

Souffrance et discours philosophique

par **Jérôme Porée**, professeur à l'université de Rennes 1

Conférence pour l'association Louis Lavelle, Paris, Centre André Malraux
13 octobre 2006*

Dans un célèbre passage du livre VII de *La République*, Socrate, ayant comparé les hommes aux prisonniers d'une obscure caverne, demande « comment ils réagiraient si on les délivrait de leurs chaînes, si on les guérissait de leur ignorance et si les choses se passaient comme suit : qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière » ... L'interprétation scolaire de l'allégorie se borne ici à invoquer la figure du « philosophe » et à louer les vertus de la connaissance rationnelle – *sans s'attacher plus avant au statut de ce « on »*. Mais ne présume-t-elle pas alors ce qu'il s'agit d'établir ? La question n'est-elle pas précisément de savoir comment l'on devient philosophe ? Et la raison ne doit-elle pas, pour jouer le rôle que lui attribue l'analyse, avoir été préalablement mise en branle et orientée comme il convient ? Comment la raison vient-elle à l'homme ? Comment donc la philosophie elle-même est-elle possible ?

En posant cette question, je veux dissiper d'emblée le malentendu qu'aura peut-être suscité mon titre. Ce qui est en jeu dans ce qui suit est non le pouvoir qu'aurait le discours philosophique sur la souffrance (comme l'implique par exemple l'ambition thérapeutique du stoïcisme tardif) mais *la manière dont la souffrance elle-même suscite et oriente le discours philosophique*.

Il faut distinguer toutefois entre une version faible et une version forte de cette thèse. Dans un cas, la souffrance est *l'origine contingente du philosopher* ; elle intéresse l'ordre purement subjectif des motivations : son statut n'est guère différent de celui de la « sensation » kantienne. Dans l'autre cas, la souffrance est le *fondement nécessaire de la philosophie* ; elle prête à celle-ci sa forme et ses orientations les plus générales ; contre la

* J'ai repris sans modification ici le texte de la présentation orale. Pour le développement et les variantes de plusieurs arguments résumés dans cette présentation, cf. notamment *La Philosophie à l'épreuve du mal*, Paris, Vrin, 1993 ; « Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique », *Archives de philosophie*, tome 56, n° 3, juillet-septembre 1993 ; « Réduction phénoménologique et distanciation herméneutique », in G. Deniau et A. Stangennec, *Expérience et herméneutique*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2006.

dissociation kantienne de l'empirique et du transcendantal, il faut lui reconnaître le statut paradoxal d'une *expérience transcendantale*.

I- La souffrance comme expérience transcendantale

Je voudrais montrer, en défendant la version forte, qu'elle s'accorde avec l'idée selon laquelle la méthode, en philosophie, est l'auto-développement du contenu. Elle définit ici la tâche d'une *phénoménologie radicale*. Ce n'est pas, en effet, des philosophies mais des choses que doit surgir – et que surgit toujours en effet – l'impulsion de la recherche. Et s'il est vrai, en un sens, que les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes, il ne l'est pas moins que les choses n'attendent pas après nos concepts et notre langage pour être ou ne pas être. Les questions que pose le philosophe, d'abord s'imposent à l'homme abandonné à sa vie naturelle. Certes, la philosophie ne serait plus elle-même si elle se privait des ressources logiques et argumentatives qui lui permettent de déterminer son objet. Mais la détermination de l'objet n'en suit pas moins sa première apparition. Ainsi la proposition selon laquelle « il faut être logique » ne peut être logiquement déduite. Toute phénoménologie est dirigée d'abord contre l'idée d'une philosophie sans philosophe, pur symbole de l'éternité vide, de la loi indifférente d'un Dieu logicien.

Mais il me faut dire plus précisément quel concept provisoire de la philosophie guide mon propos et devra recevoir ensuite un fondement phénoménologique approprié. Les noms de Fichte et d'Eric Weil me paraissent, avant d'autres, pouvoir lui être associés. Le premier détermine la philosophie selon sa *forme* et le second selon sa *visée*.

a) Dans les différentes versions de la *Doctrine de la Science*, Fichte reproche à Kant de n'avoir pas mené à son terme la « déduction » qui était censée reconduire la connaissance à son fondement. Si pour Kant, en effet, déduire signifie justifier un concept en montrant comment il rend possible un objet, pour Fichte, c'est la possibilité du concept philosophique lui-même qui doit être restituée par la même opération. L'échec de l'empirisme vient précisément de ce qu'il ne peut s'inclure lui-même dans son objet. L'expérience telle qu'il la conçoit rend d'avance impossible la réflexion philosophique sur l'expérience. Une philosophie empiriste est donc une contradiction. Il n'en va pas autrement de la philosophie kantienne. Elle déroge à la règle de cohérence à laquelle doit se conformer le discours philosophique.

b) Cette règle n'a-t-elle pas d'ailleurs pour le philosophe une importance et une signification particulières ? Ne peut-on définir la philosophie elle-même comme le choix du

discours cohérent ? C'est à ces questions – et aux réponses qu'il leur rapporte – qu'il faut associer le nom d'Eric Weil¹. La philosophie, pour celui-ci, est le choix de la raison, dans le cadre d'une alternative dont l'autre terme est la violence. Sans doute le philosophe est-il un homme – un homme, c'est-à-dire un être *à la fois* fini et raisonnable : l'« ami de la sagesse » n'est pas encore un sage ; chez lui non plus le discours n'a pas définitivement triomphé de son contraire². Mais c'est dire seulement que la cohérence et l'incohérence n'importent pas au philosophe comme elles importent au logicien. Elles ne lui importent pas seulement comme l'accord ou le désaccord de la pensée avec elle-même, ou comme la compatibilité ou l'incompatibilité formelles d'un corps de propositions. Car nous le savons (et bien mieux sans doute que Max Scheler quand il nous mettait en garde) : « les buts du Diable ne sont pas moins systématiques que les buts de Dieu »³. C'est le sens de la distinction que fait Weil entre le « rationnel » et le « raisonnable ». Seule compte pour la philosophie une réconciliation qui serait réconciliation de chacun avec le monde, avec les autres et avec soi-même – d'une réconciliation qui donnerait à la vie elle-même la forme du discours.

Au réquisit fichtéen de l'*auto-réflexion* répond donc l'exigence weilienne du *discours cohérent*. Et l'un et l'autre dépendent de l'acte d'une liberté pure.

A Eric Weil pourtant il faut demander comment une liberté pure peut n'être pas une liberté indifférente. Une liberté qui ne connaîtrait qu'elle-même pourrait-elle reconnaître la raison comme une tâche ? L'homme, sans doute, est un être à la fois fini et raisonnable ; mais comment un être raisonnable peut-il choisir la violence ? et comment un être fini peut-il choisir la raison ? La peur pourrait-elle reculer devant elle-même, pourrait-elle se réfléchir comme peur de la violence, si la raison et la violence n'*apparaissent* pas immédiatement comme telles ? Mais comment cette apparition elle-même – l'apparition simultanée de la raison comme raison et de la violence comme violence – est-elle possible ?

Fichte, lui, pour rendre compte du fait de la réflexion, doit supposer un « choc » dont l'action « limite » et « repousse en elle-même » l'activité infinie du Moi⁴. Il doit supposer donc une *passivité* distincte également d'une moindre activité et d'une détermination

¹ *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1951.

² C'est pourquoi il a peur. Il a peur non pour sa propre vie mais pour le choix même qu'il a fait et qu'il n'est pas certain de ne jamais trahir. Il a peur de sa propre peur, c'est-à-dire de sa propre lâcheté, c'est-à-dire encore de sa propre violence possible. Il craint l'auto-contradiction d'une liberté qui, comme liberté justement, peut toujours une chose et son contraire. Il craint de rester capable, lui l'homme de la raison, d'une violence qui bien souvent d'ailleurs s'avance masquée et emprunte à celle-ci ses traits. Car il sait, comme le Socrate du *Gorgias* de Platon, qu'un « homme vraiment homme » ne doit pas être soucieux seulement de « sauver sa vie », que ce n'est pas à cela qu'il doit « dévouer l'amour de son âme ».

³ *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1955, p. 49.

⁴ *Les Principes de la Doctrine de la Science*, in *Œuvres choisies de philosophie première*, tr. fr. Paris, Vrin, 1980, p. 97 et 98.

extérieure de type causal⁵. Cette passivité, loin d'annuler la liberté, lui permet de prendre conscience de soi. Mais elle reste, dans sa perspective, une simple supposition. Elle n'est donc pas phénoménologiquement comprise. Tout autre est la passivité transcendantale du souffrir.

Il me faut dire encore, à ce point, pourquoi la référence à la phénoménologie n'a pas dans mon propos le sens d'une simple allégeance à Husserl. Appelons *epochè*, avec Husserl, l'opération qui fonde la vie philosophique. Il s'agit d'une opération double. D'un côté, elle *suspend* le cours normal de l'expérience ; de l'autre, elle *reconduit* celle-ci aux conditions qui lui donnent sens et unité. Or cette suspension et cette reconduction dépendent selon Husserl de notre « entière liberté ». « Originellement », écrit-il, « la réflexion est telle de par la volonté puisque le sujet, en se déterminant comme sujet philosophique, prend une décision engageant la totalité de sa vie future ; et cette volonté « ne peut naître que dans la *liberté* d'une prise de conscience de soi »⁶. En d'autres termes, l'*epochè* phénoménologique est *immotivée* ; elle naît *ex nihilo*. C'est une opération fantastique.

Qu'une telle thèse soit phénoménologiquement irrecevable, c'est ce que reconnaît E. Fink⁷ : « la possibilité même de l'*epochè* nous reste inconnue » ; « elle n'est pas une possibilité de notre être-là humain »⁸. Le problème non résolu de la phénoménologie husserlienne est celui de la possibilité de la phénoménologie elle-même. Que l'homme soit capable de philosophie, qu'il puisse « suspendre son jugement » et demander « pourquoi ? », voilà ce qui, sans doute, dépend de sa liberté mais ne modifie en rien les structures universelles de l'expérience et n'en doit donc pas moins être compris comme *la réalisation d'une possibilité ouverte et prescrite par elles*.

Ma question revient donc de savoir comment la philosophie, distincte en un sens de l'expérience immédiatement vécue, peut néanmoins trouver en celle-ci son point de départ. Elle ne pourra trouver une réponse que *s'il est possible de mettre en continuité l'epochè et ce que Husserl lui-même tient par ailleurs pour l'« absolu définitif et véritable » au sens de la phénoménologie*, à savoir le *temps* jaillissant continuellement de la source intarissable du *présent vivant* et proprement donné à lui-même dans une *impression originnaire*.

Mais il me faut, pour en arriver là, défendre d'abord ma thèse contre les thèses rivales de la philosophie du langage et de l'analyse existentielle. La question du commencement de la philosophie a trouvé en effet dans la pensée contemporaine deux issues différentes : par

⁵ Autrement dit d'une affection provoquée on ne sait comment par quelque chose en soi.

⁶ *Philosophie première*, tome II, tr. fr. Paris, PUF, 1972, p. 8.

⁷ L'un des principaux commentateurs de Husserl et, à l'époque où il écrit ces lignes – c'est-à-dire en 1933 – l'un des plus proches disciples du maître.

⁸ *De la phénoménologie*, tr. fr. Paris, Minuit, 1974, *passim*.

immersion de la conscience dans le langage et par réduction de la conscience à la temporalité. Qu'on ait plutôt affaire ici à deux apories, c'est ce que je me propose de montrer à présent en suivant successivement ces deux voies.

II- Souffrance et langage

Je ne considérerai que celles, parmi les philosophies du langage, qui se montrent accueillantes aux exigences de la réflexion. Il est vrai que le problème du commencement de la philosophie peut être tenu dans leur perspective – comme tous les problèmes de « fondement » et d' « origine » – pour un faux problème lié au paradigme idéaliste de la conscience. Le langage, en effet, se montre lui-même ennemi de tout ce qui est premier : de tout premier, il fait un second, de tout événement une reprise, de tout commencement une fable. Mais jusqu'à quel point une philosophie du langage peut-elle ignorer la décision qui l'établit elle-même, comme réflexion sur la signification, à distance des modes et des usages linguistiques quotidiens ? C'est l'immense mérite de l'herméneutique de H.G. Gadamer et de P. Ricoeur d'une part, de la pragmatique de K.O. Apel d'autre part, d'assumer les problèmes liés chez Husserl à la « situation du philosophe commençant ». La question est de savoir si elles fournissent un équivalent de l'*epochè* phénoménologique.

1) L'herméneutique :

Le concept de *jeu* a dans l'herméneutique de Gadamer une fonction paradigmatique. Il permet de schématiser la posture de l'homme capable de compréhension. Qu'il y ait un sérieux du jeu, tous les enfants nous l'apprennent. Ils savent quand nous jouons et quand nous jouons à jouer. C'est qu'il nous faut, pour jouer vraiment, abandonner l'attitude de l'observateur qui connaît et qui juge, pour celle de l'acteur qui s'engage et qui participe. Jouer signifie s'oublier dans le jeu, être, comme on dit, « tout au jeu ». L'*appartenance* du joueur au jeu est une condition de possibilité du jeu lui-même. Il en va de même, on l'aura compris, du rapport de la conscience à l'histoire et au langage et de son insertion structurelle dans ce que Gadamer appelle justement par métaphore le « jeu de la question et de la réponse »⁹. Contre l'ambition que traduit, chez Descartes, le doute méthodique, il affirme qu'il n'est pas de discours sans présupposition. Le préjugé est non la mauvaise herbe qu'il faut arracher mais le terreau qui rend la pensée féconde.

⁹ *Vérité et méthode*, tr. fr. Paris, Ed. du Seuil, 1976.

P. Ricoeur en est bien d'accord. Aussi fait-il sienne, dans un premier temps, la thèse de Gadamer : il faut situer l'homme capable de compréhension *in medias res* et « jamais au commencement ou à la fin »¹⁰. Contre « l'harassante fuite en arrière de la pensée en quête [...] d'un point de départ qui pourrait ne pas être une première vérité », il affirme les droits d'une méditation partant « du milieu du langage » et pour laquelle « la première tâche ne serait pas de commencer mais de se ressouvenir »¹¹. L'*epochè* phénoménologique apparaît alors sans objet. Il ne s'agit plus, pour le philosophe, d'en *revenir* à quelque « fondement » donné dans une « évidence » originaire mais de *prendre part* au procès de signification dans lequel il se trouve d'ores et déjà situé. Sa posture est celle non du spectateur désintéressé mais du participant éclairé. Et elle est fondée non sur une décision de sa volonté mais sur la structure même de son être.

Pourtant le rejet de l'idée philosophique de commencement radical ne supprime pas la question du commencement *de la philosophie elle-même*. Le philosophe en effet a une manière *propre* d'appartenir au langage. Il ne s'y confie pas sans hésitation ni scrupule. Tout ce qu'il comprend en lui, il le comprend après en avoir *examiné* puis *établi* la pertinence. Il faut donc demander ce qui fonde la possibilité de la compréhension de second degré que constitue, sur le fond de la commune appartenance de tous les humains au langage, l'herméneutique philosophique.

C'est en réponse à cette question que P. Ricoeur introduit, dans un deuxième temps – et en se montrant soucieux ainsi d'intégrer dans l'herméneutique un moment critique que Gadamer, lui, avait paru minimiser au profit de l'autorité de la tradition –, le concept de *distanciation*. Ce qui différencie la compréhension philosophique des formes spontanées de la compréhension quotidienne, c'est une « distanciation au cœur de l'appartenance ». L'argument est placé par là même sous le signe d'une « dialectique de l'appartenance et de la distanciation »¹² où le second terme assume en mode mineur l'ensemble des fonctions classiquement dévolues à la réflexion. C'est d'ailleurs expressément que ce concept de distanciation est mis en parallèle avec l'*epochè* phénoménologique : « la distanciation est à l'appartenance ce qu'est, en phénoménologie, l'*epochè* au vécu »¹³.

Mais la distanciation n'est-elle pas, dans l'herméneutique, une énigme aussi grande que l'était l'*epochè* dans la phénoménologie ? La solution tient, pour Ricoeur, dans la *réflexivité du langage* lui-même. Force est de dire pourtant qu'il y a loin de la *réflexivité* conçue comme

¹⁰ *Du Texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, p. 48.

¹¹ *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique I*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 283.

¹² *Du Texte à l'action, op. cit.*, p. 51.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

une fonction générale du langage, à la *réflexion* du philosophe. S'il est vrai, en effet, que la philosophie commence lorsque « nous interrompons le vécu pour le signifier », il n'est pas moins vrai qu'il faut distinguer entre la *suspension du rapport naturel aux choses* impliquée dans nos actes de signification quotidiens¹⁴, et l'*epochè* qui institue le discours philosophique. Celle-ci représente en effet, par rapport à celle-là, une *suspension de second rang*. Par elle, le philosophe thématise ce qui n'était qu'opérateur. Par elle donc il se rend responsable du sens. Entre le *sens* et la *signification*, apparaît d'ailleurs au même moment une différence que le sujet simplement situé « au milieu du langage » ignore par principe. Le *discours*, justement, est plus que le *langage*. Lorsque Weil écrit que l'homme peut toujours préférer la violence, qu'il a toujours le choix entre la violence et le discours, il ne vise pas sous ce nom un mode de signification quelconque : il ne parle précisément pas du langage. Car de celui-ci, le non-philosophe dispose autant que le philosophe. Seule, en vérité, l'*interruption du langage* peut introduire en lui la distance propre à fonder sa promotion philosophique. Seule elle peut *faire apparaître le sens comme sens et le discours lui-même comme une tâche*.

Peut-être l'herméneutique dit-elle vrai : peut-être n'y a-t-il pas de discours sans présuppositions. Mais *ces présuppositions n'ont nullement le pouvoir de fonder le choix même que nous faisons en parlant, lorsque ce choix est choix du discours pour le discours*.

2) La pragmatique transcendantale :

C'est à ce choix au contraire que la pragmatique transcendantale entend faire droit. Le projet mis en œuvre sous ce titre par K.O. Apel depuis le début des années soixante-dix le montre¹⁵ : s'il assume, d'un côté, certains apports critiques de ce que l'on a pu appeler le « tournant linguistique » de la philosophie, il s'efforce, d'un autre côté, de défendre les exigences de fondation et d'universalité attachées au *logos* philosophique contre les variantes contemporaines du scepticisme et du relativisme issues précisément d'un tel tournant. Ainsi, quand le second Wittgenstein infère de la pluralité selon lui irréductible des « jeux de langage » l'absence en philosophie d'une fondation ultime accessible à un métalangage universalisable, Apel parle, lui, de « présuppositions universelles de la communication humaine » dont l'explicitation constituerait justement la fondation dont a besoin la philosophie en tant que philosophie. Par « universelles », il faut entendre alors : incluant virtuellement tous les sujets dans une communauté de communication orientée vers l'entente.

¹⁴ Pour autant qu'ils échangent le réel contre le possible et substituent à la présence brute de la chose la forme variable qui nous en donne l'intelligence.

¹⁵ Voir en particulier *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, tr. fr. partielle par R. Lellouche, *L'Éthique à l'âge de la science*, Presses Universitaires de Lille, 1987.

Or une telle communauté ne peut s'établir, en fait comme en droit, que sur le plan de l'argumentation, c'est-à-dire d'une modalité du langage dont la philosophie représente la forme éminente. On trouve déjà chez Socrate l'idée que le *logos* philosophique est essentiellement *dia-logos* : le premier pas hors de la caverne coïncide avec l'entrée du sujet dans l'ordre du discours ; l'être – l'être distingué de l'apparence – est ce que les hommes s'annoncent les uns aux autres en prenant pied dans une communauté d'argumentation. Mais c'est la théorie entière du langage qui tend chez Apel à se confondre avec une théorie de l'argumentation qui n'en constituait traditionnellement qu'un chapitre particulier. Si bien que la question de savoir quelle conception du langage permet de rendre compte de la possibilité du discours philosophique se renverse chez lui en l'affirmation que *tout* emploi du langage implique certaines prémisses philosophiques, que *le langage en général est d'essence philosophique*. Car il rend tous ceux qui, pour pouvoir parler, en ont d'avance accepté les règles *virtuellement capables* de former une communauté d'argumentation conforme aux exigences transindividuelles, transculturelles et transhistoriques qui sont celles de la pensée et de la vie philosophiques. Le langage ne serait pas possible s'il n'était que la guerre continuée par d'autres moyens.

Il reste alors à dire quelles sont ces présuppositions universelles de l'argumentation. J'en retiendrai trois : a) quiconque argumente doit avoir admis d'avance la nécessité de *justifier sa pensée* ; b) quiconque argumente doit avoir supposé d'avance la possibilité de parvenir par ce moyen à un *accord intersubjectif universalisable* ; c) quiconque argumente doit avoir émis tacitement une prétention à une forme de *rectitude morale* incluant notamment la sincérité et l'impartialité, sans laquelle la nécessité de justifier sa pensée dans la perspective d'un accord intersubjectif universalisable serait elle-même vide de sens.

Il n'y a donc plus, dans la perspective d'Apel, à demander comment le discours philosophique est possible, car *cette possibilité appartient à nos manières habituelles de parler*. Tout langage est virtuellement discours et tout homme un philosophe qui s'ignore.

Mais il faut demander si cette thèse ne constitue pas, relativement au problème que nous posons, une pétition de principe – en ce qu'elle nous oblige à *faire de l'homme un philosophe avant d'en faire un homme*. Non seulement l'on peut douter que le Diable devienne philosophe par le seul fait d'entrer dans une communauté d'argumentation, mais encore on peut craindre que l'idée ne lui vienne pas de le *devoir*. C'est ce dont témoigne chez Platon l'existence persistante du sophiste. La volonté d'argumenter dans la perspective d'une justification rationnelle, « présupposée » en un sens par nos actes de langage, n'est pas elle-

même un fait de langage. *La philosophie s'épanouit dans la discussion mais n'en procède pas.*

Il est remarquable, à cet égard, qu'un philosophe de la communication comme Francis Jacques admette que « l'exercice suit l'accueil en nous de la compétence communicative »¹⁶. Car comment ne pas entendre, par cet accueil, une *ouverture passive à la signifiance* ? Et comment ne pas y chercher ce qui peut faire apparaître la communication *elle-même* comme une *tâche* ? Pour la pragmatique comme pour l'herméneutique, le langage est une seconde nature. Mais *le langage doit être perdu comme nature pour pouvoir être retrouvé comme une fin*. A ses points d'effondrement seulement le *sens* est dissocié de toutes nos opérations de *signification* particulières et proposé impérativement à notre initiative. Et l'on voit ainsi comment, paradoxalement, la souffrance tient au langage : en suspendant ses formes instituées, elle manifeste son essence véritable ; l'évidence de sa défaite coïncide en elle avec l'exigence de sa transformation¹⁷.

« C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence »¹⁸. A ce silence est donc nécessairement reconduit le discours en quête de sa propre possibilité. La voie qu'il doit suivre alors celle non du *langage* mais de la *temporalité*.

III- Souffrance et temporalité

A l'articulation de ces deux voies, Heidegger peut provisoirement servir de guide. Le tournant herméneutique de la phénoménologie trouve en effet son origine, chez Heidegger, dans l'affirmation selon laquelle le *temps* est l'horizon de la question de l'être. Car il est aussi, par là même, celui de toute question et de tout questionnement imaginables. Le rejet du *cogito* et du critère de l'évidence en découle. C'est le temps qui fait de tout premier un second et de tout dernier un avant-dernier. La structure de présupposition et d'anticipation qui est celle de la compréhension humaine est la structure même du temps.

A la question : « qu'est-ce que le temps ? », Heidegger répond en effet : « le *hors de soi* originaire en et pour soi-même »¹⁹. C'est de cette manière que *l'homme est au monde*. Etre de

¹⁶ *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982, p. 263.

¹⁷ Lavelle exprime le même paradoxe lorsqu'il remarque que la souffrance, qui sépare, en même temps unit – dénouant les liens qui font les communautés illusoire et nouant ceux qui donnent sa chance à la « communauté spirituelle » que chaque conscience forme avec les autres consciences (*Le Mal et la souffrance, passim*). La douleur de la séparation peut seule faire apparaître la communication elle-même comme une tâche – et, qui plus est, comme une tâche infinie.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 167.

¹⁹ *Etre et temps*, § 65.

cette manière, c'est, en effet, être jeté vers un autre. C'est être empêché de se posséder et de se fermer sur soi. Le mot *Dasein* dont se sert Heidegger pour spécifier la réalité humaine – et qu'il oppose à la notion psychologique de « conscience » – exprime cette *ouverture* radicale. Des trois modalités selon lesquelles l'homme est au monde : le passé, le présent et le futur, la modalité du futur doit être privilégiée car elle est la modalité du *possible*, autrement dit la modalité même de l'ouverture qu'est le temps pris en général. Elle fait apparaître la *structure* « *ekstatique* » de la temporalité.

Mais elle confère du même coup à l'existence tout entière l'aspect d'une *fuite en avant*. On peut superposer ici le thème heideggerien du « bavardage » et le thème pascalien du « divertissement ». Le bavardage porte au langage la structure originellement fuyante de l'existence. Comme le divertissement, il dissimule ce qu'il dévoile. Son contenu manifeste occulte son sens latent. Il est le rêve éveillé que l'homme entretient à l'égard de sa condition. Heidegger n'y voit pas par hasard la marque d'une existence et, par là, d'une compréhension « de prime abord et le plus souvent *inauthentiques* ».

Notre problème renaît précisément à ce point ; et il renaît comme celui de savoir *ce qui peut fonder la possibilité d'une existence ou d'une compréhension authentiques*. L'analytique du *Dasein* manquerait, sans cela, d'un fil conducteur approprié. Elle ne pourrait nullement prétendre à la vérité. Evoquant l'écoute que nous prêtons spontanément au bavardage, Heidegger admet que cette écoute « doit être *brisée* ». A l'homme entraîné dans sa fuite en avant, il faut, écrit-il, « *revenir de sa perte* »²⁰. Mais *la possibilité d'une telle brisure et d'une telle réflexion* peut-elle être comprise sans contradiction dans le mouvement centrifuge de l'ek-sistence ? Ne nous oblige-t-elle pas à penser *une époque constitutive du temps lui-même* ?

Cette difficulté est assumée dans les paragraphes 39 et 40 de *Etre et temps* par l'introduction stratégique du thème de l'« angoisse ». Cette disposition affective est présentée en effet comme la chance d'un mode d'être et d'une compréhension authentiques du *Dasein* – autrement dit, d'un mode d'être et d'une compréhension tels que l'existence s'y trouve placée « *devant soi-même* ». Mais l'angoisse est pensée elle-même comme un « mode insigne » de l'ouverture de la temporalité. Elle vérifie donc la loi du mouvement qui entraîne l'existence *au-devant* d'elle-même. Aussi ne justifie-t-elle pas le rôle que lui attribue l'analyse. Elle n'est jamais pour soi ce qu'elle est en soi. Elle explique le divertissement, non ce qui pourrait arracher l'homme au divertissement.

²⁰ *Ibid.*, § 55.

Si donc on nomme « résolution » (*Entschlossenheit*), avec Heidegger, le face à face de l'existence avec elle-même, alors il faut avouer que la possibilité d'une telle résolution n'est pas elle-même comprise dans l'existence. Elle ne constitue pas moins que chez Husserl un événement fantastique. Il faudrait, pour qu'il en aille autrement, *que l'ek-stase ne soit pas l'ultime secret de la temporalité*. Il faudrait, encore une fois, *un suspens intérieur au temps lui-même*. J'ai à l'esprit la formule de Simone Weil : « il faut toucher l'impossible pour sortir du rêve »²¹. Dans la mélancolie, ainsi, l'existence paraît tourner sans fin autour d'elle-même. Un moment d'*im-possibilité* est impliqué dans son ouverture même. Le temps tout entier s'appesantit sur son propre passage dans l'insistance d'un *présent absolu*, c'est-à-dire d'un présent qui ne fait pas nombre avec les trois ekstases temporelles. C'est en quoi précisément la *souffrance* n'est pas l'*angoisse*. Elle est l'impossibilité même de la fuite, le point d'arrêt du divertissement. L'existence y demeure immobile auprès de soi. Elle s'éprouve elle-même sans dérobaie possible²². *Qu'il y ait plus, en ce sens, qu'une ressemblance extérieure entre le temps suspendu de la réflexion et le temps suspendu du souffrir, c'est ce que vérifie l'expérience, commune à tous ceux qui ont souffert, de « ne plus voir la vie comme avant ».*

Mais la conception heideggerienne du temps ne laisse pas seulement la réflexion philosophique sans *assise*, elle compromet encore sa *visée*. E. Weil et Heidegger doivent confesser ici leur égale impuissance à montrer, l'un *comment la raison peut s'apparaître* et faire grandir, au cœur même de l'individu abandonné à sa condition, la requête du sens, l'autre *comment le temps peut engendrer principes et règles*. Le choix est entre une raison désincarnée et une finitude déraisonnable. L'alternative ouverte par l'angoisse n'est pas, de fait, celle du discours et de la violence : c'est celle de l'être et du néant. A une option incertaine mais décisive pour le *sens*, elle oppose seulement le vain courage du *rien*. Mais comment comprendre alors la résolution d'un Socrate s'inquiétant de savoir, non qu'il va mourir, mais s'il a été juste ? Comment comprendre, jusqu'à en mourir, que le vrai courage est non de mourir mais de vivre, et subordonner le *néant* auquel condamne le mourir, à la *dignité* que réclame le vivre ? Faux héros ou vrai martyr, l'homme est l'être qui, pour pouvoir être, a besoin d'une raison d'être. Quand Heidegger oppose *temps* et *raison*, il faut donc montrer plutôt comment ils s'*articulent* originellement au sein de l'exigence philosophique.

²¹ *La Pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947/1988, p. 112.

²² Je me sens, ici encore, proche de Lavelle : dans la solitude du souffrir, écrit-il, « le décor tombe et la comédie cesse » ; « il ne subsiste plus du réel que cette vérité qu'il nous dissimulait souvent, au lieu de nous la montrer » (*op. cit.*, p. 20).

J'interpréterai à cette fin la souffrance comme une *impression originaire* ; et je m'efforcerai de mettre en continuité *impression et réflexion* d'une part, *impression et cohérence* d'autre part.

IV- Temps et raison : l'impression originaire

1) *Impression et réflexion* :

J'emprunte explicitement à Husserl la notion d' « impression originaire ». Cet emprunt ne va pas de soi car cette notion n'est pas explicitement mise en relation par ce dernier avec la situation du philosophe commençant. Introduite pour la première fois dans les *Leçons* de 1905 sur la conscience intime du temps, elle n'en joue pas moins dès ce moment un rôle déterminant. « Sans impression, pas de conscience », peut-on lire dans cet ouvrage – à quoi j'ajouterai : pas de réflexion de la conscience sur elle-même.

Cette proposition, de fait, n'est nullement la marque d'un empirisme rudimentaire. Bien plutôt témoigne-t-elle d'un effort inédit pour percer à jour la limite inférieure de toute phénoménalité. C'est le sens de la distinction introduite dès le début des *Leçons* entre un temps « perçu » et un temps « senti ». Par « senti », il faut entendre passif, non sensoriel. La notion de « synthèse passive » viendra d'ailleurs plus tard s'opposer à toute interprétation atomiste et sensualiste de cette notion. Même lorsque l'impression est définie comme le « point-source du présent », c'est « source » qui importe, non « point ». Le temps n'est pas une succession de points. On ne pourrait pas parler sans cela de la « *forme* temporelle de l'impression originaire », de la « *teneur d'ensemble* de l'impression originaire », etc. L'impression n'est pas une portion de temps. Elle nomme l'événement même de la temporalisation.

Quelle est la structure d'un tel événement ? Il faut, pour répondre à cette question, penser ensemble la fugacité de l'impression et son pouvoir d'entrer en résonance et de constituer en arrière de soi sa propre trace. Lorsqu'on suit le déroulement d'une mélodie, un son A ne nous conduit pas seulement vers le son B, il trouve *en devenant passé* une tonalité A' qui *est* sa valeur mélodique. Ce passé, autrement dit, ne tombe pas en dehors du présent comme un monument en ruines : retenu en lui, il appartient au contraire à sa constitution vivante. La *rétenion* du passé dans le présent se distingue en ce sens de sa *reproduction* dans le souvenir. La différence entre présent et passé passe alors à l'intérieur de l'impression elle-même. Celle-ci n'est donc pas pure identité, pure coïncidence avec soi. D'emblée elle diffère de soi, et d'emblée aussi elle retient en soi sa différence. Elle est à la fois sa propre *différence*

et sa propre *répétition* indéfinies. La répétition ne survient pas ici à la différence comme un événement second. Elle est la différence elle-même portée à la deuxième puissance et maintenue ainsi auprès de soi. Le redoublement passif de l'impression appartient à sa production même. Il révèle toute la portée phénoménologique de l'antique idée selon laquelle *devenir est revenir*. Dans l'impression coexistent les figures contraires de la Fuite et du Retour, de la Peur et du Remords, de l'Innocence et de la Responsabilité. Echo sans fin de sa propre scission interne, elle fonde *ensemble* la possibilité de l'expérience et celle d'une réflexion sur celle-ci. Mieux : *elle fonde la possibilité de l'expérience comme celle d'une réflexion sur celle-ci*.

Mais cette continuité, entre impression et réflexion, ne répond qu'à l'un de nos deux réquisits. Il nous reste à mettre en continuité impression et cohérence. C'est ici qu'il faut tenter d'aller avec Husserl au-delà de Husserl.

2) *Impression et cohérence* :

Fichte comprend les propositions de la logique pure comme les explicitations d'*actes* originaires témoignant chacun à sa façon de l'existence préalable d'un *besoin* de la raison. Ainsi le principe d'identité exprime la manière dont le Moi se pose lui-même. De même, le principe de contradiction a pour fondement un acte du Moi qui s'oppose un Non-Moi. *Toute reconstruction logique de l'expérience laisse subsister, s'il en est ainsi, un résidu inanalysable en termes purement logiques et dont cette reconstruction reçoit son impulsion et son orientation initiales*. Ce résidu n'est pas épuisé pourtant par le concept d'une *liberté* dont il s'agit plutôt de savoir comment elle peut reconnaître la raison comme une tâche. Le discours cohérent se présuppose lui-même comme une exigence dont il *reçoit* son unité et sa détermination. Il faut donc chercher non dans l'*activité* mais dans la *passivité* du moi le point où la contradiction et l'identité se montrent comme ce qu'elles sont.

Dans la VI^{ème} *Recherche logique*, Husserl avait entrepris de chercher dans ce sens l'origine du principe de contradiction. Cinq remarques résument alors son parcours : a) les significations en général se divisent en possibles et impossibles ; b) la possibilité et l'impossibilité d'une signification doivent être elles-mêmes données ; c) l'impossibilité ne doit pas être définie seulement comme la négation de la possibilité mais « réalisée dans un fait phénoménologique propre » ; d) ce fait doit être cherché dans un « conflit intuitif » ; e) ce conflit appelle sa solution dans une unité de degré supérieur. Mais ce n'est pas sur le terrain de l'*intuition*, c'est sur celui de l'*impression* qu'il faut chercher l'origine du possible et de l'impossible et du principe qui règle leur rapport. Et si l'impression est l'ultime secret de la

temporalité, alors il s'agira de *penser ensemble la temporalisation du temps et la manière dont la raison se montre originairement l'ennemie de la contradiction.*

Le philosophe américain F. Bradley peut nous faire faire ici l'avant-dernier pas²³. Le sentir a en effet pour Bradley une fonction transcendantale qui oblige à le distinguer autant d'un pur état subjectif que d'un simple moment dans l'histoire de l'Esprit. Même les lois de compatibilité et d'incompatibilité qui unissent ou opposent les objets idéaux des mathématiques et de la logique trouvent dans l'unité immanente du sentir leur pouvoir d'unir ou d'opposer. Cohérence et incohérence n'ont donc pas de signification logique indépendante. Bien plutôt le principe de contradiction tient-il déjà pour accordé, en logique formelle, le *fait* de l'incompatibilité de certains éléments avec d'autres. Ce fait doit être référé à l'unité fondamentale du sentir. C'est en celle-ci que prennent sens « compatible » et « incompatible », « consistant » et « inconsistant », « possible » et « impossible ». L'idée d'un système logique n'aurait pour nous aucune signification, si la contradiction ne *répugnait* originairement au sentir et si, réciproquement, la cohérence n'était originairement donnée en lui comme *nécessaire*.

Mais comment la contradiction répugnerait-elle au sentir, et comment la cohérence s'éprouverait-elle jamais en lui comme nécessaire, *si le sentir n'avait originairement la structure du souffrir* ? La souffrance est l'*incompatibilité formelle du sentir à l'égard de soi*. Elle enveloppe seule le moment d'impossibilité propre à faire apparaître le possible comme ce qui doit être. Qu'est-ce que souffrir, en effet ? – *Etre soi en ne pouvant l'être*. L'incohérence et la cohérence y sont données ensemble selon les modalités opposées du contingent et du nécessaire. Et le *temps* lui-même y reçoit ainsi la forme de la *raison*. La souffrance est ce « point-source du présent » où la raison se *sent* et s'*appelle* elle-même comme pour conjurer l'incertitude et la contradiction dans lesquelles elle se trouve d'abord jetée. *C'est elle qui ouvre l'alternative à laquelle nous confronte originairement notre liberté*. Certes, la souffrance est l'expérience d'une passivité radicale. Mais une *expérience* n'est pas une *nature*. Elle est, en l'occurrence, la manière même dont la liberté s'*apparaît* et prend *conscience de soi*. Il faut seulement préciser que cette conscience est celle d'une liberté *finie* et, par là, seulement humaine²⁴.

Quelles conclusions tirer de cette thèse pour la philosophie elle-même ?

²³ *Appearance and Reality*, London, Swan Sonnenschein & Co, 1893. Voir J. Bradley, « Relations, intelligibilité et non-contradiction dans la métaphysique du sentir de F.H. Bradley : une réinterprétation », *Archives de philosophie*, 54/4, 1991, p. 529-551 et 55/1, p. 77-91.

²⁴ Pour reprendre la belle expression de P. Ricoeur dans sa *Philosophie de la volonté*.

V- Tâches et limites du discours philosophique

1) La première concerne le rapport entre la philosophie et la métaphysique. La destruction de la métaphysique est un lieu commun de la philosophie du vingtième siècle. Heidegger et Wittgenstein montrent assez bien, à cet égard, que les contraires s'attirent. Toute quête d'un fondement ou d'une justification dernière est dénoncée par eux comme illusoire. Le poète s'accorde ici avec le logicien : « la rose est sans pourquoi : elle fleurit parce qu'elle fleurit ». Kant pourtant remarque, dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, qu'« il est vain de vouloir affecter de l'indifférence par rapport à des recherches dont l'objet *ne peut* être indifférent à la nature humaine » ; et il distingue à cette fin entre la métaphysique comme science et la métaphysique entendue comme une disposition naturelle de l'esprit humain. Si vaine que soit peut-être la quête métaphysique d'une raison de l'expérience, elle n'en exige donc pas moins que l'on prête attention à ce qui, dans l'expérience elle-même, *demande raison*. C'est le sens de la plainte de Job : l'expérience de l'injustifiable enveloppe un désir de justification indiscernable de notre effort même pour être. Dans le récit de son séjour à Auschwitz, Primo Lévi rapporte le fait suivant : « poussé par la soif, j'avisé un beau glaçon sur l'appui extérieur d'une fenêtre. J'ouvre, et je n'ai pas plus tôt détaché le glaçon, qu'un grand gaillard qui faisait les cent pas dehors vient à moi et me l'arrache brutalement. 'Warum ?' – pourquoi ? –, demandé-je dans mon allemand hésitant. 'Hier ist kein warum' – 'ici, il n'y a pas de pourquoi' –, me répond-il en me repoussant rudement »²⁵. La « fin de la métaphysique » – si l'on entend par là la fin d'une interrogation orientée vers le fondement de toutes choses – coïnciderait seulement avec la fin de la souffrance. Aussi faut-il affirmer plutôt l'irréductibilité d'une telle question – au moins à titre de question ouverte.

2) C'est précisément en laissant *ouverte* la question du fondement que l'on préserve la spécificité du questionnement philosophique. L'exigence éthique d'une *justification* ultime doit être distinguée ici de l'ambition épistémique d'une *fondation* absolue. C'est encore l'une des leçons de la critique kantienne de la métaphysique : pour Kant, comme plus tard pour Lévinas, *le désir de justice est plus originel que la volonté de savoir*. Leibniz lui-même n'aurait peut-être pas désavoué cette affirmation. Les derniers paragraphes de la *Monadologie* le montrent : le principe de raison suffisante ne prépare nullement la dévastation scientifique et technique de la Terre : il commande l'avènement d'un monde moral. Il interdit en tout cas

²⁵ *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p. 29.

de mettre en continuité l'exigence métaphysique et la rationalité techno-scientifique. Le désespoir de l'homme contemporain montre assez par lui-même que, si la science *explique* beaucoup, elle ne *justifie* rien, et que ses raisons précisément ne suffisent pas. La technique est non l'accomplissement de la métaphysique mais sa négation. Sa véritable ruse est de laisser croire le contraire. Quand Heidegger affirme que l'homme d'aujourd'hui « écoute de plus en plus la question 'pourquoi ?' »²⁶, il ne voit pas que l'essence de la technique est au contraire d'éradiquer cette question et d'en tuer le germe au plus profond de nous-mêmes. Car cette question est en vérité l'unité de *deux* questions qui sont comme deux visages, deux aspects d'une seule et même interrogation fondamentale : *pourquoi quelque chose, et non plutôt rien ? pourquoi le mal, et non plutôt le bien ?* La souffrance révèle la solidarité absolue de ces deux questions. Elle nous interdit de nous installer jamais, en quelque sens qu'on entende ces termes, « par-delà bien et mal ».

3) J'en viens ainsi à ma dernière conclusion. Elle répond à l'objection, qu'aura peut-être suscité mon propos, qu'une philosophie prenant son point de départ dans la souffrance ne peut faire droit à l'expérience – elle aussi irréductible – de la *joie*. Il faut en effet demander ici comment, si la souffrance rend la mort au champ des possibles en se montrant plus impossible qu'elle – *comment donc elle peut n'en pas toujours faire choix contre elle-même*. La conscience souffrante pourrait-elle endurer le mal, la mort toujours ne serait-elle pas préférée au mal si, dans l'instant même où se résorbent les horizons ekstatiquement ouverts à notre savoir et à notre pouvoir, n'étaient déployées les perspectives plus vastes de la promesse et de la grâce ? Une liberté finie n'est-elle pas justement une liberté qui ne peut s'affirmer qu'en faisant cercle avec la liberté d'un Autre ? La joie est donc, pour ainsi dire, un *postulat de la conscience souffrante*. On peut concevoir sans doute ce postulat comme le point de bascule de la philosophie dans la religion. Mais on peut y voir aussi la preuve qu'une pensée prenant son point de départ dans la souffrance n'est pas fermée aux quelques bontés et aux quelques beautés du monde. Chez Spinoza lui-même la vraie joie ne vient qu'à *la fin* comme ce qui arrive à l'âme réunie par l'amour avec la « nature entière ». Il n'y aurait pas sans cela le discours – il n'y aurait pas la philosophie.

²⁶ *Le Principe de raison*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1962, p. 261.