révèle ce qui reste de nous quand nous ne sommes plus que nous : un être rivé à lui-même comme souffrance, et donc comme pur affect, sans possibilité aucune de se déprendre de lui-même, de se mettre à distance pour s'échapper l'instant d'un sursis. Deux caractéristiques méritent d'être soulignées. D'une part, ce qu'il reste de nous quand tout s'effondre (c'est-à-dire toute représentation, toute objectivité, toute idée), c'est un pur affect, un pur ressenti. D'autre part, celui-ci nous révèle comme être passible, c'est-à-dire qui devient ce que l'affectivité que nous sommes fait de nous (Henry, 2000 ; Kuhn, 2003). En effet, nous ne sommes pas, ultimement, une conscience souveraine – une substance imperturbable, impassible pour le dire avec la tradition philosophique – qui traverserait les événements qui la concernent comme de simples phénomènes de surface, la titillant de loin, comme un film peut toucher, sans plus,

un spectateur dans son fauteuil. La souffrance est l'une des expériences les plus redoutables qui nous emporte et nous altère complètement. Nous ne sommes plus le pilote en son navire de Descartes. Il n'y a plus de navire, nous sommes jetés à l'eau, sans avoir pied nulle part. Nous devenons nous-mêmes entièrement souffrance, entièrement douleur, entièrement désespoir ou remord.

Une autre caractéristique essentielle de la souffrance est la suivante : nous en faisons toujours l'épreuve sur le mode de la passivité. Quand on n'est plus que souffrance, on l'est toujours de force, sans avoir pu au préalable consentir. Il ne suffit pas de dire que nous faisons l'expérience de la souffrance « contre notre volonté », comme s'il suffisait que nous la voulions pour que ça aille mieux : c'est en dehors de notre vouloir ou non-vouloir, après les avoir démis l'un comme l'autre, que la souffrance s'empare de nous. D'une part, la souffrance se lève non pas à partir de nous mais à partir d'elle-même, en ayant ruiné nos pouvoirs, notre raison, etc. Mais d'autre part, elle ne se lève pas sans nous, puisque nous sommes cette souffrance. Faire l'épreuve de soi sous la forme d'une souffrance qui s'élève à partir d'elle-même, de telle sorte que nous soyons à sa merci, c'est faire l'épreuve d'une passivité originaire contre laquelle nous ne pouvons rien. C'est faire l'expérience d'un lien qui nous rive à nous-mêmes avec une force qui ne vient manifestement pas de nous. C'est précisément pour cette raison que la souffrance, et de façon plus large, le mal sont dits « en excès » dans les traditions et les mythologies, parce que, bien que subjectifs, ils débordent cette subjectivité.

Notons enfin qu'avec la souffrance, l'interruption du cours de l'existence y est à ce point radicale qu'il est impossible, après coup, de reprendre la vie comme avant. On peut vouloir se persuader qu'« avec le temps, ça va s'arranger », que « tout est fini à présent », ou encore que « c'est du passé tout cela », il n'empêche, plus rien ne sera jamais comme avant. La victime est marquée au fer rouge par ce qu'elle a subi. Les vérités d'autrefois ne sont plus qu'illusions, la confiance d'antan, l'insouciance, tout ce qui rendait la vie légère semble perdu à tout jamais. Et l'est effectivement. Cette impossibilité qu'il y a à poursuivre sa vie comme avant, Lévinas l'exprime dans ces quelques mots : « Il y a plus d'un quart de siècle, notre vie s'interrompt [avec Auschwitz] et sans doute l'histoire elle-même. Aucune mesure ne venant plus contenir les choses démesurées. Quand on a cette tumeur dans la mémoire, 20 ans ne peuvent rien y changer. » (Lévinas, 1976).

On ne peut toutefois se contenter de décrire l'expérience de la souffrance en ces termes. Car, tout compte fait, il n'y a pas qu'elle qui a cet impact sur notre vie. Il est aussi des moments de bonheur intense qui surviennent (parfois « brutalement ») et qui bouleversent la vie, au point d'en suspendre le cours et d'empêcher que rien ne puisse désormais recommencer comme avant. Après coup, on regrettera d'ailleurs de ne pas avoir été à la hauteur de cet événement heureux, d'avoir perdu ses moyens, de n'avoir pas trouvé les mots justes. L'analyse phénoménologique de la souffrance doit donc se préciser. Ce qui distingue cette expérience des moments de bonheur, c'est la tonalité affective en laquelle elle consiste. Parler de tonalité affective, ce n'est pas viser une apparence illusoire. Que du contraire. Cette façon affective qu'a la souffrance de se révéler à même les blessures de notre vie constitue son essence. Si l'on supprime ce mode de manifestation, la souffrance n'est plus rien, sauf peut-être une idée inerte, comme peut l'être une équation

mathématique. Comment définir cette tonalité affective en laquelle consistent la douleur, la souffrance ?

Quelle que soit l'intensité de la souffrance endurée, elle se révèle toujours comme cela « qui-ne-doit-pas-être »<sup>1</sup>. On mesure ainsi la différence avec le bonheur. La notion de « devoir » qui figure dans cette expression appelle toutefois quelques éclaircissements. On pourrait croire que nous émettons là un jugement moral, ou à tout le moins que nous nous situons dans le domaine de l'agir moral. Ce n'est pas le cas. Nous nous limitons à *lire* à même l'expérience de la souffrance, au moment où elle est vécue. Et dans cette perspective, dire qu'elle se révèle comme « cela-qui-ne-doit-pas-être », c'est dire qu'elle se donne dans notre chair comme cela qui n'en peut plus de se supporter, comme ce qui est prêt à tout pour que « ça cesse ». La souffrance se donne toujours sous la forme de ce qui est à combattre... jusqu'à épuisement.

Cette teneur affective de la souffrance suffit à faire comprendre pourquoi, quand elle fait irruption dans l'existence, c'est nécessairement sous la forme de ce qui en interrompt le cours, comme un non-sens qui vient briser le sens de la vie (tandis que la jouissance révèle le non-sens ou la vacuité de la vie d'avant et/ou d'après). C'est pourquoi aussi celui qui sombre dans cet abîme a l'impression, quand il en revient, de revenir à la vie. Et pourtant, force est de constater qu'il ne l'a jamais quittée. C'est même l'inverse qu'il faut dire : c'est dans la souffrance – comme dans la jouissance – qu'on se tient au plus près de la vie. On n'est plus qu'elle, tout le reste n'étant plus qu'un mot. Il est vrai, cependant, que l'on est dans la souffrance sur un mode intenable.

L'individu en proie à la souffrance est donc une personne dont le cours de l'existence est brisé. Entièrement exposé, sans refuge possible, il en est réduit à une passibilité et à une passivité insurmontables, sur le mode d'un « ne-pas-devoir-être ». Voilà où l'on sombre parfois...

### ***La subjectivité révélée***

Si la souffrance fait si mal, si on a l'impression d'y perdre son âme, c'est parce qu'elle touche au plus intime de notre intimité. Ce que nous sommes ou croyons être, ce qui fait toute notre vie ordinaire vole en éclat. C'est tout d'abord notre désir de toute-puissance qui est remis en cause. Cette toute-puissance ne doit pas s'entendre en un sens restrictif, comme pouvoir de dominer les autres. La toute-puissance dont nous parlons ici désigne tout simplement la façon que nous avons de vivre quand nous réduisons notre vie à notre conscience, notre raison et notre volonté. Comme si toute notre existence se tenait dans cette seule partie visible de l'iceberg. La toute-puissance est alors ce sentiment de pure coïncidence avec soi, de pure adéquation, de pure continuité aussi, de telle sorte que rien ne semble pouvoir nous limiter ou nous détourner de notre route. On se prend à croire que l'on est fondamentalement maître de sa vie – autonome, comme on dit aujourd'hui. Tout semble possible. Ainsi est-on par exemple persuadé d'être suffisamment fort pour tout endurer et

---

<sup>1</sup> L'expression est reprise à E. Kant in *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793. Voir aussi Porée, 1993.

surmonter tous les obstacles de la vie, ou pour rendre les autres heureux, ou plus simplement, pour « réussir » sa vie, ou encore pour la recommencer à zéro : finalement, ça ne dépend que de nous. La toute-puissance, c'est aussi ce sentiment d'impunité ou d'innocence qui nous accompagne : on a toujours raison de faire ce que l'on fait. Il suffit d'ailleurs d'être pris en flagrant délit pour constater que notre réflexe premier consistera à nous justifier ou à nous disculper, fût-ce au prix d'un mensonge, précisément pour préserver cette part d'innocence qui touche à notre intimité.

Pour reprendre une expression de Montaigne, la souffrance nous fait toucher « le fond du pot »<sup>2</sup>, dévoilant, sous un jour cruel, que nous sommes tout sauf un être tout-puissant : nous sommes un sujet dont la raison et la volonté ne sont, dans notre vie, que des effets de surface. Ce que nous sommes vraiment, en ces moments de perte de contrôle de soi, en ces moments où ni la raison ni la volonté ne peuvent plus rien, c'est, on l'a vu, une passivité irréductible, incapable de tout supporter de la vie, une existence limitée par conséquent, n'ayant pas les ressources pour se développer comme nous le souhaitons, d'une façon qui soit de surcroît irréprochable (combien de personnes ne fait-on pas souffrir, pour en aimer une seule ?). Les lâchetés, les moments d'errance, la peur sont autant d'occasions de prendre la mesure de nos faiblesses. Ricoeur note que les personnes souffrantes ne peuvent s'empêcher de se demander ce qu'elles ont bien pu faire pour en arriver là, comme si l'innocence elle-même était atteinte par la souffrance, révélant une subjectivité plus profondément coupable<sup>3</sup>. Bref, dans l'expérience de la souffrance, nous découvrons que loin d'avoir ou d'être une vie sous contrôle, sûre de son bon droit, nous sommes en réalité finis : « soi » de façon inaliénable, mais finis de façon tout aussi inaliénable.

L'expérience de la souffrance fait voler en éclats une deuxième certitude. D'une façon ou d'une autre, le fait de vivre avec d'autres, de pouvoir être entendus et même compris, ou jugés et critiqués, peu importe, semble être une évidence : nous ne sommes pas seuls. D'ailleurs la plupart des psychologues et philosophes ne nous rappellent-ils pas, à juste titre, que nous sommes fondamentalement des êtres de relation ? Concrètement, cela signifie que notre vie est un tissu où se croisent les fils de nos rencontres. Ainsi, nous vivons avec les autres de telle sorte qu'ils deviennent une partie de nous-mêmes. Ce faisant, nous les « réduisons » à ce que nous en percevons ou à ce que nous aimons ou voulons qu'ils soient. Et, à l'inverse, nous, nous vivons comme leur prolongement, nous nous comprenons à partir d'eux, de leurs désirs, de leurs attentes, au risque parfois de n'être plus que ce qu'ils désirent que l'on soit. Il n'empêche, ces relations à double sens nous confortent dans ce sentiment de pouvoir aimer et être aimés, de pouvoir être rejoints tout comme nous pouvons rejoindre en quelque façon les autres.

L'expérience de la souffrance vient faire voler en éclats la trame de ces relations, qui semblent pourtant faire toute notre vie. Se découvre soudain, entre soi et les autres, un abîme terrifiant, qu'aucune relation, aussi intime soit-elle, ne parvient jamais à combler. La

---

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*, livre I, ch. 18.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, « Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie » in *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 211-233.

mort en est sans doute le signe le plus frappant. En nous enlevant ceux avec lesquels nous avons tissé des liens, elle nous enseigne une dernière fois que jamais ils ne nous avaient appartenu. Mais les trahisons, les lâchetés (comme les heureuses surprises) en sont déjà la confirmation. Cet abîme, c'est encore ce que mesure cette mère au chevet de son enfant souffrant. Son amour, aussi fort soit-il, ne lui permet pas de rejoindre de l'intérieur la chair de sa chair pour souffrir à sa place. Elle ne peut que l'accompagner du regard, et le laisser s'avancer seul sur ce chemin « au bout de soi-même ». La souffrance de voir mourir son enfant ne saurait être confondue avec celle de cet enfant qui a à mourir. Dans la souffrance est exposée « à vif » – comme on parle d'une blessure à vif – l'insoutenable solitude de chacun.

Ces considérations n'enlèvent rien au fait que nous soyons aussi constitués par nos relations. Comment nier l'importance, pour la personne souffrante, d'être reconnue dans ce qu'elle vit : il n'y a rien de pire que d'être terrassé par le mal et d'être ignoré des autres, ou d'être accusé de jouer la comédie. La souffrance appelle la reconnaissance. Mais celle-ci ne réussit pas à nous sauver de notre solitude originare. Même reconnu et soutenu, on reste seul à porter et à endurer sa souffrance, irréductiblement.

Enfin, l'épreuve de la souffrance jette un dernier éclairage sur notre existence. Quand elle fait irruption dans la vie, on la décrit souvent comme une injustice. Est-il admissible que le malheur frappe indistinctement les enfants comme les adultes, les justes comme les méchants ? On va même jusqu'à en faire une objection contre la vie, la jugeant imparfaite, ou encore, contre ce Dieu que l'on dit bon et tout-puissant... À moins que la souffrance ne devienne la preuve de son inexistence. C'est Stendhal qui aurait dit que la seule excuse que Dieu a, c'est de ne pas exister<sup>4</sup>. On doit évidemment se demander au regard de quelle conception de la vie la souffrance est ainsi perçue comme une injustice. La réponse s'impose avec évidence : elle ne devient une objection qu'au regard d'une vie où tout, ou à tout le moins le bonheur, nous serait dû. Comme si tout en elle devait concourir naturellement à l'accomplissement de notre épanouissement. Par exemple, lorsqu'un enfant décède, nous sommes convaincus que cette mort tragique le prive d'années à vivre auxquelles il avait droit, comme s'il lui était dû de vivre par exemple quatre-vingts ans. Contre cette opinion, Heidegger aura toujours raison de nous rappeler que dès la naissance, nous sommes déjà assez vieux pour mourir<sup>5</sup>. Lorsque nous travaillons courageusement, nous nous attendons à être récompensés, comme si la chose nous était due, elle aussi. Les exemples pourraient être multipliés ainsi à l'infini : nous ne cessons en vérité de projeter sur la vie des attentes, ne voyant même plus que ce sont là des projections de notre part. Nous finissons par les prendre pour des lois infaillibles de la nature.

L'expérience de la souffrance nous rappelle cruellement que nos désirs ne sont que des désirs : ils ne sauraient être pris pour la réalité. Avec le malheur, le sens que nous projetons sur le cours de la vie vole en éclats. Cette existence que nous comprenons exclusivement à

---

<sup>4</sup> Propos rapporté par Mérinée.

<sup>5</sup> Phrase extraite de *Le Laboureur de Bohème*, édité par A. Bernt et K. Burdach (1917), citée par M. Heidegger, dans *Etre et temps*.

partir des projets que nous déployons n'est plus rien. Nous nous retrouvons alors jetés dans une vie que nous avons l'impression de ne pas connaître, une vie absurde, sans haut ni bas, sans passé ni avenir, entièrement condensée dans ce point de souffrance que nous sommes devenus. Cette épreuve nous apprend qu'en vérité, rien ne nous est dû. Comme l'écrit Daniel Pennac dans son *Monsieur Malaussène*, il n'y a pas que le bonheur dans la vie, il y a aussi la vie. C'est la raison pour laquelle la souffrance, si elle n'est jamais juste, n'est pas non plus injuste.

Être maître de sa vie, vivre en communion avec les personnes que nous aimons, croire que le bonheur nous est dû, voilà l'arrière-fond des convictions qui font « toute notre vie subjective ». Voilà ce que l'expérience de la souffrance vient réduire à néant. Il nous est alors donné de « souffrir » sans tricherie possible cela que nous sommes irréductiblement : un être fini, une solitude aussi, à qui rien n'est dû. Ce n'est pas parce qu'elles sont ici révélées à travers des expériences de souffrance qu'on serait justifié à en déduire que ces vérités ne sauraient être nôtres... ni qu'elles seraient une malédiction pour l'homme. Le chemin qui sert de révélateur et ce qui est par lui révélé ne peuvent être confondus. Pour preuve, il est des expériences heureuses – comme l'amour – qui conduisent inmanquablement aux mêmes découvertes. En effet, la jouissance se donne, elle aussi, dans l'abandon (perte de maîtrise, passivité). Bien plus, notre impuissance se mesure à notre incapacité à préserver ce moment qui ne peut que passer. Quant à la solitude, elle s'atteste dans le fait que nous sommes toujours seuls à éprouver le bonheur. Sur ce point, l'exemple des amants est patent : aucun des deux n'arrive à rejoindre l'autre puisque chacun, au moment de la jouissance, se retire derrière le plaisir qu'il éprouve... et par la même occasion laisse l'autre lui échapper. Enfin, ces moments de bonheur ne sont une véritable jouissance que lorsqu'ils nous surprennent, viennent comme par surcroît, sans nous être en aucune façon dus. Un bonheur attendu, lorsqu'il se produit, n'est plus un bonheur, il est une récompense ou un salaire, rien de plus. Bref, la jouissance est aussi le révélateur heureux de notre humaine condition.

Ce qui est vrai, toutefois, c'est que personne n'a la force de renoncer, du jour au lendemain, à ses illusions (de toute-puissance, etc.) – qui sont même devenues des lieux communs –, pour accepter ce qu'il est vraiment. On a même l'impression, parfois, que la révélation de ce qui se joue dans la jouissance pourrait gâcher cette expérience. On jouit d'autant mieux, croit-on, qu'on se croit tout-puissant, en fusion avec l'autre, et sûr de son bon droit. Et pourtant, c'est l'inverse qu'il faut dire : comme on l'observe trop souvent, ces bonheurs-là qui nient ce que l'on est ne peuvent conduire qu'au désenchantement ou à la surenchère. Quoi qu'il en soit, il faut bien le constater, le réflexe premier consiste à fuir désespérément ce que nous sommes : le *fuir*, certes, parce que cela semble insupportable ; mais le *désespérément*, car en définitive, on n'échappe pas à ce que l'on est. Une description de ces stratégies de fuite nous conduirait du côté des pathologies et de certains phénomènes de société, ce que nous ne pouvons développer dans ces pages.

### ***La racine transcendante de la subjectivité comme finitude, solitude et incertitude***

On ne peut toutefois se contenter de décrire la subjectivité à laquelle la souffrance nous a reconduits, comme simple finitude, solitude et incertitude. Ce type de description relève davantage d'une philosophie existentielle que phénoménologique. Disons, pour être plus précis, qu'il faut juste y voir ce que donne à penser l'expérience de la souffrance. Or nous savons que ce n'est pas dans l'ordre de la pensée que se tient le fondement qui autorise nos descriptions. De même, un simple assentiment partagé par plusieurs ne suffit pas à les fonder. Avant que de s'énoncer sous les titres de finitude, de solitude et d'incertitude, ces trois propriétés essentielles (que l'on pourrait d'ailleurs évoquer par d'autres termes) se donnent comme souffrance, comme expérience affective par conséquent. Seule celle-ci peut légitimer ou fonder ce qui tente de se dire à travers ces trois termes qui ne sont jamais que des approximations. Et de fait, il apparaît que ce sont les propriétés eidétiques de cette affectivité en laquelle se donne la souffrance qui déterminent la subjectivité telle nous l'avons esquissée ici. C'est d'ailleurs parce que la jouissance est, elle aussi, une expérience affective qu'elle révèle inévitablement, comme nous l'évoquions plus haut, les mêmes propriétés fondamentales de la subjectivité. Pour le dire autrement, un examen attentif nous fait découvrir qu'en dernier ressort, ce n'est ni la souffrance ni la jouissance en tant que telles qui révèlent la subjectivité à elle-même comme finitude, solitude ou incertitude : c'est l'affectivité qu'elles ont en commun et grâce à laquelle elles deviennent elles-mêmes possibles. La racine de la souffrance, sa condition de possibilité, c'est le pouvoir de s'éprouver.

Or, au niveau de profondeur auquel nous sommes descendus avec l'expérience de la souffrance, nous pouvons sans crainte avancer que l'affectivité – c'est-à-dire ce pouvoir de s'éprouver, de se sentir comme souffrance ou jouissance – n'est pas une propriété du sujet, comme si celui-ci préexistait sous une forme qu'on serait d'ailleurs bien en peine de définir, et avait à titre d'accident la propriété de pouvoir se sentir. Au plus intime de notre intimité, il n'existe, en toute rigueur, que ce pouvoir de se sentir, pouvoir qui, du fait qu'il se sent effectivement, s'éprouve, s'étreint lui-même et donc, sans distance aucune, se manifeste à lui-même, et rien qu'à lui-même, comme un soi indéfectible, celui-là que nous sommes. Le fondement de notre être est celui-là : un pouvoir qui ne présuppose plus rien, qui s'apporte lui-même dans cette lumière originaire qu'est l'épreuve de soi, et avec quoi commence notre vie. C'est par un tel processus auto-affectif que non seulement nous nous « connaissons », mais aussi que nous entrons en possession de tous les pouvoirs que nous sommes (Henry, 1996)<sup>6</sup>, y compris celui d'avoir conscience et de penser. L'auto-affectivité est véritablement la racine de notre être et de l'ensemble de nos facultés. Sans elle, sans une connaissance originaire de soi sous la forme d'une expérience affective, antérieure ontologiquement à toute forme de pensée, nous ne saurions pas que nous existons et donc rien de ce que nous entreprenons dans la vie ne deviendrait possible.

---

<sup>6</sup> C'est à Michel Henry (dans sa phénoménologie matérielle) que nous devons les mots et la méthode pour rejoindre et décrire l'expérience de la souffrance, même si nous en usons ici avec la liberté que la méthode phénoménologique nous impose. Car, répétons-le, seule l'expérience doit nous servir de guide.

La radicalité de l'expérience de la souffrance nous reconduit justement à cette affectivité originaire en tant qu'elle en est, avec la jouissance, l'une des deux modalités de base. S'éprouver, en effet, ce n'est pas simplement « se sentir », c'est le faire toujours selon une tonalité affective, soit dans l'ordre du souffrir, soit dans l'ordre du jouir. Aussi, parce que la souffrance est l'un des modes de l'auto-affectivité, les propriétés de cette dernière sont nécessairement les siennes. La souffrance, en effet, n'est pas un « quelque chose » qu'un sujet ressent dans une partie de lui-même, la souffrance est ce qui s'éprouve soi-même de telle sorte qu'elle se manifeste à elle-même, et rien qu'à elle-même, comme ce sujet souffrant que nous sommes de part en part. Aucun écart possible entre le Soi et la souffrance : et c'est ce qui en fait précisément toute la tragédie.

Ce que nous évoquons comme impuissance ou finitude découle précisément de cette propriété de l'auto-affectivité de se manifester par soi et non par nous, sans aucun écart, de telle sorte que l'on ne peut être que ce qui se révèle ainsi, sans possibilité de le mettre à distance et d'y échapper. On notera qu'en étant en possession de ses pouvoirs du fait de les éprouver ou plus exactement d'en être l'épreuve, on peut se mettre en mouvement pour, d'une façon ou d'une autre, atténuer la souffrance endurée. Mais cette « puissance »-là non seulement a ses limites, mais surtout, ne peut rien contre le fait que nous nous éprouvions : bien au contraire, elle en dépend elle-même. La puissance n'est pensable que sur fond d'impuissance, ou plus exactement de passivité.

Cette dernière s'atteste encore dans le fait que cette auto-affectivité que nous sommes, et qui ne cesse de s'auto-affecter sous des formes toujours changeantes, nous expose à l'irréversibilité du cours des tonalités affectives en lequel consiste notre vie. Certes, l'épreuve de soi ne passe pas. Et de ce point de vue, on se retrouve dans l'impossibilité d'être en retard ou en avance sur soi-même. Tenu dans l'étreinte de soi, on est définitivement le contemporain de soi. Mais en même temps, et sans remettre en question ce premier point, notre vie se modalise aussi, comme l'atteste le même donné phénoménologique, sous la forme d'un « historial » (Henry, 1963), celui, précisément, de nos affects, ou plutôt, celui des affects que nous sommes. Or, cet historial, loin de contredire la contemporanéité en laquelle nous nous tenons, en découle. Il n'est rien d'autre que l'éternel renouvellement de soi pour demeurer toujours actuel, dans la pointe de l'épreuve vivante de soi. Ce qu'il faut comprendre, cependant, c'est que ce processus de renouvellement consiste non pas à se délester de ce que nous ne serions plus (rien ne sort de la vie) pour laisser la place à un nouvel instant qui surgirait de nulle part, mais très exactement, à nous réapproprier en permanence, sous une forme toujours nouvelle, ce que nous ne cessons d'être. Dans le présent de l'auto-affectivité, rien ne passe, tout se régénère en permanence, en se faisant autre. Le présent est donc l'héritier de son passé – et parfois même son symptôme –, c'est-à-dire ce que le passé devient et ne cesse de devenir dans ce processus de renouvellement de soi. Le terme « renouvellement » doit être souligné : il signifie qu'il n'y a jamais de répétition à l'identique : il y a arrachement à soi irréversible ; il signifie aussi qu'il n'y a pas création de soi *ex nihilo* : on emporte toujours son passé avec soi. C'est donc la même nécessité, liée au fait que l'auto-affectivité consiste à se révéler à soi sans distance aucune, qui explique pourquoi ce qui s'éprouve ainsi est à la fois ipséité présente et devenir toujours actuel. Le pouvoir qui nous porte est un pouvoir auto-affectif

« actualisant » qui nous révèle à nous-mêmes comme sans cesse « actualisé ». Au regard de cette force actualisante qui nous donne à nous-mêmes, nous sommes effectivement entièrement passifs, entièrement impuissants.

Ce que nous évoquions sous le titre de solitude se laisse comprendre exactement de la même façon, en vertu des propriétés de l'auto-affectivité. La solitude, avant que d'être un mot, est cette épreuve de soi en laquelle nous nous tenons, sans distance possible et donc, pour le dire autrement, à la différence de tout autre. S'éprouver, c'est toujours s'éprouver soi et rien que soi, s'étreindre rivé à soi, dans ce qu'on dira vulgairement être par conséquent une « expérience intérieure » et rien qu'intérieure, c'est-à-dire l'expérience ressentie par un sujet ne subsistant que dans et comme ce ressenti. L'impossibilité d'une mise à distance de ce que l'on est en tant qu'on l'éprouve explique pourquoi on ne peut exporter et montrer à l'autre ce que l'on souffre, pourquoi aussi on ne voit jamais ce que l'autre ressent. Ces expériences-là ne se tiennent que dans une épreuve à chaque fois rivée à soi, et rien qu'à soi. Certes, on peut parler et témoigner de ce que l'on endure. Mais on ne parviendra ainsi qu'à échanger des mots, non à ressentir ce que l'autre est dans l'épreuve de soi en laquelle il réside. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le mensonge et l'hypocrisie, voire la mauvaise conscience, sont possibles : parce que le langage qui s'ex-pose dans la lumière du monde ne peut révéler ce qui, au contraire, est condamné à ne se tenir qu'en soi hors du monde.

Quant à l'incertitude de notre être, elle tient au fait que l'auto-affectivité soumet chacun d'entre nous, de la même façon, au jouir et au souffrir (Henry, 1996). Si, évidemment, nous sommes incontestablement attirés par la jouissance de soi (la souffrance se donnant phénoménologiquement comme ce-qui-ne-doit-pas-être), l'auto-affectivité nous expose cependant autant aux deux tonalités de base. On sait, en effet, qu'à vouloir s'anesthésier pour ne plus ressentir la souffrance, on se prive par là-même de la possibilité de jouir. Il est indéniable qu'on se sent soulagé d'échapper, grâce à un anesthésiant, à une douleur persistante. En soi, c'est déjà une forme de jouissance. Mais elle est de courte durée. Car à ne plus pouvoir vivre qu'en étant privé de tout ressenti (c'est-à-dire à s'éprouver sous la forme d'une vie privée d'histoires), la vacuité ou la monotonie prennent vite le dessus pour devenir des souffrances insupportables. C'est alors la question du sens d'une vie dans laquelle il ne se passe plus rien qui viendra hanter le sujet concerné. On en déduira que s'empêcher de jouir pour ne pas souffrir, c'est se condamner à la souffrance et en conséquence, qu'on n'échappe pas à la vie auto-affective. En d'autres termes, vouloir jouir, c'est vouloir ce qui rend possible et la jouissance et la souffrance, de telle sorte que l'on doive concéder que l'affectivité ne nous prédestine en aucune façon à un bonheur dû, mais nous livre à l'incertitude de cette vie que nous sommes, vie exposée autant à la possibilité de la jouissance que de la souffrance.

### *Se réapproprier sa vie*

Celui qui descend en soi, jusqu'à ce point où il ne peut plus tricher, ne peut reprendre sa vie comme avant. Un nouveau rapport « éthique » à soi s'instaure. Parce que celui-ci est chaque fois singulier (il s'élève à partir de ce fond subjectif que nous sommes à la

différence de tout autre), on ne saurait en proposer une définition générale. Toutefois, au regard de la souffrance que nous avons prise pour fil conducteur, il apparaît clairement que celui qui sait qui il est et qui ne cherche pas à le fuir, ne juge plus sa vie à l'aune d'une prétendue toute-puissance qu'il devrait incarner ; il n'exige plus des autres qu'ils le libèrent de sa solitude ; et enfin, il sait que rien ne lui est dû dans la vie, de telle sorte que pour lui, les malheurs ne sont jamais une injustice, de telle sorte aussi qu'il reçoit les moments de bonheur comme une grâce. Bref, il s'est tout d'abord libéré de cette souffrance de n'être pas ce qu'il imagine devoir être ou croit devoir vivre, et retrouve ainsi cette légèreté que louait Nietzsche dans le *Gai Savoir*.

Cette attitude libérée des faux combats ne doit cependant pas se confondre avec une espèce de résignation (*amor fati*). La souffrance se donne, nous l'avons vu, comme « ce-qui-ne-doit-pas-être ». Si accepter la vie implique d'accepter la souffrance, c'est néanmoins l'accepter telle qu'elle se donne à nous, comme ce qui demande que ça cesse. En d'autres termes, loin de se résigner, celui qui a souffert sait que vivre c'est aussi souffrir, que vouloir un monde sans souffrance, c'est vivre dans l'illusion. Mais il sait également que vivre l'engage à jouer le jeu de la vie qui se nourrit de la lutte contre toute forme de souffrance, puisque la souffrance se donne phénoménologiquement comme cela qui doit cesser. La vie ne se nourrit pas de la souffrance, mais de la lutte qu'elle lui oppose. De telle sorte que refuser de se confronter à la souffrance, comme si nous ne devions que jouir de la vie, ou rechercher la souffrance et se l'imposer de telle sorte qu'elle devienne ce qui doit être voulu, « ce-qui-doit-être » (en vue par exemple d'un salut espéré) sont deux attitudes qui inversent clairement la dynamique de la vie, deux attitudes morbides par conséquent, qui ne peuvent qu'être condamnées.

Une des vertus d'une approche phénoménologique de la subjectivité est ainsi de nous rendre à notre vie trop souvent oubliée.

### **Références bibliographiques**

- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, Epiméthée.
- Henry, M. (1996). *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?* in *Vie et révélation*, Beyrouth, Bibliothèque des annales de philosophie.
- Henry, M. (2000). *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- Henry, M. (2001). *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF.
- Kuhn, R. (2003). *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'harmattan.
- Lévinas, E. (1976). *Noms propres*, Paris, Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige.
- Porée, J. (1986). « L'épochè originaire », *Revue de Métaphysique*, vol.1. pp. 63-89.
- Porée, J. (1993). *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin.
- Ricoeur, P. (2004). *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 3e éd.
- Romano, C. (1999a) *L'événement et le monde*, Paris, PUF, Epiméthée.
- Romano, C. (1999b) *L'événement et le temps*, Paris, PUF, Epiméthée.
- Collection du Cirp*  
*Volume 2, 2007, pp. 61 à 73*  
 ISBN 978-0-9781738-4-5



***Notice biographique***

Jean-Michel Longneaux est docteur en philosophie, chargé de cours au Département de sciences des Facultés universitaires Notre-Dame-de-la-Paix de Namur, en Belgique, et conseiller éthique à la Fédération des institutions hospitalières en Wallonie et dans un comité d'éthique hospitalier. En 2004, il a publié *Essai sur le spinozisme de Michel Henry*, aux Presses Universitaires de France dans la collection Epiméthée. Il est rédacteur en chef de la revue *Ethica Clinica*.

jmlongne@fundp.ac.be