

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres
Institut supérieur de philosophie



INSTITUT SUPÉRIEUR DE
PHILOSOPHIE

Éprouver la limite

Phénoménologie de la douleur

Membres du jury :

Michel Dupuis, promoteur
Marc Maesschalck, lecteur
Nathalie Frogneux, lectrice/secrétaire
Jérôme Porée (Université Rennes1), lecteur extérieur
Nicolas Monseu (Université de Namur), lecteur extérieur
Alexandre Guay, président

Thèse réalisée par
Francisco Mujica Coopman

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2017-2018

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
www.uclouvain.be/fial

Pour mon père, qui ne connaît pas la douleur

Pour ma grand-mère, amour qui soulage

Remerciements

Le présent travail de recherche n'aurait pas été possible sans le soutien du CONICYT (Gouvernement du Chili). Ma formation doctorale, ainsi que la recherche et la rédaction de cette thèse ont été intégralement financées par le programme étatique de formation CONICYT PAI/INDUSTRIA 79090016 (Gouvernement du Chili). La recherche et la rédaction du chapitre IV de ce travail ont été aussi possibles grâce à l'appui de la Faculté de philosophie, arts et lettres de l'Université Catholique de Louvain à travers sa bourse de mobilité doctorale « Erasmus Stage ». En ce sens, j'exprime toute ma gratitude à Valérie Martin (UCL), Chantal Laverdisse (UCL), Isabella Fontana (UCL), Dr. Markus Enders (U. Freiburg) et Ulrike Müller (U. Freiburg) pour l'aide apportée à mener à bien mon stage de recherche à l'Université de Freiburg pendant le deuxième semestre de l'année académique 2017.

Je suis aussi très reconnaissant envers le personnel de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain. Le remarquable travail de Laetitia Simar (UCL) et de Monique Tanga (UCL) a été un véritable analgésique. Je veux encore remercier l'aide de Valérie Martin (UCL): sa présence a été une source de soulagement dans le cadre de ma formation doctorale. Mention spéciale pour mon grand ami Carlos Reffers (UCL), car sa prédisposition et sa génialité ont rendu mon parcours moins douloureux.

Ma vie en Belgique ces quatre dernières années n'aurait jamais été si plaisante sans l'appui de mes amis Sylvain Carlier, Aurélie Geets, Aliénor Wolteche, et notamment Dorothée Schneider. L'amitié à distance et la sagesse de Daniel Jofré ont été un éperon incessant pour mon travail, tandis que la voix de ma mère a été un baume. Mon ami José Errázuriz mérite ici une mention particulière : sans son aide et sa bonne volonté, je ne serai jamais venu en Belgique. Outre l'aide pratique, il a été une motivation intellectuelle permanente dans ma recherche.

D'un point de vue académique, je dois remercier Marc Maesschalck (ses cours sont une source inépuisable de pensée et de connaissance), Rolf Kuhn (qui a dirigé l'achèvement du Chapitre IV de cette thèse), Mario Lipsitz et Luis Rabanaque (qui m'ont beaucoup appris sur les aspects techniques de la phénoménologie) et bien sûr, Juan Miguel Chávez; maître et ami : ses enseignements ont été les semences pour l'épanouissement de ce travail.

Il faut bien savoir que la rédaction de cette thèse en français a été possible grâce au travail de correction et à l'intelligence philosophique d'Odile Devaux (UCL; Chapitres I-II), Sarah Lefebvre (CCF-Fr Fribourg; Chapitre IV), Florence Grégoire (UCL; Chapitre VI-Ia), Laurie Josens (KU Leuven; Chapitre VI-Ib) et Ysé Marbaix (Lille III; Chapitres III, V et version finale).

Finalement, je ne peux que me répandre en remerciements envers mon promoteur, Dr. Michel Dupuis, car grâce à sa direction cette douloureuse épreuve est devenue plutôt un véritable plaisir.

Table de matières

Préface. De la nécessité d'une phénoménologie de la douleur	10

Chapitre I. Le problème de la douleur

I.	Dimension problématique de la douleur	15
II.	Approches dominantes de la douleur dans notre époque et ses présupposés épistémologiques	21
III.	Limites et confusions dérivant des concepts dominants de la douleur	34
IV.	Aspects fondamentaux de l'approche phénoménologique et de sa portée épistémologique	40

Chapitre II. Révision des principales approches phénoménologiques de la douleur et leurs limites

I.	La douleur comme vécu et comme hylé: l'ambiguïté de l'approche husserlienne de la douleur	52
II.	Max Scheler et la douleur interprétée à partir de la notion de hylé	57
III.	La douleur est-elle un vécu? Deux idées d'Ortega y Gasset sur la possibilité d'une approche phénoménologique de la douleur	64
IV.	La douleur comme perception: limites de la reprise de la pensée de Merleau-Ponty dans l'œuvre d'Abraham Olivier	68
V.	La douleur immanente : Michel Henry et la douleur comme auto-affection	72
VI.	La douleur transcendante : Erwin Straus et la douleur comprise comme sens extatique	77
VII.	Tâches qui découlent de la révision des approches phénoménologiques de la douleur	81

Chapitre III. Sur les différentes formes de phénoménalisation du malaise : essai de détermination du domaine spécifique de la douleur

I.	La douleur n'est pas sensation : autour de Maurice Pradines	82
II.	Excursus : de l'ambiguïté du concept philosophique de sensation	86
III.	La douleur n'est pas maladie	101
IV.	La douleur n'est pas mal	105
V.	La douleur est-elle l'opposé du plaisir ? Petite révision des thèses de Bergson sur la douleur.	110
VI.	La douleur n'est pas souffrance	114
VII.	Aspects différentiels de la phénoménalisation de la douleur comme fil conducteur pour la détermination de son domaine spécifique et pour sa description phénoménologique	119

Chapitre IV. La douleur est une expérience

I.	Éléments théoriques pour une description provisoire de l'idée d'expérience	126
II.	Première manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur: le bouleversement de l'expérience de la spatialité corporelle et de son schéma	141
III.	Seconde manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur: l'altération de l'expérience de la temporalité subjective	149
IV.	Troisième manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur: les changements des contenus de l'expérience (intentionnalité, passivité et situation)	157
V.	Premier trait distinctif de l'expérience de la douleur: la douleur est une épreuve. L'idée d'épreuve et sa manifestation dans le phénomène de la douleur	164

Chapitre V. L'épreuve de la douleur et son sens fondamental

I.	Le masochisme comme ratification du malaise caractéristique de l'épreuve de la douleur	175
II.	Essai de détermination du sens de l'épreuve de la douleur: description fondamentale de la structure interne du vécu douloureux	178
III.	Manifestations et variantes de l'épreuve de la limite du corps vécu	
a.	L'épreuve de la limite dans la douleur aiguë et dans la douleur chronique	189
b.	L'épreuve de la limite dans la torture	195
c.	L'épreuve de la limite dans le membre fantôme	200
d.	L'épreuve de la limite dans le sport	204
e.	L'épreuve de la limite dans l'acte sexuel	207
f.	Limite et soulagement : la fin de la douleur ?	210
g.	Saisie et limite : la mémoire de la douleur et la question de l'intotalisable	215
IV.	Mémoire et douleur	217
V.	La mémoire de la douleur comme porte d'accès aux enjeux de douleur et de récit	236

Chapitre VI. Recherches sur les éléments sociologiques, anthropologiques et métaphysiques qui se rattachent à une phénoménologie de la douleur

I.	Au-delà de la douleur : douleur et sociologie	
a.	Sur la douleur d'autrui : intersubjectivité de la douleur	
i.	La douleur d'autrui comme donnée et l'effort pour la saisir	257
ii.	Douleur et expression : l'irradiation de la chair et la prise du corps	259
iii.	L'activité comme passivité : empathie de la douleur	269
b.	Sur l'évolution sociale de la douleur	279

II.	En deçà de la douleur : douleur et anthropologie	303
III.	Au-dedans de la douleur : douleur et métaphysique	312
	Bibliographie	322

«Voy hacia lo que menos conocí en mi vida: voy hacia mi cuerpo»

Hector Viel Temperley

Préface

De la nécessité d'une phénoménologie de la douleur

Comme toute tentative authentiquement philosophique, le présent travail risque d'échouer. Il s'agit de saisir une expérience : l'expérience est inépuisable. Il s'agit de saisir l'expérience de la douleur : dans la douleur nous sommes néanmoins saisis.

« La douleur pure, comme simple vécu, n'est pas susceptible d'être atteinte : elle serait de l'espèce des indéfinissables et des indescriptibles, qui sont ce qu'ils sont. », écrira Sartre dans *l'Être et le néant*. Ainsi, les difficultés analytiques inhérentes à une phénoménologie de la douleur ont été une véritable pierre d'achoppement pour la matérialisation d'une approche phénoménologique-systématique de la douleur.

Il est à remarquer toutefois que l'inexistence d'une approche systématique de la douleur n'est pas le seul problème de la recherche phénoménologique sur la douleur à l'heure actuelle. Malgré l'existence de descriptions phénoménologiques éternelles sur la douleur (Sartre, 2010 ; Scheler, 1955), l'analyse phénoménologique de la douleur n'a jamais été achevée, car elle n'a pas su montrer les pré-conditions phénoménologiques à partir desquelles la douleur se déploie. Dans ce sens, les descriptions phénoménologiques traditionnelles ont été abstraites du contexte phénoménologique où le vécu douloureux se déroule.

Il faut bien savoir que les approches phénoménologiques qui ont été amorcées montrent de ce fait des traits bien particuliers. Deux tentatives descriptives me paraissent caractériser les deux positions phénoménologiques archétypiques : celle d'Emmanuel Levinas (1991) qui fut l'un des pionniers d'une approche phénoménologique de la passivité, et celle de Max Scheler, commencée en 1913 (Scheler, 1955) et couronnée neuf ans plus tard (Scheler, 1960).

Levinas place à l'origine de la description phénoménologique de la douleur une expérience fondamentalement tragique : « Le mal de la douleur, la nuisance même, est l'éclatement et comme l'articulation la plus profonde de l'absurdité. » (Levinas, 1991 : 101-2). À la base de la douleur il y aurait donc un déchirement inénarrable, un éclatement inexplicable de la subjectivité qui rend possible la douleur. Dans ce sens, la douleur serait essentiellement, sinon totalement, l'expérience de l'absurdité.

Scheler considère, au contraire, la thèse de l'absurdité de la douleur comme un simple problème de perspective. À son avis, le problème qui pose la douleur en tant que « contenu-sensoriel » (Scheler, 1955 : 80) n'est rien d'autre qu'un problème eschatologique. C'est pourquoi sa réponse se trouve dans le sens rétrospectif accordé à l'expérience douloureuse : « l'homme supporte d'autant plus facilement et heureusement des maux et des douleurs (...) dans la mesure où il est, d'une manière constante, un homme bienheureux (...) Il ne voit pas que l'expérience de la purification, qui consiste, à la faveur des douleurs extérieures, à investir les « forteresses de l'âme » les plus profondes pour s'y ouvrir ardemment à un monde de forces spirituelles, que cette expérience, dis-je, peut mener à un amour tout sensé de la souffrance ». (Scheler, 1960 : 69-70, ses guillemets).

Dans ce travail nous ne tenterons pas de mener à bien une synthèse éclectique de ces deux positions antagonistes : nous pensons par ailleurs qu'elles doivent être évitées toutes les deux, car elles résultent d'une posture non phénoménologique de l'auteur. Dans la première perspective, la description phénoménologique de la douleur est absorbée par la dimension pathétique de la douleur avant sa révélation par l'analyse, tandis que dans la seconde elle est justifiée comme nécessaire avant l'évènement douloureux. Ainsi, selon la manière dont nous nous représentons la nature du problème qui se pose à la description phénoménologique de la douleur, nous en faisons un pathétisme spéculatif ou une théologie avant la lettre.

Ce double éclairage des tendances fondamentales de la description phénoménologique de la douleur montre de quelle manière et jusqu'à quel point le pathétisme et l'eschatologie mutent et s'expriment dans l'éventail des descriptions phénoménologiques de la douleur. En ce sens, les tendances tragiques resurgissent dans l'approche de la douleur chez Michel Henry (2000, 2011), et l'eschatologie schelerienne de la douleur est réinterprétée par Sartre (2010 : 373) comme voie possible pour la construction d'un projet politique avec des traits messianiques : « La conscience douloureuse est projet vers une conscience ultérieure qui serait vide de toute douleur, c'est-à-dire dont la contexture, dont l'être-là serait non-douloureux ».

Il est néanmoins à souligner que la phénoménologie de la douleur s'est pourtant installée comme sujet de recherche académique. Dans ce sens, les travaux de Leder (1985, 1992, 2014) aux États-Unis, de Geniusas (2017, 2015a, 2013) en Lituanie, de Serrano de Haro (2013, 2012a, 2012b, 2011) en Espagne, de Porée (2001, 2017) et de Tammam (2007a, 2007b) en France, de Moran (2010) en Irlande, de Grüny (2003, 2004) et de Fuchs (2003) en Allemagne, de Morris (2013) en Angleterre, de Zeiler (2010) en Suède, de Theodorou (2014) en Grèce, apportent des éléments qui

permettent d'échapper à une description phénoménologique de la douleur amorcée à partir d'une démarche intellectuelle surgie au-delà des intérêts proprement philosophiques.

Il ne faut pourtant pas interpréter les difficultés analytiques décelées comme le signe d'une dite désarticulation au sein du phénomène de la douleur. De ce point de vue, Jérôme Porée a montré dans la mouvance de Buytendijk (1965), à mon sens de façon convaincante, que : « la douleur est elle-même un phénomène global. » (Porée, 2017 : 35).

Ainsi, il est relativement aisé d'échapper à la responsabilité d'entamer une approche systématique de la douleur au nom de sa *sui generis* nature phénoménologique. En ce sens, la particulière condition phénoménologique de la douleur doit être considérée moins comme un obstacle que comme une opportunité pour découvrir la puissance philosophique que la méthode phénoménologique comporte.

Il semble d'abord que le vécu douloureux ne coïncide pas avec l'archétype du vécu visé par l'analyse husserlienne. Du point de vue de sa nature noématique, la douleur se révèle être *donation sans apparition*. Mais la nature noétique de la douleur ne coïncide pas non plus, tant s'en faut, avec le classement husserlien des actes noétiques : *la saisie de la douleur n'est nullement dissociable de sa donation phénoménale*. Ainsi, elle n'a pas besoin d'apparaître « en chair et en os » pour être saisie, car elle saisit notre chair au moment même de sa donation.

Ces remarques pourraient être parfaitement utilisées comme alibi pour renoncer à la tentative d'aborder phénoménologiquement la douleur. Mais une telle conclusion ignorerait les traits profondément phénoménologiques qui dorment au cœur du vécu douloureux, comme le fait que la douleur représente une source de droit absolu : malgré son invisibilité phénoménale, l'épreuve de la douleur comporte une auto-évidence totale. C'est pourquoi le projet philosophique d'une phénoménologie de la douleur ne doit pas céder aux contraintes d'un dogmatisme doctrinaire, mais il doit envisager la phénoménologie comme étant : « moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples et dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités », selon les mots de Paul Ricœur.

Il est à noter toutefois que la tentative d'une phénoménologie de la douleur entraîne dans son sillage des gains qui dépassent la sphère strictement philosophique. De ce point de vue, la validité de la méthode phénoménologique pour aborder la douleur a aussi trait à son engagement irrévocable dans l'accroissement de la performativité épistémologique des domaines de recherche. Dans ce sens, Merleau-Ponty (2001) a raison de dire que le projet phénoménologique conserve

l'esprit épistémologisant originairement imprimé par Husserl, et ce malgré la légitimité des critiques que sa philosophie a dû affronter.

Il faut tenir en compte que l'engagement épistémologisant de l'approche phénoménologique s'exprime de ce fait par l'augmentation des stratégies d'intervention, ainsi que par l'élévation de sa prestation pratique. Dans cette optique, le projet husserlien de redressement de la philosophie tient au fait que la philosophie, à l'époque de Husserl, *ne fournissait plus une base solide pour le déroulement des sciences*. La rationalisation de la philosophie par l'idéalisme allemand a débouché sur une intellectualisation du langage théorique. C'est pourquoi les descriptions scientifiques à l'aube du XXème siècle, en fait, ne visaient plus leurs objets : la surcharge intellectuelle des outils théoriques faisait que les analyses scientifiques résultaient moins dans une description que dans une attribution intellectualiste (Husserl, 1959). Là se situe, en effet, la raison du retour phénoménologique à l'expérience comme source de droit épistémologique originaire (Husserl, 1950).

Dans le contexte de ce travail, l'argument husserlien sert à montrer qu'une approche intellectuelle amorcée à partir d'une solide base conceptuelle a comme conséquences :

1. Clarté quant à la cible des interventions pratiques sur l'objet d'étude. Dans ce sens, une phénoménologie de la douleur peut être décisive à l'heure de cerner les procédures et les stratégies des soignantes au moment d'aborder thérapeutiquement la douleur.
2. Clarté quant à la portée des interventions pratiques sur l'objet d'étude. Ainsi, une phénoménologie de la douleur sert à délimiter le cadre, la performativité et l'efficacité des procédures pour envisager thérapeutiquement la douleur.
3. Clarté quant aux conditions de possibilité de la douleur. De ce point de vue, une phénoménologie de la douleur se révèle être un outil capital pour un dépassement des notions positivistes du corps humain. Cette élucidation aurait comme conséquence directe la reconsidération scientifique des phénomènes comme l'asymbolie douloureuse, la douleur irradiée, le membre fantôme, l'allodynie ou la douleur volumétrique (Grahek, 2007).

Mais la contribution la plus importante d'une phénoménologie de la douleur est redevable à l'esprit philosophique qu'elle comporte. Contrairement aux sciences, qui envisagent des solutions spécifiques pour des problèmes partiels, la philosophie est un effort de structuration du monde à partir d'une idée qui fournit une réponse universelle aux soucis de notre situation. En ce sens, une étude sur les traits caractéristiques, la consistance différentielle et le sens essentiel du phénomène de la douleur, constitue un pas décisif pour comprendre quel est le rôle que l'épreuve de la douleur joue dans la vie de l'homme.

Chapitre I

Le problème de la douleur

I. Dimension problématique de la douleur

Le titre de ce chapitre n'est qu'apparemment, grammaticalement, ambigu : « le problème de la douleur », cela peut être à la fois le problème que la douleur nous pose en tant qu'êtres humains ou le problème que la douleur même suggère en tant que phénomène. Les deux significations, en effet, se recouvrent: le sens que nous accordons à la douleur en tant que problème humain dépend entièrement de l'idée que nous nous faisons du concept de la douleur. Néanmoins, notre problème ne se termine pas là. La question de la douleur reste ambiguë, car nous ne possédons à l'heure actuelle ni une idée du sens anthropologique de la douleur, ni un concept clair et distinct de celle-ci. Cela pose un véritable problème d'aborder la douleur dans une situation si ambiguë, étant donné que ce n'est pas évident d'apercevoir quel est exactement le problème de la douleur dans ce contexte. Cependant, nous avons déjà une piste à suivre : problème veut dire, précisément, *ambiguïté*. Ce n'est donc pas par hasard que Heidegger a consacré la dernière partie d'*Être et temps* au « problème de l'Histoire » : vu que le mot « Histoire » a deux significations -« anecdote » (Geschichte) et « science des événements » (Historie)-, elle se révèle être un véritable problème; une ambiguïté qui appelle à être clarifiée. Afin de déterminer quel est le problème de la douleur, nous devons d'abord avoir conscience *de l'ambiguïté caractéristique* de la douleur.

Nous pourrions essayer de délimiter l'ambiguïté (le problème) de la douleur à partir des traits phénoménologiques de celle-ci. Ainsi, il serait assez facile de dire que l'ambiguïté de la douleur tient au fait qu'elle est une menace non destructive de notre identité (Buytendijk, 1965) (peut-on considérer un phénomène non destructif comme une menace ?), ou qu'elle demeure dans sa condition phénoménologique *sui generis*: la douleur apparaît toujours sans apparaître (car elle est pure donation) (Henry, 2000). Néanmoins, en faisant cela, nous confondons les problèmes que le sujet de la douleur signale en tant que domaine d'intérêt pour la recherche philosophique avec la problématique qu'inaugure la douleur en tant que sujet de recherche : *l'ambiguïté caractéristique de la*

douleur se révèle d'une façon criante lorsque nous visons la situation de la recherche sur la douleur. Quel est donc l'état de choses dans la recherche sur la douleur ?

Actuellement, la recherche sur la douleur se trouve dans un état de délabrement, ce qui n'est pas attribuable aux opérations spécialisées des chercheurs (techniques d'observation, sélection des données), mais bien aux *fondements théoriques* de la recherche sur la douleur. Cette question montre tous les traits typiques d'une crise théorique, car le déroulement quotidien des opérations scientifiques (les approches naturalistes, psychologues et anthropologiques de la douleur) ne fait *qu'intensifier le dramatisme de la situation*; mais sans se rendre compte de la dégradation que ces opérations contribuent à causer.

La manifestation la plus représentative de ce tragique état de l'art est le fait que *chaque approche partielle de la douleur compte sur son propre concept de douleur*. Là se situe, en effet, l'ambiguïté caractéristique de la douleur: le problème de la douleur tient au fait qu'il n'existe pas de concept clair et rigoureux de douleur. Voyons alors quelles sont les approches principales de la douleur, ainsi que les concepts fondamentaux qu'elles ont choisis pour aborder celle-ci.

Premièrement, nous trouvons un concept partiel de douleur dans la pensée juridique. Ainsi, certains juristes parlent de « la douleur morale » (Christie, 1988). Le problème apparaît toutefois lorsque nous essayons d'établir le sens précis de la douleur morale.

Le concept juridique de douleur morale a plusieurs significations qui s'enchevêtrent. Elle est d'abord considérée comme un élément d'indemnisation par rapport à un certain préjudice subi (García Arango, 2007). C'est pourquoi les théories juridiques de la douleur morale ont besoin d'une méthode pour « quantifier » la douleur – même si elles avouent qu'une telle méthode n'existe pas (Christie, 1988).

Un second trait du concept de la douleur morale dans la tradition juridique souligne néanmoins que la douleur « est comprise dans tous les sens du terme : physique et morale » (García Arango, 2007: 81, ma traduction). Cela signifie que le concept juridique de douleur morale ne fait pas de distinction entre « douleur physique » et douleur « morale ». Malgré l'extension du concept, la douleur dans la doctrine juridique *doit être vérifiée* et, en même temps, la douleur est reconnue du point de vue légal *indépendamment de la capacité subjective de la ressentir* (García Arango, 2007).

Cette succincte reconstruction des traits fondamentaux de la doctrine juridique de la douleur morale suffit pour conclure que ce concept de douleur est ambigu et confus. Il s'agit d'un concept de douleur qui mêle différentes dimensions de l'impératif normatif caractéristique des opérations du système juridique, à savoir : l'obligation de dédommager la douleur ressentie, la nécessité d'une référence objective pour mesurer le préjudice subi dans l'événement douloureux et

un certain critère de justice qui est censé être le fondement éthique de la loi (et, en même temps, la base qui établit le seuil de tolérance normatif de la douleur).

Le concept juridique de la douleur apparaît donc comme une approche moraliste de celle-ci dans le sens *qu'elle vise le phénomène de la douleur dans le but d'obtenir une référence concrète pour rendre compte du problème du mal*. Même si la langue française présente des expressions très emphatiques telles que « cela fait mal » et « cela fait du mal » pour désigner la douleur, le recouvrement de la douleur par la doctrine juridique à partir de la notion du mal devient un obstacle dans la compréhension du phénomène de la douleur, car la tradition juridique semble manquer de clarté lorsqu'elle cherche à étudier celle-ci : « Ce livre porte sur la douleur, quoique je ne saurais pas dire en quoi consiste la douleur (...) pour réussir à saisir l'essence de la douleur, il faudrait comprendre le noyau de ce qui fait du bien et de ce qui fait du mal. Je m'abstiendrai d'en faire l'essai. » (Christie, 1988 : 11, ma traduction).

Nous trouvons le second concept typique de douleur dans l'approche anthropologique de la douleur.

Bien qu'il s'agisse d'un pari plus ambitieux du point de vue théorique que celui de la tradition juridique, l'approche anthropologique aborde aussi la douleur à partir d'un concept imprécis et ambigu de cette dernière.

L'approche anthropologique entame son analyse à partir d'une pseudo-évidence selon laquelle les traits organiques (notamment ceux qui sont censés avoir une base biologique) ne sont pas déterminants dans l'explication de la cause efficiente qui rend possible l'affection humaine en général (de Baecque, 2015 ; Le Breton, 1995 ; Morris, 1991 ; Zborowski, 1969).

Aux yeux de l'approche anthropologique, le fait que les femmes du même âge dans des cultures différentes réagissent d'une façon distincte face à une stimulation douloureuse analogue souligne le fait que l'affection est plutôt une construction sociale qui s'installe dans la sensibilité individuelle comme conséquence de l'engagement inhérent à l'appartenance à une culture spécifique (Le Breton, 2010 ; Zborowski, 1969). Voici le concept de douleur qui en découle : étant donné que les traits biologiques ne suffisent pas pour expliquer les affections (et le malaise en général), l'approche anthropologique fait appel à un concept *sémantique* de douleur, car la seule manière d'accéder à la douleur selon l'approche anthropologique consiste à viser le sens (notamment le sens social, *la signification culturelle*) de la douleur (Le Breton, 1995 ; Zborowski, 1969).

« La douleur existe dans notre vie dans la mesure où elle se drape dans le sens », déclare David Morris dans son livre *The culture of pain*. Si l'approche juridique atteignait son concept de douleur en recouvrant la douleur avec l'idée de mal, l'approche anthropologique fait de même avec la réduction de la douleur à sa signification sémantique, ce qui implique que le concept de la douleur

caractéristique de l'approche anthropologique dérive *d'une subordination de la notion de douleur à la notion de souffrance*. Puisque le seul noyau commun pour accéder à la douleur est la signification culturelle accordée à celle-ci, la souffrance devient la clé herméneutique du concept anthropologique de la douleur. Ce ne sont pas les déterminations biologiques, mais plutôt notre prétendue condition souffrante qui nous permet de comprendre la douleur : « Cette définition rigoureuse permet d'apprécier la part personnelle du sujet dans la perception de l'acuité de sa douleur. Elle souligne le tamisage social, culturel et psychologique de l'influx douloureux. Entre l'excitant et le perçu, il y a toute l'épaisseur de l'individu en tant que singularité, histoire, appartenance sociale et culturelle. » (Le Breton, 1995: 111).

Même si la sémantisation de la douleur comme stratégie conceptuelle pour l'aborder permet à l'approche anthropologique d'atteindre la fonctionnalité du point de vue analytique, ce concept de la douleur reste imprécis et ambigu. Il est vrai que l'analyse dans le cadre du paradigme anthropologique crée un langage commun pour désigner la douleur grâce à la sémantisation de celle-ci, mais, ce faisant, elle rend *relative* la douleur du point de vue conceptuel. D'après le concept anthropologique de la douleur, nous ne saurions dire si une douleur ressentie dans une culture l'est également dans une autre.

Le dernier concept typique de douleur (et le plus célèbre) est celui de l'approche scientifique de la douleur.

Du point de vue scientifique, la douleur est une conséquence de la structure corporelle qui donne lieu aux sensations, elle est donc tributaire du fonctionnement du système nerveux central. La douleur est seulement *un type* de sensation activé par un stimulus ou par une cause externe (Purves, 1997). Par conséquent, la question est inéluctablement de déterminer quel est le soubassement de la sensation qui déclenche la douleur définie par l'approche scientifique. Il s'ensuit que le pari de la tradition scientifique est d'aborder la douleur à partir de l'étude des déclencheurs biochimiques et physiologiques de celle-ci (Merchand, 2009). Ici se trouve la première ambiguïté du concept de douleur de l'approche scientifique : étant donné que la base chimique de la douleur n'est pas suffisante pour expliquer intégralement le déclenchement de la douleur en tant que phénomène (car la synapse « douloureuse » et la production des acides associée ne coïncident pas nécessairement avec le déclenchement d'un vécu douloureux), l'approche scientifique doit faire appel aux théories du portillon (Melzack & Wall, 1989).

Les données que la recherche scientifique a révélées montrent que la douleur doit traverser plusieurs « portillons » pour être ressentie clairement : les déclencheurs chimiques doivent dépasser une certaine intensité pour éveiller le réseau de transmission sensori-anatomique, tandis que le réseau de transmission a besoin d'atteindre une certaine puissance pour activer l'opération de la

moelle épinière, de la même façon que la moelle doit faire parvenir un message assez vigoureux au cerveau pour couronner le processus qu'implique le déclenchement de l'expérience douloureuse (Merchand, 2009).

Il est à remarquer toutefois que l'approche scientifique de la douleur a choisi comme point de départ un concept de douleur qui est confus : nous ne saurions pas dire si, dans le paradigme scientifique, la douleur est une sensation ou un processus chimique, le résultat d'une blessure qui fait office de cause physique pour déclencher la sensation douloureuse ou la conséquence d'une certaine intensité atteinte par la base anatomique dans la transmission électrique de la douleur. Cette ambiguïté du concept biologique de la douleur est même reconnue par certains chercheurs du paradigme scientifique : « la relation lésion-douleur est très capricieuse : il existe des blessures sans douleur et des douleurs sans blessure » (Melzack & Wall, 1989: 5).

Il semble d'abord que l'ambiguïté au cœur du concept scientifique de douleur n'est pas la seule limite de cette approche: l'ambivalence conceptuelle de l'approche scientifique de la douleur a comme conséquence de confondre la douleur avec certains concepts biologiques assez problématiques (mais caractéristiques du paradigme scientifique). Il s'ensuit que la douleur peut être conçue, soit comme un signe de maladie (Besson, 1992 ; Degenaar, 1979), soit comme un stimulus dérivé de l'éveil d'une donnée matérielle (Aydede, 2005 ; Geniusas, 2013), soit comme un vécu subjectif résultant de la perception contingente d'un état corporel (Aydede, 2005 ; Thernstrom, 2012).

Nous apercevons ainsi que la crise théorique que traverse la recherche sur la douleur *s'exprime donc dans l'ambiguïté sémantique qui structure le concept de la douleur* : la douleur a été comprise comme sensation, comme mal, comme souffrance, comme vécu psychologique par les différentes approches qui l'ont envisagée. De cette ambiguïté résulte pourtant l'illusion que la connaissance de la douleur s'approfondit, alors qu'en fait *sa compréhension est de plus en plus éparpillée*, et ce à cause du manque d'un concept rigoureux et systématique de la douleur. Cette ambiguïté caractéristique de la douleur s'intensifie, étant donné qu'aucune des approches typiques de la douleur n'accepte comme une nécessité théorique l'exercice d'autojustification ni l'effort de se fonder conceptuellement. La conclusion de ce panorama est donc que la recherche sur la douleur *a l'air d'avancer en différents sens*, mais qu'en fait, elle ne va nulle part.

« La science manipule les choses et renonce à les habiter » écrit Merleau-Ponty comme première ligne de *L'œil et l'esprit*, phrase en apparence énigmatique, mais très prophétique en ce qui concerne l'état des lieux de la recherche sur la douleur. Le fait est que, malgré l'ambiguïté des concepts typiques de douleur que nous trouvons dans ses différentes approches traditionnelles, la recherche spécialisée sur la douleur a réussi à trouver une manière de devenir opérationnelle.

Recherche scientifique opérante, certes, mais il s'agit d'une fonctionnalité *factuelle*, d'une fonctionnalité qui renonce explicitement, dans chacune de ses opérations, à une fondation rigoureuse.

En ce sens, pour comprendre comment la recherche spécialisée sur la douleur a réussi à continuer à partir de sa pure fonctionnalité factuelle, il est indispensable d'explicitier les présupposés analytiques et méthodologiques des approches spécialisées les plus dominantes de la douleur.

II. Approches dominantes de la douleur dans notre époque et ses présupposés épistémologiques

Malgré la fragilité de ses fondements, la recherche spécialisée sur la douleur montre deux approches dominantes : l'approche scientifique et l'approche anthropologique de la douleur. Dans cette section, nous allons présenter les prémisses et les fondements de ces deux approches afin d'explicitier leurs faiblesses analytiques et leurs ambiguïtés conceptuelles. L'objectif est de préciser les conséquences théoriques et programmatiques qui en découlent en ce qui concerne l'analyse rigoureuse de la douleur en tant que phénomène.

Nous avons précédemment établi que, selon l'approche scientifique, la douleur a besoin d'une structure anatomique qui permette le déclenchement des sensations. Dans le cadre du paradigme scientifique, la possibilité d'éprouver la douleur dérive de la capacité de sentir. Comprendre la douleur, dans la perspective scientifique, suppose de comprendre la structure du fonctionnement de la sensibilité.

Comment fonctionne la structure de la sensibilité selon l'approche scientifique ? La structure de la sensibilité du corps se trouve dans des fonctions spécifiques : encoder des stimuli extérieurs (mécaniques, thermiques ou chimiques), les transformer en énergie et les transmettre vers le système nerveux central (Purves, 1997). Il existe deux types de récepteurs de codification et de transmission des influx sensitifs : mécano-sensitif (spécialisé dans la détection de mouvement) et thermo-nociceptif (spécialisé dans la détection de la température et de la douleur) (Kandel, Schwartz & Jessell, 2001).

Il est néanmoins à noter que la sensibilité des stimuli mécano-sensitifs dépend de l'activation des nombreux mécanorécepteurs cutanés présents sur la surface corporelle et dans les tissus musculaires. Les mécanorécepteurs transmettent de ce fait l'information des influx vers le système nerveux central (particulièrement vers le cortex somato-sensitif) (Purves, 1997). L'activation de la sensation de chaleur et de douleur concerne par ailleurs les récepteurs thermo-nociceptifs. Contrairement aux récepteurs mécano-sensitifs, les récepteurs thermo-nociceptifs parcourent toute la peau. Nous observons dans cette structure une conséquence analytique très

intéressante qui découle de la recherche biologique sur la douleur : la douleur partage sa structure de captation avec la température¹ (Purves, 1997).

Ainsi, les deux grands types de senso-récepteurs présentent des différences qui ne peuvent être expliquées que par une profonde spécialisation de leurs fonctions : les mécanorécepteurs ont un seuil d'activation bas et une capacité d'adaptation haute. En revanche, les récepteurs thermonociceptifs ont un seuil d'activation haut et une capacité d'adaptation au changement basse. Son mode d'activation de l'influx est néanmoins transversal : les influx déforment les terminaisons nerveuses en induisant une synapse ionique dans les cellules réceptrices² (Merchand, 2009).

Même si la douleur présuppose la structure de la sensibilité dans son approche scientifique, celle-ci reconnaît que la douleur en tant que phénomène n'est nullement le résultat de la surstimulation des voies sensibles. La douleur a en effet des voies spécialisées et des récepteurs spécifiques (Purves, 1997). La structure et la fonctionnalité anatomique pour ressentir la douleur démontrent son autonomie et sa différenciation par rapport à la structure de la sensibilité, et ce, par plusieurs aspects.

Il semble d'abord que le système nerveux central peut distinguer douleur et sensibilité : le cerveau active un signal d'alerte face à la douleur (les signaux d'alerte confirment la différenciation par rapport à la stimulation sensible). De plus, la structure des axones qui transmettent la douleur est *amyélinique*, ce qui fait que la transmission de la douleur est cent fois plus lente que la sensation non douloureuse³ (Purves, 1997). En définitive, la base de la douleur se situe dans des récepteurs hautement spécialisés : les nocicepteurs (Merchand, 2009).

Il est à remarquer toutefois que les nocicepteurs sont plutôt lents par rapport aux senso-récepteurs, mais ils possèdent pourtant une voie rapide et une voie lente pour transmettre la douleur. C'est pourquoi l'approche scientifique souligne que dans toute expérience douloureuse il y a *deux douleurs* : la première douleur, attribuable à la voie rapide de transmission (aiguë et soudaine ; comme une piqûre), et la seconde douleur, redevable à la voie lente de communication de la douleur (sensation tardive, profonde et diffuse : elle ressemble une brûlure) (Purves, 1997). La raison de ce phénomène réside dans la spécialisation (structure des axones) des voies de transmission de la douleur : la première douleur dépend des zones caractéristiques du cortex cérébral, et elle signale

¹ Cette donnée peut expliquer le fait que, du point de vue phénoménologique, toute sensation douloureuse ressemble à une brûlure.

² Du point de vue chimique, le déclenchement de la sensation s'explique par un excès d'acides dans le métabolisme cellulaire (Purves, 1997).

³ La myéline est un isolant chimique qui couvre les cellules du réseau nerveux responsable de la sensibilité. Ce revêtement de myéline fait que la transmission des stimuli soit plus rapide, étant donné que la synapse est obligée de faire de grands « sauts » (la myéline bloquant donc les synapses « locales ») (Merchand, 2009).

la localisation, l'intensité et la qualité de la stimulation (Kandel, Schwartz & Jessell, 2001). En revanche, la seconde douleur exprime le caractère désagréable de l'expérience douloureuse et active la dimension volitive (rejet, réaction), vu que cet itinéraire dépend des voies corticales du tronc cérébral (Merchand, 2009).

Outre la structure des « deux douleurs », il existe plusieurs « types de douleur ». On aurait tendance à dire que la douleur « brûle », « raye », « fait pression », « déchire » ; et ce sont des expressions adéquates: les nocicepteurs sont également différenciés entre eux (ce qui fait que la douleur a des nuances distinctes ou plutôt, des sensations distinctes). Les nocicepteurs se divisent en trois types du point de vue fonctionnel : mécano-nocicepteurs, thermo-nocicepteurs et nocicepteurs polymodaux (Purves, 1997). Les premiers correspondent à des coupures et des grattements, les seconds réagissent à la température et les derniers s'activent avec des mouvements soudains (chocs, collisions) et des substances chimiques (Merchand, 2009). Malgré la spécialisation des nocicepteurs, la douleur commence à partir d'un certain seuil d'intensité, soit de chaleur, soit de pression, soit d'acidité (Melzack & Wall, 1989).

En ce qui concerne la transmission, la douleur est organisée à partir des voies « ascendantes » ou afférentes, qui distinguent la sensibilité et déterminent l'intensité de la douleur (depuis la périphérie vers le système nerveux central à travers la moelle), et voies « descendantes » ou efférentes, où se déclenche la sensation désagréable et où surgit l'évolution temporelle de la douleur (depuis le système nerveux central à travers la moelle vers la périphérie) (Merchand, 2009). La particularité la plus notable du système de transmission de la douleur a trait au fait que chaque étape du processus *a des mécanismes d'éveil et d'inhibition*. C'est pourquoi toute synapse douloureuse a des dispositifs de déclenchement et de blocage, et il existe des structures analogues dans le passage afférent vers le système nerveux central et dans la réponse motrice du processus efférent de transmission (Wall & Melzack, 1999). L'organisation du système de transmission de la douleur révèle un critère fondamental pour l'analyse de celle-ci : *toute douleur est modulée*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de la douleur pure. Dans le langage philosophique, on pourrait dire que la douleur n'appartient pas à la sphère de la réceptivité (Landgrebe, 1965). Cela signifie que toute douleur est précédée, non seulement par la structure de la sensation, mais aussi par un processus de « délibération » anatomique et nerveux à partir duquel la douleur jaillit (ou non).

La différenciation des fibres de transmission de la douleur et des nocicepteurs explique également d'autres phénomènes associés à la douleur. Un premier phénomène est la somatisation temporelle : la vitesse de la captation est différente de la transmission de la douleur ; la douleur ne se sent donc qu'après la stimulation (Merchand, 2009). En outre, le phénomène de la somatisation

spatiale est singulier : une stimulation de la même force sera perçue avec d'autant plus d'intensité s'il s'agit d'une plus grande surface que s'il s'agit d'une plus petite (Melzack & Wall, 1989). La dimension spatiale de la douleur est, d'ailleurs, tout à fait particulière. La douleur se localise de ce fait parfois dans un endroit différent de l'organe ciblé : il s'agit du phénomène de la douleur irradiée (Purves, 1997).

La douleur irradiée peut s'expliquer par quatre facteurs:

1. Les branches d'une voie afférente se divisent pour transmettre la localisation et la profondeur au système nerveux central ; recevant deux informations différentes, le cerveau associe la douleur à une région cutanée.
2. La libération des substances algogènes se produit dans un endroit distinct de la zone affectée (le cerveau identifie correctement l'endroit de la douleur, mais pas la zone stimulée).
3. Le déclenchement des contractions musculaires a lieu autour de l'organe ciblé.
4. La transmission d'influx à un neurone de projection de la corne dorsale entraîne une réaction du système nerveux central qui attribue la douleur à la zone projetée (Merchand, 2009).

La dimension temporelle de la douleur révèle d'autres éléments évocateurs. La recherche scientifique sur le système nerveux central souligne sa *plasticité* c'est-à-dire, la capacité qu'il a de se modifier à partir de l'histoire de ses opérations. Certaines stimulations très intenses ou très prolongées peuvent troubler son fonctionnement (diminuer son seuil, sensibiliser la réponse, etc.). Là se situe, en fait, la clé pour comprendre le phénomène de la *douleur chronique* selon l'approche scientifique de la douleur (Merchand, 2009). À la différence de la douleur causée par une stimulation, la douleur chronique est considérée par l'approche scientifique comme *une maladie* (Merchand, 2009). Il y a deux grands types de douleur chronique: l'hypersensibilisation locale (par exemple, l'allodynie par brûlure solaire) et l'hypersensibilisation centrale (dommage au système nerveux central)⁴ (Merchand, 2009).

L'analyse de la dimension spatiale et temporelle de la douleur amène un nouveau critère dans la tentative d'amorce d'une phénoménologie de la douleur, à savoir : l'existence des différents

⁴ La cause et le traitement de la douleur chronique comme conséquence de l'hypersensibilisation centrale ne sont pas clairs du point de vue médical, au point qu'elle est considérée à l'heure actuelle par certains soignants comme une maladie sans guérison (Merchand, 2009). Nous verrons plus tard que l'un des problèmes de l'approche scientifique de la douleur pour rendre compte du phénomène de la douleur chronique tient au fait qu'il s'agit d'un paradigme qui s'inscrit dans le cadre des présupposés de l'épistémologie positiviste. C'est pour cela qu'elle a tendance à aborder la douleur à partir du schéma de cause à effet. En somme, l'approche scientifique de la douleur a toujours besoin d'une cause ou d'un déclencheur.

types de douleur. Les types de douleur dépendent du critère sélectionné pour les ordonner. Il y a trois critères pour classer la douleur:

1. Durée de la douleur. Si la douleur continue environ 30 jours après la stimulation, on parle de *douleur chronique* (Purves, 1997). Quand il s'agit d'une douleur dérivée directement d'une stimulation, on l'appelle *douleur aiguë* (Merchand, 2009).
2. Type de nocicepteur activé. La douleur résultant d'une blessure n'est cependant pas la même douleur que la douleur produite par une brûlure ou par un accident chimique.
3. Type de lésion ou dommage. Le vécu d'une douleur dérivée d'une nociception (blessure superficielle) est complètement différent de l'expérience de la douleur résultant d'une dysfonction du système nerveux central ou d'une lésion irréversible dans les récepteurs nociceptifs⁵.

Par la suite, nous proposons un panorama des types⁶ de douleur, de ses causes, de ses mécanismes, de ses caractéristiques et des réponses typiques à l'instar de Merchand (2009) :

⁵ Même si ces catégories ne sont pas exclusives entre elles, il est fondamental de les exposer dans la mesure où elles constituent des données pour comprendre les formes d'apparition de la douleur. Les témoignages des patients avec des types distincts de douleur montrent des différences phénoménologiques évidentes. (Une analyse des types de douleur et des catégories appropriées est proposée par Wall et Melzack (1999)).

⁶ L'utilisation des médicaments pour soulager la douleur est aussi corrélative au type de douleur. En général, les analgésiques réduisent l'excitation des nocicepteurs périphériques. Tout médicament doit accomplir l'une des trois conditions suivantes pour être considéré comme un analgésique : le blocage ionique des synapses, l'inhibition de l'activité des neurones du système nerveux central ou l'interruption des voies nociceptives (Merchand, 2009). Étant donné que le traitement médical de la douleur dépend du type de douleur, on peut en déduire qu'il n'y a pas seulement différentes formes de douleur, mais également différentes formes de soulagement.

Type de douleur/cause		Mécanismes	Réponse/sensation
Nociceptive	Somatique (lacération, fracture, douleur post opératoire)	Stimulation mécanique, thermique ou chimique	Douleur superficielle ou profonde, réflexe nociceptif et réponse automatique
	Viscérale (colite, cystite)	Distension des viscères	Constante ou crampiforme, mal localisée (irradiée) et réponse autonome
Inflammatoire (lésion, cutanée, arthrite)		Lésions tissulaires et inflammations	Douleur spontanée (lourde, diffuse), hypersensibilité, hyperalgésie et allodynie
Neurogène (névralgie, sciatalgie, lésion spinale, lésion thalamique)		Lésion du système nerveux central ou périphérique	Douleur spontanée (« choc électrique », « coup de couteau ») hyperalgésie et allodynie
Fonctionnelle (fibromyalgie, syndrome thalamique)		Hyper-activation ou perte d'inhibition des voies nociceptives	Douleur spontanée, diffuse, profonde hyperalgésie et allodynie

Cet aperçu des types et des mécanismes de la douleur révèle une donnée fondamentale, à savoir : une stimulation n'est pas *nécessaire* pour déclencher la douleur. Ainsi, la stimulation n'est donc pas *requise* pour l'émergence de la douleur, car il existe également *des captations nociceptives sans*

douleur (Merchand, 2009). Toute nociception a des barrières à dépasser. Nous pourrions classer les « barrières » en trois types : cognitives, organiques et psychologiques.

Il semble d'abord que la première grande barrière pour dépasser le seuil de nociception est celle de l'attention. Il y a eu des cas célèbres au cours desquels de graves blessures ont été reçues sans pour autant que le sujet ne ressente de la douleur, du moins pas avant qu'il n'y prête attention (Melzack & Wall, 1989). Il y a aussi des facteurs organiques à dépasser dans le cadre de l'émergence de la douleur. Le mécanisme de la modulation de la douleur est pourtant présent dans toutes les étapes de la transduction et transmission de la douleur⁷ :

1. Modulation de la transduction nociceptive. La stimulation doit monter à une certaine intensité pour déclencher des synapses de transduction nociceptive (entre 42 à 46 degrés Celsius, et des degrés analogues de pression et d'acidité pour les nocicepteurs mécaniques et chimiques), c'est-à-dire pour convertir des stimulations externes en signaux électriques et les transmettre vers le système nerveux central.
2. Modulation de la transmission nociceptive. Chaque étape de la transmission de la douleur compte sur ses propres mécanismes de modulation spécialisés. En ce sens, tant les voies de transmission ascendantes que les descendantes ont leurs propres mécanismes de modulation de la douleur. Dans le cas des voies afférentes, on dénombre quatre portillons de modulation de la douleur (l'entrée à la moelle, le passage au bulbe rachidien, l'accès au tronc cérébral et l'arrivée au cortex cérébral). Les voies efférentes modulent de ce fait la douleur grâce à la réduction de l'activité des neurones nociceptifs non spécifiques⁸ (Merchand, 2009).

Finalement, nous apercevons une barrière psychologique de la douleur. Le sommeil, l'irritabilité, l'humeur sont autant d'états qui peuvent diminuer ou augmenter le seuil de la douleur en dépendant de sa coïncidence avec la stimulation douloureuse (Melzack & Wall, 1989).

⁷ De même que dans toutes les étapes de la vie. Les nouveau-nés ont des problèmes pour moduler la douleur, étant donné qu'ils finissent le processus de myélinisation aux alentours de trois ans. C'est pourquoi ils ne distinguent pas la douleur dans l'éventail des sensations désagréables (faim, froid, sommeil, etc.) jusqu'à leurs six mois. C'est à ce moment-là que le bébé commence « le développement de son schéma corporel et aussi grâce aux interprétations de son entourage » (Merchand, 2009: 259). On observe chez les personnes âgées une diminution de la tolérance à la douleur. Les différences entre les genres sont par ailleurs particulièrement criantes : les femmes présenteraient un seuil de tolérance à la douleur inférieur à celui des hommes, mais auraient en même temps une capacité de résistance plus élevée que ces derniers (Purves, 1997).

⁸ Cela signifie que l'activation d'un groupe de neurones nociceptifs (correspondant au segment spinal) inhibe simultanément les autres neurones nociceptifs de la moelle desservant le reste du corps. Par conséquent, la douleur se déclenche (notamment la sensation désagréable) à partir de la perception cérébrale d'un contraste entre l'activité d'excitation et d'inhibition des neurones (Merchand, 2009).

Les barrières de la douleur révèlent un gradient qui est à la base de l'expérience de la douleur. Nous pouvons affirmer que la recherche scientifique sur la douleur révèle une analogie entre la structure de la transduction et de la transmission organique de la douleur et la structure de l'expérience personnelle de celle-ci. Du point de vue subjectif, la recherche scientifique souligne que toute douleur s'inscrit dans l'échelle suivante (gradient de Loeser) : nociception-douleur-souffrance-expressions/comportements (Merchand, 2009).

Le gradient de Loeser met pourtant en évidence un aspect fondamental de la douleur : la douleur possède des éléments différentiels. Cela signifie que nous pouvons distinguer des *composantes dans l'expérience douloureuse* :

1. Composante nociceptive. Toute douleur présuppose l'activation des fibres nociceptives (mais la seule activation n'est pas une condition suffisante pour provoquer la douleur).
2. Composante sensori-discriminative. Toute expérience douloureuse suppose la distinction entre sensation douloureuse et sensation « typique » (soit de chaleur, soit de froid, soit de mouvement).
3. Composante affective. La différenciation sensitive n'est pas suffisante pour expliquer la composante affective. La sensation douloureuse ne déclenche pas nécessairement le vécu désagréable ou une sensation déplaisante sur une durée considérable.
4. Composante cognitive-comportementale. Le vécu désagréable (malheur associé à la douleur) n'est pas indispensable à l'émergence des expressions (gestes, grimaces) ou des comportements en rapport avec la douleur (fuite, rejet).

Malgré la carence de fondements rigoureux du point de vue théorique, l'approche scientifique nous a offert des éléments relativement intéressants pour tenter d'appréhender de manière intégrale la douleur en tant que phénomène. Dans son déroulement factuel, le paradigme biologiste de la douleur a mis en évidence des données notables concernant le phénomène de la douleur, notamment la structure de la modulation inhérente à la douleur, les composantes qui sont impliquées, les variantes et les formes que la douleur peut prendre et la condition processuelle de cette dernière.

Voyons maintenant quels sont les traits et les éléments les plus caractéristiques de la deuxième approche de la douleur qui domine à notre époque, à savoir : l'approche anthropologique de celle-ci.

L'approche anthropologique constitue un paradigme assez ancien par rapport à la recherche spécialisée sur la douleur, à tel point que nous pouvons remonter jusqu'à Malinowski, ainsi qu'aux travaux que Freud a consacrés à la problématique de l'interprétation de la souffrance dans les différentes cultures (*Totem et Tabou*, *Le malaise dans la culture*, etc.) et aux recherches de Margaret Mead sur l'acquisition subjective des formes de sensibilité. L'œuvre de l'anthropologue français David Le Breton représente néanmoins la meilleure illustration de l'approche anthropologique de la douleur.

Le Breton (1995, 2010) entame ses analyses sur la douleur à partir d'un problème assez spécifique, à savoir : les limites du paradigme positiviste comme voie théorique pour saisir la douleur humaine (soit dans sa version classiquement naturaliste avec sa prolongation psychologue, soit dans sa version plus moderne, biologiste ou neurologue).

Malgré ses différentes formulations, le paradigme positiviste présuppose que la douleur est un phénomène qui opère à partir d'un modèle causal : chaque stimulus a une réponse; réponse qui prend la forme d'une réaction physique (anatomique) et localisée dans un point précis du corps. Cette localisation permet d'obtenir une image (soit d'un point physique, soit d'un état psychologique), comme élément pour saisir la douleur.

Le Breton considère néanmoins que ce schéma ne rend pas compte du vécu *subjectif de la douleur* : « celui qui annonce ces images approximatives n'a jamais reçu de coups de couteau et n'a jamais été mordu par un chien. » (Le Breton, 1995: 40). Une expérience courante de la douleur confirme qu'elle n'est pas un pur vécu psychologique ni un événement seulement physiologique : toute douleur a, en effet, une signification personnelle, un sens subjectif; une valeur qui ne s'épuise point dans la seule sensation corporelle : « La douleur n'agit pas comme une sensation imprimant un sens et donnant un renseignement utile à la conduite de l'individu au regard des choses du monde. Elle n'est pas une qualité inhérente aux objets extérieurs, susceptible d'être appréhendée par un organe lui étant propre. Elle accompagne parfois tout au plus une impression sensorielle comme dans le cas d'un contact cutané avec un objet coupant ou brûlant, mais elle ne lui est pas inhérente. » (Le Breton, 1995: 12-13).

Le Breton considère pourtant que l'hégémonie du schéma positiviste dans les approches de la douleur dérive d'une présupposition transversale au cadre épistémologique moderne, comme c'est le cas pour la distinction âme/corps : « Nos sociétés connaissent de longue date un dualisme entre le corps et l'âme (ou l'esprit). Il y aurait alors une douleur (physique) et une souffrance (psychique). On sépare la douleur, atteinte de la chair, et la souffrance, atteinte de la psyché. Cette

distinction oppose le corps et l'esprit comme deux réalités distinctes, faisant ainsi de l'individu le produit d'un collage surréaliste.» (Le Breton, 2010 : 16).

Nous pouvons dorénavant réaliser que le dualisme ontologique de notre temps résulte d'une certaine anthropologie qui scinderait les domaines physique et psychique de l'homme et, en faisant cela, elle restreindrait l'expérience humaine de la douleur à sa dimension « matérielle », à la pure sensation physique. Toute anthropologie dualiste comme cadre analytique de la douleur efface, selon Le Breton, le sentiment subjectif lié à l'expérience de celle-ci : « La douleur n'est plus seulement sensation, mais aussi émotion laissant donc émerger la question du sens, et au-delà elle est perception, c'est-à-dire activité de déchiffrement sur soi et non de décalque d'une altération somatique. » (Le Breton, 2010 : 20).

Dans la vision anthropologique, les insuffisances du positivisme pour rendre compte de l'expérience subjective associée à la douleur sont enracinées dans les présupposés du dualisme anthropologique, et finalement, de l'ontologie cartésienne. En conséquence, le surpasement des limites de l'analyse scientifique de la douleur implique chez Le Breton, non seulement le dépassement du cadre d'étude spécifique de la douleur, mais également un nouveau paradigme anthropologique pour comprendre l'être humain. Cela a conduit Le Breton à proposer, avant d'offrir une interprétation propre de la douleur, de nouveaux concepts pour comprendre le rapport de l'homme à la douleur (notamment une nouvelle conception du corps et des moyens pour interpréter l'expérience de la douleur).

Le concept bretonien du corps est une critique directe des conceptions biologiques, naturalistes et matérialistes de celui-ci. En ce qui concerne le corps, Le Breton considère comme un facteur décisif, non pas son substrat anatomique ou son fonctionnement organique, mais la signification donnée au corps par l'homme : « Le corps vivant de l'homme ne se limite pas aux reliefs dessinés par son organisme, la manière dont l'homme l'investit, le perçoit, est plus décisive. Il incarne une symbolique avant de figurer une biologie » (Le Breton, 1995: 45). C'est dans cette optique que Le Breton définit un critère qui, d'après lui, dépasse celui proposé par les approches biologiques ou matérialistes; un concept qui remplace l'idée de *nature* comme clé de voûte de l'analyse du corps : « Il n'y a pas plus de nature de l'homme ou de nature du monde que de nature du corps. Les sociétés humaines construisent le sens et la forme de l'univers où elles se meuvent. Les limites de l'action de l'homme sur son environnement sont d'abord des limites de sens, avant d'être des limites objectives. » (Le Breton, 1995: 57)

Quel est donc le critère choisi par Le Breton pour surpasser l'idée de nature dans l'interprétation corps ? Le Breton choisit une distinction empruntée à la tradition ethno-méthodologique, à l'instar d'Harold Garfinkel (1994), d'Alfred Schütz (2007) et surtout d'Erving Goffman (1959, 1970).

Le Breton récupère l'idée de la tradition ethno-méthodologique relative à la formation et à la constitution du corps humain. En ce sens, Goffman (1959) établit que l'utilisation du corps, y compris son utilisation purement fonctionnelle, serait impossible sans l'acquisition des distinctions d'ordre symbolique propres à la dimension de la culture. Il en résulte une notion du corps comme étant revêtu de signaux symboliques (formes de mouvement, respect de certains rythmes) et de distinctions culturelles (règles de comportement, expressions contextuelles). Cela signifie que le corps deviendrait donc fonctionnel à l'aide d'un processus d'habillage de sens social, grâce à l'acquisition d'une signification culturellement partagée. C'est justement cette structure (l'habillage culturel du corps) qui permet la communicabilité du corps, sa compréhension sociale, son interprétation culturelle: « Le corps n'est pas une collection d'organes et de fonctions agencées selon les lois de l'anatomie et de la physiologie, mais d'abord une structure symbolique. En d'autres termes, le savoir, biomédical, savoir officiel du corps de nos sociétés occidentales, est une représentation du corps parmi d'autres, efficace et légitime dans les pratiques qu'il soutient. » (Le Breton, 1995: 58).

Vu que la nature et la matière ne suffisent pas comme critères explicatifs pour rendre compte du jaillissement de la vie sociale et de l'émergence du sens culturel, la tradition ethno-méthodologique (Garfinkel, 1994 ; Schütz, 2007 ; Goffman, 1959, 1970) s'efforce de comprendre, tout comme Calderón, la société comme un théâtre : l'évolution sociale et le déroulement de la vie culturelle constituent une incessante représentation du « grand théâtre du monde » qu'est la vie en société. Ce n'est donc pas un hasard que la tradition ethno-méthodologique conçoit la société comme une sorte de théâtre. Les concepts centraux pour décrire le domaine social dans la tradition ethno-méthodologique sont, en effet, empruntés au champ lexical du théâtre : acteur, rôle, représentation, rideau d'arrière-fond, discours.

Le Breton partage avec Goffman (1959, 1970) le présupposé capital des théories ethno-méthodologiques : la société est une construction composée des interprétations, des conjectures implicites et des usages quotidiens non explicités avec un sens commun copartagé. Il n'y a pas de société sans ce rideau de fond de signaux implicites, il n'y aurait pas de vie commune sans cette construction symbolique qui permet aux individus d'interpréter leurs actes.

« Le monde entier est un théâtre,/Et tous les hommes et les femmes seulement des acteurs;/Ils ont leurs entrées et leurs sorties,/Et un homme dans le cours de sa vie joue différents rôles », écrira Shakespeare dans « Comme il vous plaira » : dans le paradigme anthropologique, l'individu est un acteur, le travail est un rôle, le savoir est un discours et la douleur est nécessairement *une représentation*; représentation sociale des symptômes, représentation expressive de la sensation subjective, représentation de l'intensité permise à chaque genre : « Des normes implicites, échappant au jugement, déterminant la relation à la douleur. Celle-ci ne répond à aucune essence pure (...) ils attribuent à leur douleur un sens et une valeur différents selon les orientations collectives propres au milieu où ils vivent. » (Le Breton, 1995: 112).

La cadre conceptuel à partir duquel la tradition anthropologique conçoit la culture en général permet aussi à Le Breton d'interpréter la douleur au-delà du paradigme scientifique. Le premier trait caractéristique de la douleur, selon Le Breton (1995, 2010), s'attache ainsi au fait qu'elle se révèle être une expérience *arrachante* : « La douleur est un moment de l'existence où se scelle pour l'individu l'impression que son corps est autre que lui. Une dualité insurmontable et intolérable l'enferme dans une chair rebelle qui le contraint à une souffrance dont il est le propre creuset. » (Le Breton, 1995: 24). La douleur arrache donc la certitude intérieure, la naturalité du vécu subjectif, l'histoire du rapport à soi-même. C'est pourquoi l'expérience de la douleur est perçue par Le Breton comme une réclusion, comme une impossibilité d'échapper à ses effets : « Si la joie est expansion, élargissement de la relation au monde, la douleur est accaparement, intériorité, fermeture, détachement de tout ce qui n'est pas elle. » (Le Breton, 1995: 24).

Le Breton conçoit l'expérience de la douleur comme totalisante : dans la douleur il n'y aurait rien de plus que la douleur. C'est précisément dans ce sentiment d'impuissance que Le Breton dévoile la deuxième grande caractéristique de la douleur, à savoir : l'indissociabilité entre douleur et souffrance. Le Breton (1995, 2010) insiste tout au long de son œuvre sur le fait que la douleur est toujours associée à une souffrance : « La souffrance, au sens fort, intervient dès lors que la douleur entame son travail de sappe, devient intolérable et ruine ses capacités de résistance, là où il perd le contrôle et éprouve le sentiment que son existence se défait. Elle implique une identité menacée et le sentiment du pire. La vie se transforme en un long supplice. » (Le Breton, 2010 : 25).

La relation consubstantielle entre douleur et souffrance explique une troisième caractéristique de la douleur d'après Le Breton. Si la douleur est souffrance, elle est alors une expérience essentiellement *subjective* : « Le ressenti de la douleur est personnel, intime, il échappe à toute mesure, à toute tentative de le cerner et de la décrire, à toute volonté de transmettre à l'autre son intensité et sa nature. » (Le Breton, 2010: 47).

La réclusion de la douleur ne s'exprime pas seulement dans la modification de l'expérience consciente, mais également dans l'impossibilité de transmettre la signification intime de la douleur, de communiquer le sens subjectif de la souffrance à autrui : « La douleur est un échec radical du langage. Enfermée dans l'obscurité de la chair, elle est réservée à la délibération intime de l'individu. » (Le Breton, 1995: 39).

Même s'il n'existe pas de « traduction » de la douleur dans le cadre de l'approche anthropologique, la souffrance associée à toute douleur possède une dimension « positive » : elle permet de convertir la pure sensation corporelle de la douleur en une signification personnelle. Le Breton souligne que nous pouvons trouver dans la souffrance attachée à la douleur un moyen de lui attribuer un sens subjectif : « L'affectivité est toujours première dans le ressenti de la douleur, elle en mesure l'intensité et la tonalité. Toute douleur mobilise une signification, une émotion. » (Le Breton, 2010 : 25).

À partir de la relation linéaire que Le Breton établit entre douleur et souffrance, nous rencontrons le troisième grand attribut de la douleur dans le paradigme anthropologique (Le Breton, 1995 ; 2010) : *l'absence de localisation* dans l'expérience de la douleur. L'argument positiviste qui attribuerait un lieu localisable à la douleur, selon Le Breton, ne comprend pas la spécificité de la douleur, car celle-ci n'est pas un simple phénomène physique, mais un événement humain avec une signification plus profonde : « La douleur n'est pas un fait physiologique, mais un fait d'existence. Ce n'est pas le corps qui souffre, mais l'individu en son entier. » (Le Breton 1995: 45).

La critique des approches positivistes et scientifiques de la douleur a conduit Le Breton à proposer un concept de douleur sans commune mesure: la douleur est dorénavant conçue comme une *expérience subjective*, une expérience significative, interprétable, mais, en même temps, comme une expérience fondamentalement déchirante, de souffrance, inexprimable, non localisable et comportant des aspects tragiques.

Après avoir exposé les deux paradigmes principaux dans la recherche spécialisée sur la douleur, il convient de poser quelques questions en ce qui concerne l'étude de la douleur. Quelles sont les limites de ces paradigmes d'analyse concernant la recherche sur la douleur ? Comportent-ils des contradictions internes ou des problèmes de portée pour rendre compte de l'expérience de la douleur ? Est-ce que ces approches parviennent à saisir la totalité du phénomène de la douleur ? Nous nous proposons d'offrir une réponse à ces questions dans la section suivante.

III. Limites et confusions dérivant des concepts dominants de la douleur

Le premier prérequis pour éclairer les limites et les insuffisances des approches dominantes de la douleur consiste à réaliser une caractérisation épistémologique des traits analytiques et des prémisses théoriques de celles-ci. L'explicitation des présupposés des paradigmes prépondérants de la recherche spécialisée dans la douleur ouvre la porte à une réflexion sur les limitations et les contradictions possibles des approches dominantes de la douleur à notre époque.

Quelles sont les principales caractéristiques épistémiques de l'approche scientifique de la douleur ? Le fait qu'elle trouve sa place à l'intérieur de la science positive moderne, comme à la fois sa prisonnière et sa victime, détermine ainsi l'orientation de toute approche biologique et scientifique de la douleur:

1. Puisque tout processus anatomique et tout phénomène esthésiologique sont considérés comme une objectivation d'une loi scientifique, le sujet reconnaît l'intégralité de son expérience sensitive dans le déroulement de la légalité épistémologique. Toute douleur est alors concrétion des règles inhérentes à la nature. Cette approche est donc *intellectualiste*, car elle accorde à l'expérience quotidienne des attributs qui font partie du résultat de l'engagement contingent de l'esprit humain avec la sphère de la science.
2. Toute donnée, toute « hylé » dans la douleur renvoie à un processus censé être plus basique, plus fondamental. Toute sensation dans la cinématique et toute chimie dans la synapse étant ainsi dissoutes, il devient possible et légitime de délimiter, ou plutôt de décomposer intellectuellement la douleur réelle. Cette approche est *analytique*: dans l'échiquier qu'elle dessine, nous ne parvenons pas à saisir la chair qu'elle fait semblant de pétrir.
3. Dans le cadre de cette décomposition radicale de la douleur, la sensation est mouvement, le mouvement est frôlement, le frôlement est réaction chimique et la réaction chimique est synapse, car tous ces processus sont des conséquences nécessaires du déploiement des lois de la nature. Cette approche est *atomiste* : chaque

couche explicative en est réduite à une strate plus solide (et est censée avoir un statut cognitif plus élevé).

4. Il découle de cette approche de la douleur une oscillation entre le pari de saisir rigoureusement la douleur (d'où la référence faite à l'idée d'« objectivité ») et la pseudo-justification de la recherche scientifique basée sur la fonctionnalité du système d'experts et sur l'idée de « donnée » ou de « fait ». Cette approche est donc *pragmatique-factuelle* : elle recouvre sa faiblesse épistémologique en faisant appel à une notion ambiguë d'objectivité, aux « poids des faits » et à l'irréversibilité opérationnelle de « l'état des choses » de la recherche scientifique.

L'aperçu des traits épistémologiques essentiels de l'approche scientifique de la douleur nous amène à une discussion sur les limites explicatives et thématiques de toute tentative de saisie scientifique de la douleur. C'est pourquoi ces remarques servent à déterminer quelles sont les limitations de l'approche scientifique de la douleur :

- a. *Limitation paradigmatique.* En ce qui concerne la consistance cognitive de l'approche scientifique de la douleur, il est possible d'apercevoir une contradiction interne dans ce paradigme de recherche. Même si le paradigme scientifique fait appel à l'apport explicatif des lois de la nature (notamment à la théorie des synapses) pour démontrer quel est le déclencheur capital de la douleur, la tradition biologiste doit quant à elle compter sur une référence empirique pour l'associer à la sensation douloureuse. Il en résulte une tendance du paradigme scientifique à attribuer l'événement ponctuel de la douleur à l'existence soit d'un tissu blessé, soit d'un organe endommagé (Geniusas, 2014a, 2014b). La nécessité du paradigme scientifique des concepts de « tissu blessé » ou d'« organe » révèle une contradiction interne dans l'approche scientifique de la douleur : elle doit trahir sa propre logique. Bien que la matière soit sujette aux lois physiques (la physique des synapses ayant une portée analytique plus élevée que l'idée de matière), le paradigme scientifique est obligé d'attribuer le déclenchement de la douleur à un concept qui est subordonné à sa propre base théorique.

- b. *Limitation épistémologique.* Par rapport à la rigueur de son critère de validité, l'approche scientifique montre une position épistémologique faible. Même si le critère pour déterminer le déclenchement de la douleur réside en la matière (blessure, dommage physique) ou dans la théorie des synapses, ces deux éléments restent faibles d'un point de vue épistémologique comparé avec la certitude de l'expérience intime de la douleur. Le tissu peut, en effet, être détérioré sans douleur (de même que la synapse peut se déclencher sans douleur), mais l'auto-évidence de la sensation subjective de la douleur est indiscutable (Serrano de Haro, 2013).
- c. *Limitation systématique.* La sphère de la portée de l'approche scientifique de la douleur pointe également des limitations capitales. Comme cette approche prend la forme d'une analyse externe, elle ne parvient pas à toucher *l'expérience subjective impliquée dans la douleur*. Les limites descriptives du paradigme scientifique pour saisir la totalité du phénomène de la douleur apparaissent lorsque nous réalisons qu'il s'agit d'une description à la troisième personne. Ainsi, elle ne rend pas compte de l'épreuve personnelle de la douleur (le vécu subjectif, l'expérience intime de la douleur) (Geniusas, 2013).
- d. *Limitation thématique.* Les limitations du paradigme scientifique dérivent aussi de ses limites théoriques. Vu que l'approche scientifique se cantonne à l'examen des *déclencheurs biophysiques de la douleur*, elle ne parvient pas à considérer les douleurs qui ne possèdent pas de déclencheur empirique prenant la forme de causalité physique. C'est pourquoi le paradigme scientifique échoue à offrir une explication convaincante du phénomène de la douleur chronique (Morris, 2013).
- e. *Limitation programmatique.* Finalement, le paradigme scientifique se révèle être une approche peu opérationnelle pour saisir la douleur, car ses aspects et ses choix fondamentaux (intellectualisme, analytique, atomiste, etc.) le condamnent à rester dans le cadre d'une approche de type *statique*, alors que la douleur est elle-même un phénomène essentiellement dynamique.

Le défi est dorénavant de déterminer si l'approche anthropologique de la douleur présente ou non les mêmes problèmes (ou des problèmes analogues) que ceux que nous avons décelés dans le cas du paradigme scientifique de la douleur. Nous allons donc nous attacher à mettre en évidence les caractéristiques fondamentales de l'approche anthropologique de la douleur :

1. La société résultant de la représentation des rôles et des acteurs, et la sensation dérivant du tamis de la culture sur les individus, impliquent que toute douleur devient possible dans la mesure où elle est interprétée par le sujet. La matérialité des choses n'est qu'une forme d'interprétation. Cette approche est alors *symbolique*: la culture est la réponse à l'énigme du surpassement de l'état de nature de la part de l'homme. Elle offre les outils herméneutiques pour joindre sémantiquement (symbole) ce qui était uni à l'origine.
2. Toute « positivité », toute « data-hylétique » dans la sensation étant diluée dans l'exercice d'interprétation, il devient possible de déplacer le critère de détermination de la douleur à l'expérience subjective générée par celle-ci. Cette approche est donc *subjectiviste* : la douleur est exclusivement redevable à la signification subjective que nous lui accordons, à tel point qu'elle aurait la portée de modifier la qualité (ainsi que l'intensité) de celle-ci.
3. Dans ce déplacement radical des critères épistémologiques de validité (le monde considéré comme sujet d'interprétation), la fragilité, la passion, la contingence du sujet sont un déploiement nécessaire de la vie humaine dans la culture. La vulnérabilité, toujours dépassée par l'action et consolée par l'interprétation, est sans cesse renaissante. Cette approche est ainsi *tragique*: l'homme est avant tout subjectivité; subjectivité comprise à partir de la tradition française (Pascal, Rousseau), c'est-à-dire émotion, désir, impuissance. Cette approche conduit nécessairement à une association entre la douleur et la souffrance. La douleur est perpétuellement perçue comme un souci, une malédiction, une tragédie : tout est subjectif donc tout est sentiment, passion, condition humaine souffrante.

Le paysage des caractéristiques fondamentales de l'approche subjectiviste de la douleur nous permet de souligner également ses aspects problématiques. Penchons-nous dès lors sur les limitations du paradigme anthropologique lorsqu'il s'agit d'aborder la douleur :

- a. *Limitation épistémologique*. La seule manière d'accéder à l'expérience de la douleur, d'après Le Breton, passe par le système d'interprétation symbolique que la culture fournit aux individus lors de son déroulement. Cette proposition se révèle cependant assez

problématique. Si la douleur devient compréhensible grâce à l'interprétation des symboles culturels, cela signifie qu'une expérience douloureuse analogue sera différente dans chaque culture. L'approche anthropologique affiche une position épistémologique légère, du fait qu'elle envisage la douleur comme un phénomène *relatif*. S'agit-il néanmoins d'un critère relatif ou rigoureux ? La position subjectiviste implique non seulement que la douleur soit relative, mais également que la douleur n'ait pas une dimension « réelle » ou « effective ». En somme, le jaillissement et la nature de la douleur dépendent de la culture à l'intérieur de laquelle celle-ci est interprétée.

- b. *Limitation analytique.* En ce qui concerne la capacité de rendre compte de la sphère de la douleur, le paradigme subjectiviste présente aussi des insuffisances très problématiques. Nous avons auparavant développé les traits principaux du pari bretonien: la douleur est une interprétation, *il faut donc la diluer dans la catégorie « du sens culturel »* pour y accéder. L'analyse anthropologique de la douleur dépend ainsi d'une *sémantisation de celle-ci*. Bien que Le Breton fournisse une analyse approfondie de l'ensemble des expériences subjectives de la douleur, sa tentative ne débouche toutefois pas sur un résultat optimal pour l'étude de celle-ci. En effet, les éléments du concept bretonien, tels que la douleur comme construction sociale et la douleur comme interprétation culturelle, rendent impossible l'attribution d'une mesure commune à celle-ci. Toute construction sociale étant changeante, toute interprétation culturelle étant relative et toute expérience subjective étant ineffable, la *sémantisation bretonienne de la douleur* côtoie une annihilation de celle-ci. La douleur est partout, mais, en même temps, elle n'est nulle part.

- c. *Limitation programmatique.* Étant donné que dans le paradigme subjectiviste, la douleur se trouve partout et nulle part, et qu'elle peut exister et ne pas exister en même temps (puisque relative à la sensibilité de chaque sujet et à la structure sémantique de chaque culture), la seule manière de rendre opérationnelle cette approche est moyennant un *gonflement de l'expérience de la douleur*. Dans la mesure où elle fait partie des éléments indispensables à représenter dans chaque culture (car inhérente à la vulnérabilité de la condition humaine), il convient de ne plus questionner son apparition. La douleur embrasse tout et, ce faisant, elle cache tout.

Bien que le paradigme subjectiviste se positionne comme une critique des approches scientifiques de la douleur, il semble plutôt reproduire les mêmes insuffisances dans l'appréhension de la douleur, à savoir : une carence dans le contrôle des prémisses conceptuelles, un manque de rigueur concernant les fondements théoriques du paradigme, une autoréférence analytique comme résultat d'un unilatéralisme irréfléchi.

À ce stade de notre recherche, nous pouvons conclure que les deux approches théoriques dominantes de la douleur révèlent des insuffisances analytiques en ce qui concerne le champ d'extension de la douleur, ainsi que des contradictions épistémologiques internes qui font obstacle à une saisie intégrale et rigoureuse de celle-ci. Étant donné qu'aucun des concepts dominants de la douleur n'a une portée suffisante pour rendre compte de la douleur de manière intégrale en tant que phénomène, il est nécessaire de faire appel à une méthode philosophique qui possède la capacité de saisir le phénomène de la douleur dans sa totalité. Néanmoins, existe-t-il une méthode philosophique qui combine avec succès intégralité et rigueur ?

IV. Aspects fondamentaux de l'approche phénoménologique et de sa portée épistémologique

Notre cheminement a débouché sur ce constat : l'état analytique catastrophique dans lequel la recherche sur la douleur se trouve est attribuable à l'inconsistance théorique et aux limitations épistémologiques des approches dominantes de la douleur. Il s'ensuit que le redressement de la situation concernant la recherche sur la douleur impliquerait d'utiliser une méthode qui possède une consistance épistémologique telle qu'elle rendrait impossible de questionner la validité théorique des jugements générés. La seule manière d'envisager une stratégie de recherche empirique sur la douleur avec une puissance analytique élevée, et en même temps des interventions médicales, psychologiques et sociales avec une performance solide, est à travers une fondation philosophiquement rigoureuse.

La pensée caractéristique de notre époque, la phénoménologie, nous enseigne que toute crise théorique dans n'importe quel domaine épistémologique doit être envisagée à partir de deux critères : une reconstruction radicale de ses fondements de validité et un retour à l'expérience originaire qui donne lieu à un domaine de recherche (Husserl, 1959). La phénoménologie est elle-même un exemple de cette orientation. Cette pensée a pour visée une reconstruction radicale de la philosophie à partir d'un retour à l'expérience (Husserl, 1950). Reconstruction, parce qu'à l'époque de Husserl, la philosophie se trouvait dans un état d'épuisement dû au primat du positivisme. La domination positiviste dans la pensée contemporaine n'est que la conséquence de la suprématie de l'intellectualisme philosophique, notamment depuis la naissance de l'idéalisme allemand. Ainsi, la tentative de substantialisation de la pensée chez Fichte, Schelling et Hegel (Lukács, 1981) a eu pour conséquence l'intellectualisation du lexique philosophique. Depuis le couronnement du projet philosophique de l'idéalisme allemand, la terminologie philosophique porte une charge conceptuelle ou, du moins, une connotation intellectuelle teintée d'ambiguïté (d'où l'effort husserlien de redéfinir les concepts fondamentaux de la philosophie dans les *Recherches logiques*).

Là se situe, en effet, l'ironie de l'approche positiviste typique des sciences partielles : dans leur tentative de fournir une description « pure », elles n'ont pas conscience qu'en empruntant le lexique intellectuel du XIX^{ème} siècle (organicisme, mécanisme, empirisme, utilitarisme), elles entament plutôt une description intellectualisée de l'expérience. En ce sens, les concepts qu'elles choisissent portent déjà une charge intellectuelle implicite et n'ont pas la capacité de rendre compte de l'expérience en tant que telle (ceci est la raison phénoménologique pour revenir à l'expérience) (Merleau-Ponty, 2001).

Il est à remarquer toutefois que ce retour à l'expérience a non seulement la capacité de renouveler la source de la philosophie, mais également ses résultats. La rencontre phénoménologique de l'expérience originaire amène à poser la question philosophique par excellence, c'est-à-dire la question sur *la signification essentielle* de l'expérience en général : « Je veux savoir exactement quelle sorte de chose est une chaise ou une boîte, ce qu'elles signifient dans le monde où on fait l'expérience de chaises et de boîtes, et quelle est la structure interne *essentielle* au moyen de laquelle ces significations sont éclaircies. (...) Il est impossible de comprendre ou même de décrire les relations sexuelles lorsqu'on ignore l'essence et la signification de la sexualité, de l'existence corporelle, de la féminité ou de la virilité. » (Buytendijk, 2001: 268-9, ses italiques).

La conclusion à tirer dans le cadre de notre recherche est relativement simple : la phénoménologie envisage comme seule stratégie valable un retour à une description fondamentale de l'expérience de la douleur, et ce afin de redresser l'état catastrophique de la recherche sur la douleur. Ce retour à l'expérience de la douleur nous conduit ainsi à la découverte d'une méthode de description basée sur un concept théoriquement rigoureux et cohérent avec le vécu douloureux.

En quoi consiste l'approche phénoménologique de l'expérience ? Husserl (1950) subordonne la description phénoménologique de l'expérience en tant que telle à l'aspect que l'expérience prend sous la forme de perception. Étant donné que l'expérience perceptive constitue la disposition fondamentale, et que celle-ci a la capacité d'inaugurer les rapports de la conscience au monde (la perception offrant un horizon pour le déploiement de l'expérience), elle peut être considérée comme la variante originaire et l'archétype essentiel de l'expérience en général (Husserl, 1950: §24). Même si cette décision du père de la phénoménologie a suscité des débats très passionnés au sein de la tradition phénoménologique (Heidegger, 1985 : §1-6 ; Henry, 2000: §1-12 ; Merleau-Ponty, 2001: 235-281), tout comme la plupart des décisions philosophiques de Husserl, il ne s'agit pas là d'un résultat dû au hasard : « Pour qu'il y ait expérience en général, il est nécessaire que quelque chose soit donné à expérimenter : l'expérience est *quelque chose que nous faisons*, plutôt que quelque chose que nous *avons* (...), mais ce qui est expérimenté en une expérience est quelque chose qui est *donné*, c'est-à-dire qui est présent pour nous à travers cette expérience. Ce qui est donné ainsi en une expérience, ce qui est en elle expérimenté, est aussi, par là même, ce qui apparaît, ce qui est phénomène. » (Romano, 2010: 479, ses italiques).

La problématique est dorénavant de déterminer de quelle manière l'expérience se rend accessible en tant que telle, quels sont ses aspects fondamentaux, de même que les aspects caractéristiques de sa donation et la forme par laquelle la chose impliquée y participe. En ce sens, l'approche phénoménologique ne peut point être réduite à une disposition personnelle envers les

choses et envers le monde. Il ne s'agit pourtant pas ici d'un simple problème de volonté. L'approche phénoménologique est avant tout une méthode qui garantit l'accès à l'expérience originaire en tant que telle (et non pas une certaine illusion qui *semble être* l'expérience originaire). Là se trouvent, en effet, les précautions épistémologiques exigées par cette méthode : « Si nous cherchons à représenter l'expérience vécue primaire (...) nous devons nous émanciper des concepts (...) prédominants en physique et en mathématiques (...) D'un point de vue logique et systématique, ces concepts-ci (...) sont postérieurs, même s'ils sont historiquement antérieurs aux analyses des formes primaires de l'expérience vécue. » (Straus, 1980: 4; ma traduction).

La phénoménologie fixe donc son point de départ dans son engagement irrévocable de cibler exclusivement l'expérience originaire (et non pas des pseudo-concrétions qui recouvriraient conceptuellement l'expérience) : « La phénoménologie est la science des phénomènes. Cela signifie qu'elle est une description, antérieure à toute théorie et indépendante de toute présupposition » (Henry, 2011 : 59).

Il convient donc d'établir de quelle manière la phénoménologie réussit à s'en tenir exclusivement aux faits que l'expérience originaire nous octroie dans l'engagement au monde. Autrement dit, quelle est la forme par laquelle l'expérience apparaît dans son aspect originaire, dans sa version « pure » ? La réponse à cette question renvoie au cœur même de la doctrine phénoménologique, car elle appelle à rediriger notre exposé vers *la structure de l'apparaître et la doctrine phénoménologique de l'apparition*.

La phénoménologie proclame : « il faut retourner aux choses mêmes ». En d'autres termes, la philosophie doit prendre comme point de départ l'expérience originaire, la donation de celle-ci en tant que telle, et ce, en dépit des présupposés cognitifs et des hypothèses préétablies. Cela signifie que l'accès à l'expérience originaire est subordonné à la forme sous laquelle l'expérience apparaît. C'est pourquoi nous devons examiner la doctrine phénoménologique de l'apparaître.

Il semble d'abord que le premier principe de la théorie phénoménologique de l'apparition se trouve dans la formule suivante : « L'apparition en tant que donation ne peut être mise en doute, l'apparition en tant qu'apparition est simplement ce qu'elle est, jamais plus ni moins » (Patočka, 1995a: 242). Jan Patočka souligne que la manière dont l'expérience est donnée ne peut être mise en doute : l'apparaître « *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne* », déclare Husserl dans le célèbre §24 des *Idées I*. L'aspect par lequel les choses sont données correspond à la voie privilégiée pour accéder à leur signification intime : « *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance* », conclura Husserl.

La phénoménologie établit par conséquent que l'apparition constitue la source d'accès à l'expérience, car « l'apparition *montre* seulement ce qui en elle se découvre » (Patočka, 1995a: 242, ses italiques). Cette donation pure de l'expérience dans l'apparaître constitue non seulement la porte d'entrée à l'expérience originnaire, mais également à la signification essentielle de ce qui est en train d'apparaître dans l'apparition. La phénoménologie dévoile ainsi dans sa théorie de l'apparition la méthode pour réorienter la philosophie vers une source de connaissance apodictique et, ce faisant, elle parvient à accomplir le but éternel de la philosophie : la saisie des essences.

Il est à remarquer toutefois que le fait d'être confronté à l'apparaître n'équivaut pas à saisir l'essence qui est impliquée. La saisie de l'essence de l'apparaître diffère de l'apparition de l'apparaître. Ce n'est donc pas par hasard que Patočka affirme : « l'apparition est une réalité *phénoménale*, c'est-à-dire non absolue, (...), une réalité cependant distincte en elle-même de celle qui apparaît. » (Patočka, 1995b: 252, ses italiques).

Qu'est-ce qui apparaît alors dans l'apparaître ? Il convient absolument de s'abstenir d'une tentative de réponse qui se résumerait à : « la chose ». La chose ne peut jamais apparaître. Il faut s'entendre : la perspective est une condition de possibilité de sa saisie. Husserl nous fournit un exemple notoire de cette idée dans ses analyses consacrées à la perception. Le vécu perceptif a comme prérequis, selon Husserl (1950), le fait de ne jamais parvenir à saisir la totalité de l'objet perçu : chaque vécu perceptif vise seulement une face de l'objet perçu. Chaque nouvelle intention supposera nécessairement l'occultation comme condition de la saisie. La présentification de l'objet a pour corrélat nécessaire la co-présentation de l'arrière-fond objectal (Husserl, 1983). Tout apparaître est voué au même destin : celui d'être toujours une esquisse (*Abschattung*)⁹ partielle d'un vécu de perspective. *Ce qui apparaît dans l'apparition est une certaine modulation de l'étant des choses en train de se donner*. Il en découle que la phénoménologie doit être conçue comme une critique radicale du positivisme, car elle met en question le cœur même de la doctrine positiviste, à savoir : la notion du « fait pur » ou de la « donnée isolée ». La phénoménologie découvre que l'apparition des choses révèle une structure relativement plus riche et complexe que les pures données empiriques, puisque *la « chose » parvient à avoir une signification seulement grâce au contexte d'apparition que l'horizon lui fournit* (Romano, 2012). Il n'existe pas quelque chose comme les « faits » ou les « données pures ». Tous ces concepts acquièrent leur signification à partir du système de références que la trame du sens de

⁹ Le terme allemand « *Abschattung* » est intraduisible, car c'est un néologisme que Husserl a construit grâce à la plasticité de la grammaire allemande. Il signifie littéralement « le délinéament (Ab) de l'ombre (Schatten) ». Husserl (1950) l'utilise pour désigner l'infinité des nuances possibles dans le processus d'apparition d'un objet. La traduction de ce terme a constitué un véritable défi dans toutes les langues. En espagnol, Gaos a en général choisi le mot « *esborzo* » (raccourci), un véritable acte de foi, et « *matiz* » (nuance) dans certains contextes. Ricœur propose « *esquisse* » (et également parfois « *perspective* »).

l'horizon leur octroie : « Apparition : *structures de signification*, entente, compréhension de ce qui se présente là, comme étant dans la présence, comme appartenant à un tout de l'être, comme soi-même ou autre que soi » (Patočka, 1995c: 261, ses italiques).

La doctrine phénoménologique de l'apparition dévoile une vérité extrêmement précieuse. La donation de n'importe quelle donnée dans l'expérience est subordonnée à l'ensemble systématique de sens que le monde et l'horizon nous fournissent : « L'apparaître cependant n'est lui-même rien d'existant pour soi. Il n'est rien d'autre que l'univers lui-même dans son rapport à soi, rapport qui n'ajoute rien qui n'y soit pas déjà, sans cela. » (Patočka, 1995b: 256).

La théorie phénoménologique de l'apparaître constitue un paradigme épistémologique qui dépasse le cadre de la recherche positiviste en révélant que les présupposés de l'approche positiviste sont faussés. Il n'existe pas de faits détachés de la trame de sens dans le déroulement du monde, puisqu'aucun fait ne parvient à posséder une signification en dehors du contexte que l'horizon nous offre pour lui octroyer une place. À partir de cette « place » que la « donnée » gagne dans le système de renvois caractéristique du monde, il devient possible de conférer une signification essentielle ou plus simplement *un sens fondamental*¹⁰ à la chose en tant que *position d'être* (Heidegger, 1985). La phénoménologie fait ainsi l'une de ses découvertes majeures en soulignant que ni les « données pures » de la tradition scientifique, ni la « chose en soi » de la tradition épistémologique néo-kantienne n'existent, puisque l'activité de la conscience est toujours impliquée dans la constitution de la chose (même dans une moindre mesure). La conscience n'est pas un réceptacle passif et vide, mais *une structure d'attribution de sens à l'apparaître des choses*. En ce sens, il appartient exclusivement à la conscience de déterminer les sens de l'apparition, parce que l'apparition peut constituer une position d'existence (une donnée, un fait), une position de validité (un jugement, une catégorie),

¹⁰ Il convient de distinguer avec soin la catégorie phénoménologique « sens » de l'idée de sens comprise comme « signification culturelle », qui est caractéristique de l'approche anthropologique de la douleur (Le Breton, 1995, 2010; Morris, 1991 ; Zborowski, 1969). La catégorie phénoménologique « sens » est l'outil primordial pour établir quelle est *l'essence ou la consistance différentielle* d'un objet à partir de la détermination du statut compréhensif dans le système de renvois que l'horizon fournit. Par ailleurs, l'idée de sens comme signification culturelle désigne la construction sociale que les acteurs créent par leurs actions et interprètent à partir de règles implicites que le « sens » reconnu dans chaque culture met à leur disposition. Il est évident que la notion de « sens culturel » dérive du concept phénoménologique du sens. Alfred Schütz (2007) a été le premier à tenter d'importer la philosophie phénoménologique comme méthode d'analyse de la réalité sociale. La découverte schützienne de la typicalité du monde social et de ses structures *formelles* (« savoir-faire étant tenus pour acquis- jusqu'à ce qu'il y ait altérité », « savoirs d'allant de soi ») a subi une tentative de radicalisation de la part de Garfinkel et Goffman. Étant donné que les structures typiques de la réalité sociale n'ont pas la capacité d'expliquer *le sens spécifique qu'elles possèdent dans chaque culture particulière*, Garfinkel (1994), et notamment Goffman (1959, 1970), amorcent une naturalisation *ou plutôt une anthropologisation du concept phénoménologique du sens*. Bien qu'on doive attribuer à Goffman certaines découvertes empiriques notables, sa tentative de substantialisation du concept phénoménologique du sens aboutit à une inconsistance épistémologique (comme nous l'avons montré dans la section précédente).

une position d'intention (une mention, une référence) ou une position de présentification (un souvenir, une fantaisie) (Ortega y Gasset, 1963a).

La catégorie « sens » comme fondement de l'analyse phénoménologique permet aussi de redéfinir le sens que la pensée naïve et le fétichisme scientifique du positivisme attribuent à la structure du monde.

La pensée naïve et le positivisme accordent une structure concrète et unitaire aux choses. Comme conséquence de son manque de réflexion, l'analyse positiviste conclut que les « choses » « sont ». En ce sens, la catégorie « sens » nous permet de réaliser néanmoins que les choses sont plutôt *le résultat dynamique de la synthèse d'une multiplicité d'apparitions* (Husserl, 1950). Même si nous apercevons les différences entre chacune des faces d'un même cube, le cube apparaît comme une unité (malgré les différents regards). Cela signifie que les formes de donation du cube restent un seul et un même cube : *le cube se constitue en tant qu'objet justement grâce à la synthèse dynamique de chaque intention*. L'objet cube ne peut être réduit à aucune visée partielle et n'est pas indépendant de chaque regard particulier. Il en résulte que la phénoménologie trouve dans la catégorie « sens » l'outil explicatif pour rendre compte de la saisie intégrale de l'objet (malgré l'incapacité d'accéder à la totalité de la chose « en chair et en os »). Le cube, et l'objet en général, est pourtant *un cube-pour-la-conscience* et, à cause de cette condition, il se révèle en tant qu'unité de la multiplicité de ses apparitions contingentes. Il n'existe pas « une chose en soi », car *la chose parvient à être constituée grâce à l'attribution du sens que la conscience établit lorsqu'elle réalise qu'il faut une synthèse pour remplir la face manquante dans la perception*. Toute impression et toute sensation sont de ce fait « matière d'une forme intentionnelle », c'est-à-dire d'une donation consciente de sens (soit sous la forme de mention vide à être remplie, soit sous la forme de remplissement intuitif) (Husserl, 1950: §88).

Les remarques précédentes servent également à déterminer le critère de validité de cette approche si ambitieuse qu'est la phénoménologie. Autrement dit, comment peut-on être certain que la doctrine phénoménologique de l'apparition aurait comme résultat des jugements épistémologiques apodictiques ? Pourquoi la donation de sens devrait-elle garantir une portée analytique particulièrement élevée ? Quel est donc le critère de validité interne de la phénoménologie ?

La réponse à ces questions repose dans la signification intime de l'idée de phénomène, c'est-à-dire, qu'est-ce que le mot « phénomène » signifie ? Comment devient-il possible de construire une discipline philosophique rigoureuse à partir des prémisses de la pensée phénoménologique ?

Le § 7 d'*Être et temps* constitue une source de réflexion primordiale pour élucider le concept de phénomène et la science philosophique qui dérive de cette notion : « Comme signification de l'expression « phénomène », nous devons donc maintenir ceci : ce-qui-se-montre-en-lui même, le manifeste. Les *φαινόμενα*, « phénomènes » sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière (...). Or, l'étant peut se montrer en lui-même selon des guises diverses, suivant le mode d'accès à lui. La possibilité existe même que l'étant se montre comme ce qu'en lui-même il n'est pas. En un tel se-montrer, l'étant « a l'air de... », « est comme si... ». Nous appelons un tel se-montrer le paraître. » (Heidegger, 1985 : §7).

Phénomène signifie ainsi ce qui devient explicite dans l'acte d'apparaître, la manifestation en tant que manifestation. En ce sens, la condition intime de l'intérêt central de la phénoménologie (le phénomène) n'explique néanmoins pas comment cette discipline devient opérationnelle en tant que système d'observation et comme paradigme de recherche. Comment opère donc la phénoménologie ? Heidegger (1985 :§7) nous offre encore une réponse relativement tranchée à ces questions : « Phénoménologie veut donc dire : (...) faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Tel est le sens formel de la recherche qui se donne le nom de phénoménologie. Mais ce n'est alors rien d'autre qui vient à l'expression que la maxime formulée plus haut : « Aux choses mêmes ! » Le titre de phénoménologie présente donc un sens autre que les désignations comme théologie, etc. Celles-ci nomment les objets de la science considérés selon leur teneur réelle propre. Mais « phénoménologie » ne nomme point l'objet de ses recherches, ni ne caractérise leur teneur réelle. Le mot ne révèle que le comment de la mise en lumière et du mode de traitement de ce qui doit être traité dans cette science. Science « des » phénomènes veut dire : une saisie telle de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes.»

Ce qu'il faut retenir de cette définition, c'est la manière ou plutôt *le mode* dans lequel la phénoménologie essaie d'aborder la réalité. Heidegger choisit une expression étonnamment précise lorsqu'il souligne que le traitement phénoménologique des objets se distingue par le fait de parier sur « une mise en lumière et une légitimation directes. »

Il est à noter néanmoins que le défi de concilier la « mise en lumière » et la « légitimation directe » n'est point une tâche aisée. Le fait de l'apparaître, même de l'apparaître dans son degré de clarté maximal, n'offre pas de certitude concernant sa condition intime et définitive. La donation directe de la douleur, c'est-à-dire l'épreuve de sa manifestation dans l'acte pur de la ressentir, ne suffit pas comme critère épistémologique pour déterminer la consistance différentielle de la douleur

en tant que phénomène. Où réside alors le critère de validité de la phénoménologie en tant que discipline philosophique ?

Si la phénoménologie veut rester fidèle à son projet et à ses prémisses, elle doit être capable de démontrer comment la mise en lumière des phénomènes (le fait d'aborder les objets en visant son apparaître en tant qu'apparaître) est inséparable d'une élucidation épistémologique qui se révèle nécessairement *interne et inhérente à la consistance de l'objet qui est en train d'apparaître*.

La solution à cette problématique n'est donc pas attribuable à la structure interne des objets (il n'est pas question ici d'aborder une problématique liée à l'ontologie fondamentale), ni à la relation entre la « chose » et « l'apparaître » (l'apparaître permettant d'accéder à la chose grâce au sens qu'elle acquiert dans son apparaître), mais elle réside plutôt dans *l'obtention d'un critère de validité épistémologique qui certifie la légitimité interne* de la consistance de ce qui est en train de se manifester.

Edmund Husserl propose une réponse à cette question dans son traitement du problème de l'intuition (et des enjeux qui en découlent). Husserl (1950) souligne le fait que la certitude apodictique requise pour une saisie essentielle, *philosophique*, dans le remplissement intuitif comporte des exigences relativement élevées. Il ne s'agit donc pas d'espérer une donation absolument claire, mais plutôt d'en atteindre une au fur et à mesure que l'analyse philosophique s'immerge dans la consistance de l'objet : « *il serait exagéré de dire que l'évidence dans la saisie des essences exige qu'une totale clarté imprègne jusqu'à l'extrême concret les individus soumis à l'empire de l'essence.* » (Husserl, 1950 : 223, ses italiques).

La mission de la tradition phénoménologique, qui est de saisir l'apparaître à partir de sa nécessité interne, suppose un parcours au cours duquel la clarté s'enchevêtre sans cesse avec la confusion. C'est pourquoi l'absence d'une clarté absolue et statique n'empêche néanmoins pas l'existence d'un critère qui déterminerait la nécessité interne de la donation visée : « Nous nommons d'habitude évidence et *vision intellectuelle* (Einsicht) —ou *voir intellectuel* (Einsehen)— une conscience doxique positionnelle et dans ce cas une conscience *adéquate* qui « exclut l'être-autrement ». » (Husserl, 1950 : 463, ses italiques et guillemets).

Il semble d'abord que le critère pour déterminer la validité interne de l'apparaître se trouve dans la formule : ce qui « exclut l'être-autrement ». En ce sens, l'évidence intellectuelle n'épuise cependant pas sa productivité en tant que critère de validité interne de la phénoménologie : Husserl cherche également à la convertir dans le critère de validité de l'analyse phénoménologique en général.

La prétention phénoménologique d'être une science rigoureuse doit être accomplie non seulement dans sa légitimité interne, mais aussi *par rapport à l'apodicticité des jugements qu'elle produit*. Le pari phénoménologique repose dans la saisie des essences comme stratégie de fondation de la connaissance en général. La seule manière dont une science peut devenir authentiquement opérationnelle se produit à partir d'un concept absolument clair (essence) de son objet. Le type de jugement résultant de l'analyse phénoménologique doit nécessairement rendre justice à la condition idéale, apodictique et immuable des essences : « Dès lors, nous comprenons en quel sens l'essence du son peut être dite, ou non, *a priori* : elle *n'est pas a priori* si l'on veut dire par là qu'elle n'aurait aucune relation à notre expérience, car il faut bien avoir perçu des sons pour pouvoir saisir leurs invariants eidétiques, un sourd de naissance en est incapable ; mais elle est *a priori* au sens où sa généralité est « illimitée », c'est-à-dire où elle vaut dans tous les mondes possibles pour toute expérience possible, de sorte qu'aucun contre-exemple n'est pensable (imaginable). Le « *prius* » de l'*a priori*, son antériorité est d'abord un caractère des *objets* (leur essence) et seulement par là un trait de notre connaissance. Il nous faut percevoir des couleurs pour saisir l'essence de la couleur, mais cette essence ne dépend pas de notre saisie, et elle n'est nullement limitée à notre expérience factuelle passée ou présente. « *A priori* » signifie donc, dans ce contexte : *précédant en droit toute expérience factuelle en vertu de sa validité inconditionnée*. » (Romano, 2010: 58-59, ses italiques et ses guillemets).

À l'*a priori* de l'essence appartient donc l'*a priori* du jugement qui désigne sa saisie : « toute couleur a besoin nécessairement d'une extension spatiale », ou « tout son implique une durée temporelle » sont des jugements qui ne peuvent pas être remis en question, du fait de leur validité apodictique. Il s'ensuit naturellement que la phénoménologie cherche à produire cette validité apodictique dans chacune de ses analyses partielles. La saisie, soit de l'essence de la douleur, soit de l'essence de la mathématique, soit de l'essence de la phénoménologie elle-même, dépend alors de la capacité analytique de parvenir à des jugements ayant la même validité que ceux que Husserl présente comme exemples dans la troisième *Recherche logique* (« tout son a une durée », « toute perception a comme condition de possibilité une perspective », « se représenter une couleur implique toujours de se représenter une extension », etc.).

Il est à remarquer toutefois que la question décisive reste sans réponse, à savoir : quelle est la portée de cette stratégie théorique de la phénoménologie ? Autrement dit, quelle est la valeur épistémologique du projet phénoménologique de refondation de la philosophie et de la science ?

Il semble d'abord que la phénoménologie parvient à trouver *un critère rigoureux comme fondement de ses opérations épistémologiques*. Cela signifie que la phénoménologie est capable de dépasser

toute forme de relativisme analytique. La visée noématique ou les jugements intentionnels sur l'objet possèdent dorénavant une base cognitive solide, car « il n'est pas possible de se représenter une couleur sans se représenter l'extension, et cette impossibilité ne provient pas de notre constitution subjective ni des schémas conceptuels présents dans notre langage, mais *s'enracine dans le se-donner de l'être lui-même*, parce qu'une couleur dépourvue d'extension ne peut pas être (...) *les contenus s'organisent suivant des règles internes et intrinsèques à l'apparaître en tant que tel*. La phénoménalité n'est pas un chaos qui doit être structuré par des règles qui lui sont extérieures, mais une *connexion d'être* qui se structure à partir de renvois internes (...) Aussi *les fondements de la raison ne sont pas les formes subjectives, mais l'être même selon sa propre manifestation*. » (Costa, 2012 : 72-73, ses italiques).

Il en découle qu'une forme aussi rigoureuse de désignation des objets doit nécessairement dériver d'une manière extrêmement rigoureuse d'auto-fondation et d'autojustification conceptuelles. L'accroissement épistémologique que la phénoménologie inaugure comme réponse à la crise théorique résultant du primat du positivisme et du subjectivisme, vise par là même un surpassement définitif des problèmes conceptuels dans la consistance interne des paradigmes scientifiques (notamment la question de la contradiction performative). Cela implique de laisser en arrière tant l'objectivisme dans toutes ses variantes (positivisme, naturalisme, scientisme), que le subjectivisme (soit dans sa version psychologiste, soit sous sa forme anthropologique). En ce sens, la phénoménologie démontre que la force du principe d'évidence ne réside pas seulement dans sa puissance intérieure et dans sa consistance théorique inhérente, mais également dans l'évidence apodictique de la nécessité matérielle qui révèle le monde dans son apparaître : « Non seulement les nécessités matérielles ne sont pas obtenues par induction ou généralisation, elles n'ont rien d'hypothétique, mais *elles sous-tendent la possibilité de toute découverte de lois empiriques contingentes*. S'il n'y avait pas de relations internes, nécessaires, entre les phénomènes, par exemple des relations temporelles et spatiales, nous ne pourrions jamais non plus y découvrir des relations externes, contingentes, par exemple des relations causales. » (Romano, 2010 : 62, ses italiques).

La phénoménologie établit de ce fait que le subjectivisme représente à la fois une approche épistémologique légère (la saisie de l'objet dépendant de la relativité de chaque sujet), mais aussi une position épistémologique indéfendable, étant donné que : « les objets, le monde et les autres ne sont pas *dans* notre esprit, mais ils sont ce *vers* quoi l'esprit est dirigé, de sorte que *leur mode d'apparaître ne peut être reconduit à la constitution interne de notre esprit*. » (Costa, 2012: 65-66, ses italiques).

Il en va de même avec la position objectiviste. La notion même d'objet implique déjà l'idée de sens. Plus encore, l'idée d'objet *dépend* d'une totalité de significations actuelles et virtuelles à partir desquelles le concept d'objet peut découler : « un morceau de craie ne peut être compris

conformément à son sens qu'à la condition que nous sachions ce qu'est le tableau, ce que sont des étudiants, l'écriture, etc. (...) Tout ce qui apparaît et, corrélativement, tous les actes subjectifs sont entrelacés en un système d'*implications intentionnelles* qui constituent le tissu, la trame et l'enchaînement de l'expérience. Tout sens renvoie donc aux autres sens non en vertu d'un lien causal, mais d'un lien de motivation. Cela signifie que la dimension de la manifesteté du sens ne peut pas être réduite à des opérations cérébrales, du moment que c'est la connexion structurale ou l'ouverture de sens à l'intérieur de laquelle ce sens se manifeste qui rend possible son apparaître (...). Ce serait plutôt à l'analyse neurophysiologique de nous expliquer comment un système de sens peut *s'inscrire* dans un cerveau, rendant par là ce dernier apte à habiter un monde» (Costa, 2012: 68, ses italiques).

La catégorie phénoménologique du « sens » n'épuise néanmoins pas sa performativité en ce qui concerne la stratégie de structuration interne de l'analyse phénoménologique. Le sens n'est pas seulement la porte d'accès au monde et à la connaissance, mais aussi la clé analytique du projet phénoménologique. La condition d'une fondation rigoureuse de la science et de la pensée n'est pas attribuable exclusivement à la sphère noétique : il ne suffit en effet pas d'avoir une définition rigoureuse d'un concept si nous n'avons pas les outils pour saisir l'objet dans sa totalité. Le pari d'une universalité est déjà préfiguré et présupposé dans le projet de refondation épistémologique de la phénoménologie. En effet, quelle est l'utilité de borner rigoureusement la douleur si l'on ne possède pas un concept qui parvienne à parcourir l'intégralité de l'expérience douloureuse ? Là se situe, en fait, le rôle stratégique que le sens comporte dans la tradition phénoménologique : il ouvre la porte à un *élargissement de la portée analytique*. Le sens permet *de saisir la signification essentielle et totale des phénomènes, car elle aboutit à leur expérience intégrale dans la mesure où ils s'inscrivent dans l'horizon du monde*.

La tentative de refondation épistémologique amorcée par la phénoménologie présente de ce fait un résultat majeur en ce qui concerne l'étude rigoureuse de la douleur. La méthode phénoménologique met d'abord à disposition un type d'approche qui garantit la cohérence interne de notre recherche. Cette solide base épistémologique a comme corrélat, par la suite, une puissance descriptive sans commune mesure, car le principe d'évidence assure la production de jugements légitimes dans les analyses de la douleur. Finalement, l'approche phénoménologique s'assure de la saisie rigoureuse de la douleur dans son intégralité, puisque le sens permet d'établir l'horizon dans lequel elle se déroule et gagne sa spécificité différentielle.

Il est à souligner néanmoins que le pari de saisir le sens essentiel de la douleur dans sa totalité n'est pas une tâche aisée. La méthode phénoménologique par elle-même ne peut rien garantir, car elle demeure un outil philosophique : la question est donc de savoir quel résultat

théorique nous pouvons produire grâce à cet outil philosophique. D'ailleurs, l'utilisation de la méthode phénoménologique pour saisir l'intégralité de l'expérience douloureuse a déjà été tentée plusieurs fois. Avant de nous diriger vers les profondeurs de l'expérience de la douleur, il convient donc de réviser les approches phénoménologiques de celle-ci.

Chapitre II

Révision des principales approches phénoménologiques de la douleur et leurs limites¹¹

I. La douleur comme vécu et comme hylé: l'ambiguïté de l'approche husserlienne de la douleur

Le §15 de la cinquième *Recherche logique* constitue un moment clé pour l'étude phénoménologique de la douleur, au point qu'on peut circonscrire l'origine historique des approches phénoménologiques de la douleur à la polémique Husserl-Brentano-Stumpf (Geniusas, 2014a) (polémique à laquelle Husserl fait notamment référence dans la partie B du paragraphe en question). L'objet spécifique du débat entre eux était la possibilité de concevoir la douleur en tant qu'expérience intentionnelle, c'est-à-dire de savoir si la douleur est saisissable à l'aide d'une réduction eidétique de ses traits essentiels pour accéder à son sens fondamental sous la forme de vécu pur (Husserl, 1962).

Le défi d'envisager la douleur en tant que vécu pur implique néanmoins de poser la question de la possible existence d'une référence intentionnelle (d'un noème) de la douleur. En effet, *le cas*

¹¹Le but de cette section est d'offrir un aperçu des principales stratégies à travers lesquelles la douleur a été abordée par la tradition phénoménologique. Il ne s'agit pas ici d'épuiser chaque traitement phénoménologique de la douleur, mais plutôt de montrer quels ont été les choix analytiques et les prédispositions théoriques de la phénoménologie pour appréhender la douleur. Dans ce but, l'état de la question en phénoménologie de la douleur manifeste deux tendances. L'une est d'aborder la douleur à partir des concepts phénoménologiques classiques (notamment ceux de « vécu » (Husserl, Ortega), « donnée hylétique » (Husserl, Scheler) et une certaine appropriation de l'idée de « perception » (Merleau-Ponty)). La deuxième est d'approcher la douleur soit comme un certain rapport intérieur (Michel Henry en est ici l'emblème), soit comme un certain rapport extérieur ou excentrique (Erwin Straus représente, à notre avis, le paradigme de cette position). Cette décision ne diminue nullement l'intérêt des autres approches analogues qui ont été tentées dans la tradition phénoménologique. Nous trouvons, par exemple, chez Hans Jonas une variante de la douleur conçue comme un rapport extérieur (notamment sous la forme de rencontre avec la « matérialité » du monde (Dupuis, 2002)), de la même façon qu'on trouve chez Jan Patocka (1990) une interprétation de la douleur comme rapport intérieur (sous la forme d'un certain « voyage » dans la profondeur de notre existence comme conséquence de la douleur). Nous pensons que l'éventail des approches révisé dans ce chapitre suffit pour avoir un panorama des possibilités analytiques et des limites épistémologiques dans le traitement phénoménologique de la douleur. Cela n'empêche pas non plus le fait que nous allons nous servir de certains traitements phénoménologiques de la douleur réalisés dans le cadre d'une recherche philosophique plus large (Sartre, Heidegger), ainsi que de certaines intuitions sur la douleur éparpillées dans la tradition phénoménologique (Patocka, Leder, Husserl, Ricœur, Millas, De Waelhens, Tatossian). Le cas du livre de Buytendijk (1965) –probablement l'approche philosophique la plus décisive jamais entamée à propos de la douleur– représente un véritable défi herméneutique. Étant donné que nous pensons que son livre ne correspond pas à une approche phénoménologique, nous réservons sa discussion pour le chapitre VI de notre travail.

échéant, la douleur doit être forcément conçue comme un «sensus-data», comme une sorte d'impression; c'est-à-dire comme une donnée hylétique -ce qui implique que la douleur se trouve au-delà de l'analyse phénoménologique (selon le concept de phénoménologie que Husserl soutient à l'époque¹² (Serrano de Haro, 2011,2012a ; Theodorou, 2014)).

Tandis que Brentano va défendre la première position – «la théorie de Brentano selon laquelle, les actes affectifs sont fondés sur des actes du genre représentation se présentant *sous la forme d'actes de la sensation affective* » (Husserl, 1962 : 198, note ; ses italiques)-, et Stumpf soutiendra la seconde (car c'est la donnée hylétique qui éveille de façon autonome la visée (Geniusas, 2014b)); Husserl va quant à lui montrer que les réponses de ses maîtres ont chacune des éléments à prendre en compte : la douleur présente une couche proto-intentionnelle (donnée sensitive, hylé); ainsi qu'une couche intentionnelle (visée intentionnelle dérivée de l'évènement douloureux). En ce sens, la controverse sur le statut phénoménologique de la douleur constitue le point de départ du traitement husserlien de celle-ci. Ainsi, les remarques précédentes constituent un fil conducteur pour comprendre la stratégie choisie par Husserl afin de trancher le problème concernant la condition phénoménologique de la douleur.

À partir d'une étude des différents types d'actes intellectuels, Husserl (1962 : §9-14) conclura qu'il existe des vécus qui sont clairement de type *intentionnel* –la haine, par exemple-, dont l'essence spécifique de l'objet exige une référence cohérente, c'est-à-dire que nous visons la chose avec une conviction de rejet ou de négation, car l'essence de l'objet « haine » exige un corrélat haïssable. Cela signifie que, dans la haine, la conscience vise toujours « quelque chose » de haïssable, et que l'acte de saisie implique –dans son remplissement même- la rencontre avec un ensemble de traits essentiels qui établissent un sens tendant à l'annihilation de l'objet donné.

Il est à remarquer néanmoins que, selon Husserl (1962 : §15a-15b), il existe également des sentiments non intentionnels. Husserl nomme ceux-ci *sensations affectives* : «Dans la sphère très vaste de ce qu'on appelle les sensations affectives, on ne peut trouver des caractères intentionnels. Quand nous nous brûlons, la sensation de douleur ne peut assurément être mise sur le même plan qu'une conviction, une présomption, une volition, etc., mais elle est sur le même plan que des contenus sensoriels comme le rugueux ou le poli, le rouge ou le bleu » (Husserl, 1962 : 196).

¹² Malgré le tournant génétique de la phénoménologie husserlienne dans les années 1920 (Szilasi, 2011), nous ne trouvons pas un traitement phénoménologique consacré spécifiquement à la douleur chez Husserl (même s'il faut avouer que ses travaux sur les « synthèses passives » (Husserl, 1998) fournissent des éléments philosophiques inestimables pour aborder la douleur en tant que phénomène).

Ainsi, l'expérience de la teneur du sucre, de l'arôme d'une fleur, de la douleur d'une brûlure ne correspond pourtant pas à un acte de type intentionnel. En ce sens, la sensation affective ne vise pas exclusivement l'objet, mais notamment le sens qui y est appliqué : le sens de l'odorat dans l'arôme, le sens du toucher dans une brûlure.

Husserl montre de ce fait que la consistance différentielle des sensations affectives empêche spécifiquement leur condition intentionnelle, étant donné qu'elles se donnent, non pas comme une visée intuitive, mais plutôt comme un mélange d'impressions et de représentations : « Quand nous nous rendons présentes à des douleurs de ce genre ou n'importe quels plaisirs des sens (...) nous trouvons en effet également que les états affectifs sensibles fusionnent avec les sensations appartenant à tels ou tels champs sensoriels, tout à fait comme, de manière analogue, ces impressions fusionnent entre elles. Tout état affectif sensible, par exemple la douleur de se brûler et d'être brûlé, se réfère sans doute d'une certaine façon à quelque chose d'objectif, d'une part au moi, plus précisément à la partie brûlée du corps, d'autre part à l'objet brûlant. Mais nous retrouvons de nouveau ici l'analogie avec d'autres sensations. C'est exactement de la même manière que, par exemple, les sensations tactiles sont rapportées à la partie du corps propre qui touche au corps étranger touché. Bien que cette relation se réalise dans les vécus intentionnels, personne ne pensera cependant pour autant à qualifier les sensations elles-mêmes de vécus intentionnels. » (Husserl, 1962 : 196).

La condition ambiguë des sensations affectives, particulièrement leur complexité et leur ambivalence esthésiologique, amène Husserl à établir *que la douleur ne peut point être considérée en tant qu'acte du point de vue phénoménologique*. Mais cette condition de la douleur que Husserl met en évidence n'est cependant pas un obstacle pour insérer la douleur dans le domaine de l'analyse phénoménologique : « les sensations jouent ici le rôle de contenus figuratifs pour actes de perception, (...) les sensations connaissent ici une « interprétation » ou une « appréhension » objectives. Elles ne sont donc pas elles-mêmes des actes, mais avec elles des actes se constituent, à savoir quand des caractères intentionnels du genre de l'appréhension perceptive s'en emparent pour les animer en quelque sorte. C'est précisément de cette façon que la douleur d'une brûlure, d'une piqure, d'une lésion profonde, telle qu'elle se présente dès l'abord, confondue avec certaines sensations tactiles, paraît devoir elle-même être considérée comme sensation; et en tout cas, elle paraît fonctionner à la manière des autres sensations, c'est-à-dire comme point d'appui pour une appréhension empirique objective. » (Husserl, 1962 : 196-197, ses guillemets).

La condition phénoménologique de la douleur se révèle être, selon Husserl, *la matière impressionnelle susceptible de devenir acte intentionnel grâce à l'interprétation d'une représentation ou d'une référence*

dérivées (par exemple, le corrélat intentionnel fourni par le souvenir de l'évènement douloureux ou par celui de la perception dans l'acte de se brûler).

Les remarques précédentes servent à dévoiler l'ambiguïté de la douleur dans l'approche husserlienne. Malgré son effort pour trancher la polémique Brentano-Stumpf sur la condition phénoménologique de la douleur, l'analyse husserlienne arrive à une position aussi ambivalente que celles qu'elle était censée dépasser : « il semble établi qu'une partie des sentiments doit être rangée parmi les vécus intentionnels, et l'autre partie parmi les vécus non intentionnels. On ne pourra cependant mettre en doute que les « sentiments » de l'une et de l'autre espèce appartiennent réellement à un seul et même genre (...) Dans l'unité d'essence de ce genre, unité manifeste d'un genre embrassant exclusivement des actes, on ne pourra pas classer ces sensations de douleur et de plaisir ; au contraire, du point de vue descriptif, quant à leur essence spécifique, elles appartiennent au même genre que les sensations tactiles, gustatives, olfactives, etc. Le fait qu'elles sont, à la rigueur, des contenus figuratifs ou encore des objets d'intentions, mais non elles-mêmes que nous ne pouvons songer sérieusement à soutenir qu'il y a ici l'unité d'un genre véritable. » (Husserl, 1962 : 197-198, ses guillemets).

Ainsi, la question ne se trouve donc pas seulement dans la difficulté d'attribuer une nomenclature théorique distinctive à la douleur en particulier (« un classement en tant qu'acte », dirait Husserl), ainsi qu'aux sensations affectives en général. En dépit de l'ardue tâche de déterminer quelle est la condition de la sensation affective en tant que phénomène : « elle est désormais simplement rapportée au sujet qui la ressent, ou bien alors elle devient elle-même un objet représenté » (Husserl, 1962 : 199) ; le défi capital à partir de notre lecture de Husserl réside *dans la façon d'aborder la douleur du point de vue phénoménologique*.

La démarche intellectuelle husserlienne de la douleur semble pourtant être en contradiction avec les prémisses de son propre projet philosophique : la douleur devient partie prenante de la réflexion phénoménologique grâce aux références intentionnelles dérivées de l'évènement douloureux. Cette position implique néanmoins d'accepter le fait que la douleur, ainsi que la sensation en général, fournissent déjà, quant à elles, les éléments pour le remplissement intentionnel (permettant, par la suite, l'analyse ainsi que la « saisie » de la douleur, mais en renonçant de ce fait à viser la douleur même en tant que phénomène).

Autrement dit : c'est justement l'analyse intentionnelle qui permet à Husserl d'établir la condition non intentionnelle de certains vécus. Mais s'il en est ainsi, l'analyse intentionnelle fournit pourtant l'accès au domaine phénoménologique non intentionnel. En ce sens, s'agit-il alors encore

d'une analyse de type intentionnel ? La visée husserlienne de la douleur en tant que « sensation tactile » est-elle acte intentionnel, est-elle donnée hylétique ? Elle n'est ni l'un ni l'autre. Nous aurons donc à reconnaître une ambiguïté inhérente à l'approche husserlienne de la douleur : la sensation tactile fournit pourtant des éléments pour une saisie intentionnelle. De ce point de vue, cette saisie ne fait-elle pas déjà partie du rayonnement hylétique qui est pré-condition de toute visée intentionnelle ?

En ce sens, le fait que Husserl place la hylé (et en conséquence la sensation en général) hors de la portée de l'analyse intentionnelle l'oblige à concevoir en même temps la douleur comme un vécu pur et en tant que hylé (ou plutôt à soutenir que l'analyse phénoménologique de la douleur dépend d'un concept qui ne fait pas partie intégralement du paradigme de la phénoménologie intentionnelle).

Même si Husserl n'a jamais réessayé de consacrer une réflexion phénoménologique à la douleur, le carrefour auquel il arrive dans les *Recherches logiques* est extrêmement utile en ce qui concerne l'élargissement du paradigme phénoménologique. L'échec husserlien dans la saisie phénoménologique de la douleur témoigne du fait que le paradigme classique en phénoménologie ne suffit pas pour aborder intégralement le phénomène de la douleur. En effet, les différentes variantes à partir desquelles la tradition phénoménologique essaye d'aborder la douleur dérivent du carrefour théorique dans lequel Husserl délaisse le traitement phénoménologique de la douleur.

II. Max Scheler et la douleur interprétée à partir de la notion de *hylé*

Une des premières tentatives post-husserlienne d'approche de la douleur est celle de Max Scheler (1955, 1960). Il est à remarquer toutefois que pour comprendre la pertinence de l'approche schelerienne de la douleur, il ne faut pas seulement en connaître les spécificités théoriques, dont la *hylé* (sous la forme de « contenu-sensoriel » (Scheler, 1955)) sera la notion clé, mais il faut également garder à l'esprit la tradition philosophique dans laquelle Scheler s'inscrit.

À l'instar de la tradition philosophique allemande, Scheler va entamer ses analyses de la douleur à partir d'une reprise des thèses organicistes caractéristiques de la période du romantisme allemand. L'organicisme dans la pensée allemande a trait au fait que l'Allemagne était le pays le plus retardé économiquement et socialement en Europe à la fin du XIX^{ème} siècle (Garaudy, 1962 ; Lukács, 1981). Ce retard coïncidait ironiquement avec une puissance spirituelle et intellectuelle sans commune mesure : les figures de Goethe, Hölderlin, Fichte, Hegel, Schelling, Novalis, Pestalozzi témoignent ainsi du paradoxe de la situation sociale de l'Allemagne à l'époque. En ce sens, le retard socio-économique allemand a été culturellement envisagé à partir de la fierté de l'identité allemande. Le désir de sauvegarder à tout prix l'unité de la culture et de la société allemandes comme stratégie contre le retard économique a rencontré néanmoins l'opposition du processus social caractéristique de l'époque moderne, à savoir : la différenciation sociale (Habermas, 1987).

La différenciation sociale implique une nouvelle façon d'organiser la vie sociale. La logique du processus de différenciation vise une augmentation de la productivité des prestations sociales à partir de la différenciation des sphères d'action autonomes et de performativité spécifique (production-économie, consentement-politique, expression-art, etc.) (Habermas, 1987). Mais la fierté allemande relative à son unité sociale eut comme conséquence que le processus de différenciation fut interprété comme un danger, *comme la tragédie de la perte de l'identité culturelle allemande* (Frank, 1990a).

Il faut bien savoir que la sensation accordée à la différenciation sociale dans la période du romantisme en Allemagne a trait aux conséquences structurelles du processus de différenciation. Le déroulement de la différenciation sociale suppose une *désubstantialisation des approches cognitives de la réalité*, c'est-à-dire un écart entre raison stratégique et raison pratique (Habermas, 1990). Même si cet écart ouvre la porte aux opérations cognitives avec une puissance théorique sans précédent, ainsi qu'aux éthiques déontologiques grâce au nouveau niveau de spécialisation qu'il inaugure (Habermas, 1991), la différenciation amène avec elle l'impossibilité d'offrir une légitimation pour l'ensemble des opérations sociales (Frank, 1990a).

L'autonomie du système économique moderne (Habermas, 1987), la formalisation du droit (Kelsen, 1981), et la séparation entre « Raison d'État » et considérations morales dans la sphère des décisions politiques (Luhmann, 1998) inaugure un des grands défis modernes : le déficit de légitimation (Frank, 1990a).

Ce déficit de légitimation à l'époque du romantisme allemand s'est exprimé à travers deux événements sociaux : le jaillissement de « L'État bourgeois (...) » « contre nature », c'est-à-dire purement « mécanique ». » (Frank, 1990a: 58, ses guillemets) et l'autonomisation du droit privé par rapport au droit public (ce dont témoigne la séparation définitive d'intérêt privé et public) (Frank, 1990b).

En ce sens, pour faire face à cette « fracture » sociale qui est censée être la différenciation sociale en Allemagne, le romantisme allemand va entamer un projet théorique-normatif pour surmonter les conséquences du processus de différenciation.

Le signe des conséquences néfastes du processus de différenciation à l'époque était « L'État-machine (...) où les parties, par définition, ne renferment pas en elles-mêmes l'idée de la finalité du tout. » (Frank, 1990a : 51-52). Le premier pas du projet romantique sera ainsi de dépasser l'état social dans lequel l'État devient une constellation qui exécute des décisions contraignantes sans consentement et dont le seul critère de validité est la prestation de ses opérations factuelles. L'image qui symbolise ce dépassement est la notion d'organisme car, contrairement aux machines : « les organismes (...) ont en propre cette relation de la partie au tout où l'interaction de toutes les parties (de tous les membres) a pour fondement la considération d'une fin. » (Frank, 1990a : 57). Le projet est de ce fait de retrouver l'unité visée par l'image de l'organisme: « une structure dans laquelle sont inscrites, comme en la cellule du corps, la fin et l'idée de l'ensemble » (Frank, 1990a :51).

Le romantisme allemand va essayer de rétablir l'unité sociale et spirituelle que la différenciation est censée avoir détruite avec son primat évolutif. C'est pour cela que, à l'aide la poésie et de la raison pratique, individu et communauté formeront encore (comme dans tout organisme sain et vivant) un ensemble intégral et harmonieux (Garaudy, 1962).

L'idéal romantique de « reconstruction » de l'unité perdue de la culture allemande, à l'image et à la ressemblance de la notion d'organisme, a assis l'organicisme sur le socle du style intellectuel de la pensée allemande. La biologie de von Uexküll, la sociologie de Luhmann, l'anthropologie de Gehlen et de Blumenberg, la théorie politique de Carl Schmitt, ainsi que la philosophie du droit de Schelsky émanent partiellement de l'organicisme comme paradigme intellectuel. Ces remarques

serviront de ce fait à déterminer comment Scheler a repris la tradition organiciste dans son approche phénoménologique de la douleur.

Il faut d'abord souligner que Scheler va tenter d'accéder *directement* à la douleur. Cela signifie que, selon Scheler, la douleur constitue une expérience indubitable et objective. Elle ne dérive donc pas d'un processus subjectif ou d'un processus psycho-anthropologique de n'importe quel type dont elle serait inférée, mais elle est plutôt fondée sur un principe objectif. Scheler (1955) appelle ce principe *contenu-sensoriel* : « Par « contenu-sensoriel », au sens phénoménologique, entendons ce qui est immédiatement *donné* comme contenu d'un « sentir » et non point « inféré » d'abord comme tel par analogie (...) *Excluons* donc absolument de cette catégorie le son, la couleur, la *qualité*-olfactive et la *qualité*-gustative ; mais faisons-y entrer la faim, la soif, la douleur » (Scheler, 1955 : 80, ses italiques et ses guillemets).

Il est à remarquer toutefois que la reprise schelerienne du concept husserlien de hylé n'est point un exercice théorique de prolongation. La hylé se révèle être chez Husserl le principe qui rayonne la visée intentionnelle, mais sans jamais déterminer le contenu de celle-ci. L'analyse intentionnelle encadre de ce fait la hylé dans la catégorie sens et, ce faisant, elle explicite les traits essentiels de l'expérience visée sous la forme de vécu pur (Husserl, 1950). En revanche, Scheler accorde un contenu caractéristique à un certain éventail de données hylétiques.

Bien que la visée intentionnelle de certaines données hylétiques soit atteinte grâce à une induction (il faut juste penser au son) ou à l'aide d'une analogie de la donnée en question (la qualité gustative obtenue grâce à une comparaison des nuances du rayonnement hylétique (l'arôme)), Scheler souligne le fait que la douleur possède un contenu sensoriel caractéristique, objectif et différentiel. C'est pourquoi *ni la visée intentionnelle, ni la saisie intuitive de la douleur ne sont attribuables à l'activité d'une conscience doxique positionnelle, mais plutôt à la teneur même de la douleur en tant que donnée hylétique* (Scheler, 1955).

Scheler établit de ce fait que c'est le contenu phénoménologique de la douleur qui déclenche l'attention analytique requise pour la viser en tant que phénomène. En ce sens, ce contenu n'est point une simple matière, mais elle il a une teneur typique et distinctive : « La perception-affective a donc le même rapport à son corrélatif-axiologique que la « représentation » à son « objet », à savoir un rapport intentionnel. La perception affective n'est pas liée du dehors à l'objet ni immédiatement ni par une représentation (laquelle serait liée au sentiment de façon mécanique et contingente ou par une relation purement mentale), mais elle vise originairement une sorte particulière d'*objets*, à savoir : les valeurs. » (Scheler, 1955 : 270, ses italiques et ses guillemets).

Nous avons déjà souligné le fait que la perception d'un objet qui apparaît « là-devant » et « en chair et en os » (Husserl, 1950) peut être considérée comme un rapport intentionnel à l'objet, car la donnée hylétique est traitée en tant que matière du sens par la visée consciente (ce qui n'est pas le cas de la douleur selon Husserl (1962 :§15)). Il est à noter néanmoins que la teneur spécifique des « contenus-sensoriels » permet, selon Scheler, d'établir un nouveau genre de rapport intentionnel à la douleur. Le rapport analytique à la douleur n'est plus celui d'une représentation d'un noème (Husserl, 1950), mais plutôt celui d'une perception motivée originairement par *le contraste affectif de la valeur que la douleur arbore*. Pour comprendre le pari théorique de Scheler dans son approche de la douleur, il convient d'examiner le concept de valeur que Scheler lui accorde.

Ce n'est pas que la douleur ait une valeur-immanente-en-soi, mais plutôt qu'elle acquiert sa valeur *à partir de l'interférence ou de la perte de la stabilité dans l'interaction entre l'ensemble de l'organisme et de ses parties*. La valeur du contenu sensoriel de la douleur découverte par Scheler vise en ce sens le continuum phénoménologique atteint dans l'histoire de l'interaction entre l'organisme et les fonctions que chaque partie fournit pour parvenir à établir un « sentiment-vital » de totalité organique (Scheler, 1955). C'est pour cela que Scheler comprend la douleur *comme un désaccord entre les parties qui font de l'organisme un ensemble harmonieux*: « Le rapport le plus probant entre la partie et le tout, ce rapport offre un tout réel « supraadditif », (donc ne dépendant pas seulement de notre intelligence de l'ensemble), un tout *dont l'être, l'action et la valeur sont indépendants de l'être, de l'action et de la valeur des parties (...)* ce n'est toujours que dans le désaccord entre les parties indépendantes et déterminées par des lois propres, et leur position fonctionnelle dans un tout qu'elles composent et dont elles sont solidaires, que réside le fondement ontologique le plus général de la possibilité de la douleur » (Scheler, 1960 : 14-15, ses italiques et ses guillemets).

Nous apercevons plus clairement maintenant la reprise schelerienne des thèses de l'organicisme allemand. En ce sens, Scheler montre que les contenus sensoriels et la douleur existent, car la structure anthropo-phénoménologique de la subjectivité humaine correspond à *un ensemble organique qui atteint sa condition de totalité grâce à l'interaction harmonieuse de ses parties et des fonctions biologiques qu'elles fournissent*. Il s'ensuit que la teneur de tous les contenus sensoriels a une valeur typique-relative selon Scheler : le décalage dans la fonction alimentaire par rapport à la totalité organique dans le cas de la faim, l'attraction perceptive-affective qui dérive du manque organique d'eau dans le cas de la soif, etc. (Scheler, 1955, 1960).

Il en va de même en ce qui concerne l'analyse schelerienne de la douleur. Chez Scheler, la douleur devient possible grâce à un désajustement par rapport à la totalité, notamment en ce qui concerne la dissonance entre le « sentiment-vital », les valeurs accordées à la fonctionnalité des

parties impliquées dans la sensation douloureuse et la conscience générale de malheur organique. C'est pourquoi Scheler conçoit la douleur comme un *sentiment* (notamment comme un sentiment de perte de la totalité organique, comme un sentiment de manque de l'ensemble subjectif-corporel) : « De même la douleur est quelque chose comme la « mort en petit » ; un sacrifice de la partie (et respectivement de son propre avantage vital) pour la conservation du tout organique, en même temps qu'une exhortation à la mort. Ce n'est que *dans la prise de conscience de la limitation et de l'observation nécessairement subie par une unité vitale* (cellule, tissu, organe, système organique) *au profit du tout, par le fait qu'elle se trouve intégrée dans un tout organisé*, que consiste ce que nous nommons *douleur* (...) Seule *la cohésion des parties organiques crée les conditions de la douleur*. » (Scheler, 1960 : 16-17, ses italiques et ses guillemets).

La radicalisation (ou plutôt la substantialisation) schelerienne des thèses phénoménologiques des synthèses passives, ainsi que son interprétation de la douleur comme trouble dans l'ensemble organique subjectivité-corporéité, dévoilent néanmoins le sens fondamental de la douleur en tant que phénomène selon lui. Il est toutefois à remarquer que la réponse de Scheler (1960) à cette question se place à la limite de l'analyse philosophique. Ainsi, pour comprendre le pari schelerien concernant le sens de la douleur, il faut souligner que, chez Scheler (1960), nous assistons non seulement à une substantialisation de la notion phénoménologique de hylé, mais également à une redéfinition de la notion phénoménologique de sens.

De ce point de vue, le concept schelerien de sens ne vise plus la signification des traits idéaux dans le contexte de la trame des renvois mondains, mais il concerne plutôt la question du *pourquoi*, c'est-à-dire qu'il s'agit désormais *d'offrir une explication matérielle de la cause et de la genèse de la douleur et de la souffrance humaines*.

L'impératif de fournir une explication matérielle du sens de la douleur a comme conséquence un concept terminal de sens, une véritable théodicée du problème du malheur humain en général. C'est pourquoi toute explication téléologique ou évolutive de la douleur se révèle être, selon Scheler, indigente : elles ne parviennent même pas à frôler la question du sens effectif –*du pourquoi*– de la douleur. Ce n'est donc pas un hasard que, dans ce contexte, le seul concept qui rende justice à l'idée schelerienne de douleur est la notion chrétienne de sacrifice : de la même façon que la totalité individuelle de chaque partie se sacrifie pour l'ensemble organique, Scheler pense que le sens de la douleur et de la souffrance humaines se trouve dans l'acte d'amour qu'est censé être le sacrifice pour les autres : « Ce n'est qu'*en plaçant la réalité de la douleur et de la souffrance dans la lumière de l'idée de sacrifice*, comme le christianisme l'a fait tout le premier, dans la pensée que Dieu même a

souffert librement, par amour pour nous (...) *que nous parviendrons à une théodicée plus profonde de la souffrance.* » (Scheler, 1960 :11-12, ses italiques).

Les remarques précédentes permettent de réaliser que l'approche de Scheler de la douleur conclut au-delà de l'analyse philosophique. Même si Scheler (1955) aborde la douleur comme la perception affective de la valeur relative qui se situe dans la donnée hylétique de la sensation douloureuse, au moment d'offrir une explication du statut philosophique de la douleur, le philosophe allemand va diluer la dimension phénoménologique de l'expérience de la douleur dans une notion eschatologique du sens. Ce n'est donc pas par hasard que, dans le traitement schelerien de la douleur, *toute l'esthésiologie de la douleur est dissoute dans le sens « final » de la douleur.*

Il faut bien savoir que l'approche de Scheler (1960) implique que la partie est seulement compréhensible par rapport au parcours de la totalité. En ce sens, la douleur acquiert donc son sens exclusivement *en tant qu'interprétation (ou plutôt une justification) a posteriori de l'état évolutif de la totalité*¹³. C'est pourquoi nous nous permettons d'affirmer que, plutôt qu'une approche phénoménologique de la douleur, les travaux de Scheler (1955, 1960) représentent une tentative *de réalisation d'une herméneutique onto-théologique de la hylé*. Scheler sature de sens la dimension esthésiologique de la douleur dans le but de « comprendre » quelles sont la « signification dernière » et la « cause ultime » de l'expérience de la douleur pour la créature humaine : « C'est pourquoi toute « perception-affective de quelque chose » est également par principe une forme de « compréhension », tandis que les purs états-affectifs ne peuvent être que constatés et expliqués par le moyen de leurs causes ». (Scheler, 1955: 270; note de bas de page, ses guillemets).

Malgré la radicalité (ainsi que la génialité) phénoménologique de son approche de la douleur, la tentative schelerienne d'appréhension de la douleur à partir d'une substantialisation de la notion de hylé a, ironiquement, débouché sur une des-esthésiologisation de l'expérience de la douleur : le sens de la douleur est de ce fait réduit à la théodicée de celle-ci.

Le pari analytique de Scheler révèle donc que la tentative d'appréhension de la douleur à partir de la notion de hylé (ou d'une variante de celle-ci, comme le concept de « contenu-sensoriel »), ne représente pas un chemin théorique qui rend justice au phénomène de la douleur. L'idée de hylé requiert toujours une interprétation, une sémantisation de la douleur pour la rendre

¹³ Nous apercevons dorénavant que l'organicisme n'est pas la seule tradition de la pensée allemande dans laquelle la philosophie de Scheler s'inscrit. Scheler structure aussi sa pensée dans la mouvance du fatalisme qui dérive du panthéisme hégélien. Le sacrifice et le mal subis de la partie ne sont que des moments nécessaires dans le déroulement de la totalité : le malheur particulier est justifié au nom de l'harmonie de l'ensemble (Garaudy, 1962). Cela ne fait que souligner le paradoxe du panthéisme : en cherchant une réponse quant à la signification du malheur (mal, douleur, souffrance), le panthéisme (ainsi que toutes ses variantes fatalistes), parvient à offrir une justification positive du mal : il ne faut jamais s'inquiéter à cause du mal, car il est nécessaire, il est censé nous fournir le « bien supérieur ».

compréhensible (ainsi que de l'attribution d'un horizon « final » pour interpréter la douleur). En ce sens, la tâche d'aborder phénoménologiquement la douleur ne peut néanmoins pas être subordonnée à l'attribution externe d'un champ sémantique ni d'un horizon eschatologique pour saisir son sens fondamental.

III. La douleur est-elle un vécu? Deux idées d'Ortega y Gasset sur la possibilité d'une approche phénoménologique de la douleur

Peut-on concevoir la douleur en tant que vécu ? Telle est la question qu'Ortega pose afin d'examiner la possibilité d'une approche phénoménologique de la douleur (Ortega y Gasset, 1965a). Pour offrir une réponse à cette question, Ortega tout d'abord se plonge dans la théorie husserlienne des vécus. Une fois élucidée la notion husserlienne de « vécu », Ortega va analyser le concept phénoménologique du vécu afin de déterminer s'il a la puissance conceptuelle pour saisir le phénomène de la douleur.

Ortega va situer son analyse du concept husserlien de vécu par rapport à la signification fondamentale que l'idée de vécu aurait pour la tradition idéaliste (tradition dont Husserl serait le dernier représentant selon Ortega (Ortega y Gasset, 1965a)). En ce sens, toute position philosophique idéaliste considère que la réalité se constitue grâce à la conscience qu'on a d'elle (Ortega y Gasset, 1965a). Dans le cas de Husserl, le monde (la réalité) apparaît (acquiert sa spécificité ontologique), grâce à la structure de l'intention, de la visée ou de la référence : dans la pensée de Husserl, « la réalité effective de ce monde est (...) relative à *cette conscience de monde* que nous avons » (Ortega y Gasset, 1975a : 56, ma traduction, ses italiques).

Ainsi, Ortega souligne que Husserl partage la prémisse fondamentale de tout idéalisme : la réalité existe comme un résultat des opérations de la conscience (Ortega y Gasset, 1965a). Dans la mesure où la conscience est toujours « conscience de quelque chose », le cœur de la tâche de la phénoménologie husserlienne sera de montrer les manières et les formes dans lesquelles la conscience se déploie (l'analyse des manifestations essentielles de la « conscience pure »). Là se situe, précisément, la limite de la philosophie de Husserl à l'avis d'Ortega. Ortega souligne le fait qu'il n'est pas évident (ni nécessaire), que la réalité de quelque chose coïncide avec le fait d'avoir conscience de ce quelque chose : « La phénoménologie déclare qu'elle se tient radicalement à ce qui est donné et présent en tant tel. Ainsi, elle affirme que je rencontre avec toute évidence le fait « sirène d'alarme », mais, grâce à une réflexion, je rencontre aussi *mon audition* de la sirène d'alarme, ma « conscience de » sirène d'alarme ; c'est-à-dire, non pas seulement le bruit lui-même, mais également sa « présence devant moi ». J'admets que je ne l'ai jamais rencontré. » (Ortega y Gasset, 1984 : 60, ma traduction ; ses italiques et ses guillemets).

Ortega découvre dans son étude de la phénoménologie la faute originelle de tout l'idéalisme philosophique, à savoir : la prétention d'attribuer à la conscience une réflexivité immanente. Ce substrat réflexif inavoué est justement le volet problématique de la position philosophique de Husserl : « Cette conscience est un Moi qui se rend compte de tout. Il faut s'entendre : ce Moi ne désire pas, mais il se cantonne seulement à *se rendre compte* de son désir et de ce qui est désiré par lui ; il ne sent pas, mais il *regarde* son sentiment et les valeurs senties ; en somme, *il ne pense pas*, c'est-à-dire il *ne croit pas* à ce qu'il pense, mais il se *limite* à remarquer qu'il est en train de penser » (Ortega y Gasset, 1965a : 48, ma traduction, ses italiques).

Une fois dévoilée la condition contemplative de la conscience chez Husserl, la question est d'établir quel est l'avenir d'une technique philosophique comme la phénoménologie husserlienne en ce qui concerne le problème la saisie conceptuelle. Ortega découvre dans le concept de vécu le noyau de la doctrine phénoménologique, au point qu'il remarque que le titre de l'école philosophique (« phénoménologie ») est attribuable à la technique de saisie intellectuelle par le biais du vécu.

Il semble d'abord que la spécificité de la technique de saisie philosophique chez Husserl se trouve, selon Ortega, non pas dans la découverte d'une essence extra-mondaine, ni dans l'édification intellectuelle d'un grand bâtiment conceptuel, mais plutôt dans la conversion du monde en phénomène : « Le monde « naturel » (...) est réduit à *phénomène*. Cela ne signifie pas ce que cela veut dire chez Kant, par exemple, quelque chose qui suggère une substance derrière lui. Phénomène est maintenant tout simplement le caractère virtuel que le monde acquiert lorsqu'on regarde sa valeur naturellement effective à partir d'une posture contemplative et descriptive. » (Ortega y Gasset, 1975b: 96, ma traduction, ses guillemets et ses italiques).

Ortega souligne que la phénoménologie devient possible en tant que discipline philosophique, car la conversion du monde en phénomène implique de transformer (ou de réduire) l'expérience quotidienne en vécu pur. Chaque vécu partiel n'est rien d'autre que l'expérience quotidienne réduite à ses traits catégoriels-typiques lorsque nous devenons des spectateurs théoriques de celle-ci (Ortega y Gasset, 1965a). En ce sens, le défi analytique est dorénavant de déterminer si le concept husserlien de vécu est valable en tant qu'outil conceptuel pour une tentative de saisie philosophique qui rende justice au phénomène de la douleur.

Toute tentative d'appréhension phénoménologique de la douleur moyennant le vécu pur doit pourtant se cantonner à l'intuition essentielle des traits virtuels de celle-ci. Ce sont des

conséquences théoriques de ce genre qui poussent Ortega à signaler néanmoins un obstacle insurmontable dans la tentative de saisie de la douleur sous la forme de vécu.

Outre la puissance conceptuelle de la technique husserlienne de réduction eidétique, la critique d'Ortega dévoile le fait que le concept de vécu pur ne peut nullement être conçu comme ce qui est donné originairement : « ce vécu pur *doit être forcément* obtenu moyennant une « manipulation » de la part du philosophe, manipulation qu'on appelle « réduction phénoménologique ». (...) Au lieu de *trouver* une réalité, le philosophe la forge. Le phénoménologue fait de même. Néanmoins, ce qu'il trouve *vraiment* c'est la « conscience primaire », « irréfléchie », « naïve », dans laquelle l'homme *croit* à ce qu'il pense, dans laquelle l'homme désire effectivement et dans laquelle l'homme a un mal de dents qui fait mal sans autre *réduction* possible que l'analgésique ou la dévitalisation. L'*essentiel* de cette « conscience primaire » est que pour elle rien n'est un objet, mais tout est une réalité. Dans cette conscience, le fait de *se rendre compte* n'a pas un caractère contemplatif, mais il s'agit d'une rencontre avec les choses mêmes ». (Ortega y Gasset, 1965a : 48-49, ma traduction, ses italiques et ses guillemets).

La révision orteguienne de la structure du vécu dans la phénoménologie de Husserl ne se limite donc pas seulement à souligner la condition contemplative qui caractérise l'approche husserlienne de la conscience (ni à l'impossibilité de saisir la douleur avec l'outil conceptuel du vécu). Ortega trouve aussi dans cette tendance contemplative le talon d'Achille de la philosophie de Husserl (et de la philosophie de la conscience en général). En ce sens, le vécu en tant que technique de saisie philosophique et le concept husserlien de conscience (avec son primat du regard), éradiquent *la condition réalisatrice de la conscience*, c'est-à-dire rien de moins que *la propriété la plus caractéristique de la conscience* : « La phénoménologie, en suspendant la réalisabilité de la « conscience », leur *Weltsetzung*, la réalité de son « contenu », annihile son attribut fondamental. La « conscience » est justement ce qu'on ne peut pas suspendre : elle est l'irrévocable. C'est pour cela qu'elle est réalité et *non pas* conscience. » (Ortega y Gasset, 1965a : 51, ma traduction; ses italiques, ses guillemets).

Il faut bien souligner que l'analyse d'Ortega de la structure du vécu dans la philosophie de Husserl nous a permis de réaliser que toute tentative intellectuelle d'appréhension de la douleur à partir de la notion husserlienne de vécu implique une *déréalisation*, ainsi *qu'un appauvrissement de l'expérience de la douleur*. Là se trouvent, en effet, les deux idées qu'Ortega nous a léguées concernant la discussion sur les moyens conceptuels et les outils intellectuels pour aborder la douleur : la notion phénoménologique de vécu n'a pas la portée de saisir la douleur, car elle déréalise –chloroformise,

estompe-, l'expérience de la douleur. En saisissant la douleur à partir de ses traits virtuels, le vécu pur réduit la réalité spécifique et différentielle de la douleur à une abstraction de celle-ci.

La révision de la pensée de Scheler et d'Ortega y Gasset nous a donc permis de dévoiler que les outils conceptuels classiques de la phénoménologie (le concept de hylé et la notion de vécu) n'ont pas abouti à une saisie réussie de la douleur en tant que phénomène: les stratégies husserliennes de saisie conceptuelle ne rendent pas justice au phénomène de la douleur dans son intégralité. Voyons, donc, si la phénoménologie dans son parcours intellectuel a réussi à développer des outils qui surpassent les limites du carrefour husserlien en ce qui concerne la saisie de la douleur.

IV. La douleur comme perception: limites de la reprise de la pensée de Merleau-Ponty dans l'œuvre d'Abraham Olivier

La pensée de l'homme commun interprète souvent la douleur comme une perception. Rien d'étrange à cela : le fait de concevoir le corps comme une sorte de capteur ou de « thermomètre » est une métaphore bien présente dans certaines interprétations de la structure du système nerveux (Purves, 1997), ainsi que dans certaines approches phénoménologiques de la corporéité vécue et ses rapports au monde (Straus, 1989). En ce sens, le fait de concevoir la douleur comme une espèce de « perception corporelle » du changement des états sensitifs est un pari théorique tout à fait possible. Plus encore : dans le livre *Being in pain* d'Abraham Olivier (2007) nous assistons à une reprise de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty comme moyen analytique pour saisir la douleur : « Succinctement, mon argument peut être défini comme suit. Comme point de départ, je prends la conception du corps de Maurice Merleau-Ponty. Je suis mon corps. Mon corps a la capacité de percevoir, c'est-à-dire de sentir, d'être affecté et de penser. Si je parle d'« esprit », cela dénote la capacité perceptive du corps. La douleur, je le soutiens, signifie une forme que le corps perçoit : elle est une perception corporelle perturbée » (Olivier, 2007: 6, ma traduction, ses guillemets).

Il est à noter néanmoins que la reprise de la phénoménologie de la perception merleau-pontienne chez Olivier (2007) n'a pas seulement pour objectif d'entamer une description phénoménologique de la douleur, mais également de surpasser du point de vue épistémologique la faiblesse de certaines approches de celle-ci (notamment certaines approches typiques de la tradition philosophique anglo-américaine) : « Cette conception de la douleur fournit une base pour réfuter le dualisme, le matérialisme, ainsi que les notions métaphysiques de la douleur. Contrairement au dualisme, nous pouvons affirmer que, en tant que capacité perceptive du corps, toute douleur est de nature corporelle. Contrairement au matérialisme, nous pouvons argumenter que la douleur est un mode de perception, et les relations perceptuelles surpassent le processus qui les rend possibles; la douleur ne peut pas être réduite à tels processus. Finalement, contrairement aux notions métaphysiques de la douleur comme souffrance compréhensible, nous pouvons établir que toute douleur vise une perturbation de notre être corporel présent. » (Olivier, 2007: 48, ma traduction).

Même si, *du point de vue argumentatif*, l'œuvre d'Olivier constitue une tentative analytique intéressante, son travail ne représente pas seulement une reprise erronée de la pensée de Merleau-Ponty, mais la démarche intellectuelle qu'il choisit pour aborder la douleur se révèle aussi comme

théoriquement stérile. En ce sens, nous verrons que la douleur ne peut point être conçue comme perception –même pas à partir d'un concept rigoureux de perception (ce qui n'est pas le cas d'Olivier).

Pour comprendre les limites des travaux d'Olivier (2007) sur la douleur, il convient de revenir à l'argument merleau-pontien sur la nature phénoménologique de la perception. Ainsi, nous pourrions rectifier les problèmes interprétatifs qui permettent à Olivier de soutenir que la douleur peut être conçue comme une perception dans le sens de Merleau-Ponty.

Le point de départ de l'analyse merleau-pontienne de la perception se trouve dans les thèses sur la perception soutenues par Husserl (1950, 1983) dans *Ideen I* et dans la dernière partie de la *Crise*. Dans ce sens, Merleau-Ponty (2001) suggère que l'analyse husserlienne de la perception en tant qu'expérience originaire d'ouverture au monde, et sa description en tant que visée partielle d'une perspective, ne rendent pas compte du mécanisme de la perception subjective en tant que vécu.

Il faut bien savoir que Merleau-Ponty souligne que la perception en tant que structure phénoménologique n'épuise pas sa fonction dans l'ouverture d'un horizon qui permet d'éprouver les rapports subjectifs au monde (Schütz & Luckmann, 2004), mais qu'elle doit être comprise fondamentalement comme l'une des expressions des rapports du corps vécu avec le monde (et avec lui-même) (Merleau-Ponty, 2001).

Même si le traitement husserlien de la perception reste la clé de voûte de toutes les analyses phénoménologiques de l'expérience en général, Merleau-Ponty (2001) considère cependant que Husserl retombe dans la tendance contemplative caractéristique de sa philosophie (Thévenaz, 1966) : il faut avouer que la découverte de l'idée d'horizon a entamé une véritable révolution en philosophie, mais, en même temps, la méthode descriptive choisie par Husserl empêche l'accès à la structure la plus fondamentale de la perception.

Tant que Husserl traite l'horizon en tant que *paysage ou panorama des possibilités des esquisses*, sa description ne parvient pas à toucher *la dynamique de la profondeur* qui se trouve au cœur de l'expérience perceptive : malgré l'indispensabilité de l'horizon, *c'est seulement grâce à l'expérience de corps vécu que la perception devient possible, car seulement l'expérience de corps vécu met à notre disposition l'expérience de la profondeur qu'il faut pour le déclenchement de la perception* (Merleau-Ponty, 2001). Même si la description husserlienne de la forme que l'expérience perceptive adopte reste extraordinaire, elle fait abstraction de l'outil phénoménologique capital de la perception selon Merleau-Ponty, à savoir : la notion de profondeur.

Le corps vécu, et notamment la structure phénoménologique de la chair, nous fournit (littéralement en chair et en os) l'expérience de la profondeur, et c'est seulement grâce à l'incarnation et à la sédimentation de la profondeur (qui est acquise, par exemple, à travers l'épreuve d'endurance corporelle) que le vécu de la perception en tant qu'esquisses de perspectives devient possible : « Le corps (parvient) seulement à percevoir l'espace, mais encore le temps. Une de ses postures signifie une certaine épaisseur du temps écoulé ». (Merleau-Ponty, 2003: 255).

Les remarques précédentes permettent ainsi d'apercevoir quelles sont les limites de la tentative d'analyse d'Olivier de la douleur à partir des considérations merleau-pontiennes. L'obstacle le plus important est le fait qu'Olivier n'a pas réussi à comprendre *la contribution spécifique de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. C'est la corporéité même, particulièrement la dimension de la profondeur corporelle-charnelle, qui rend possible la perception en général (car toute perception implique la saisie d'une dimension de profondeur). Il s'ensuit qu'une authentique tentative merleau-pontienne de saisie phénoménologique de la douleur devrait, tout d'abord, dévoiler *comment la profondeur du corps vécu rend possible le jaillissement du vécu douloureux*.

Ainsi, une véritable approche merleau-pontienne de la douleur, montrerait *comment la profondeur du corps vécu –et la capacité perceptive qui en découle– ouvrent la porte au déroulement de l'expérience douloureuse*. De ce point de vue, l'épaisseur des différentes couches phénoménologiques que la profondeur du corps vécu dévoile¹⁴ (chair, organisme, peau) pourrait constituer la clé de voûte d'une analyse merleau-pontienne de la douleur.

Il est à noter cependant qu'au lieu de tenter une approche véritablement merleau-pontienne de la douleur, Olivier conçoit la théorie de la perception chez Merleau-Ponty comme si elle était un phénomène statique. C'est pour cette raison qu'il conçoit la douleur comme une espèce de « signal d'alerte » résultant d'une « perception » d'altération corporelle : « Je suis un corps percevant et, en tant que corps percevant, j'ai mal. Plus particulièrement, la douleur est un mode de perception corporelle. Elle signale la façon dont je perçois –sensation, affection, et pensée–, et donc la forme dont je vise mon entourage et moi-même (...) Bref, il ne faut pas spéculer sur la douleur soit physique, soit psychologique, soit métaphysique ; en revanche la douleur est le *sine qua non* de la douleur physique. Quand je ressens une douleur, mon corps percevant est dans la douleur. » (Olivier, 2007 : 48-49, ma traduction; ses italiques).

¹⁴ Nous nous servirons plus tard de l'idée de profondeur dans la pensée de Merleau-Ponty quand nous entamerons une description des traits essentiels du vécu de la douleur.

Nous avons déjà vu comment Olivier essaie de récupérer la pensée de Merleau-Ponty dans le but de surpasser les limites épistémologiques des approches dualistes, matérialistes et métaphysiques de douleur. Mais, ce faisant, il amorce une interprétation erronée de Merleau-Ponty qui a comme conséquence une répétition des limites des paradigmes théoriques qu'il essaie de surpasser. Olivier (2007) arrive à une conception – non seulement statique de la douleur-, mais qui a encore des traits matérialistes et subjectivistes : « La douleur est une perception corporelle perturbée attachée à une blessure, à une affliction ou à l'agonie (...) toute douleur est d'une nature physique et, malgré tout, aucune douleur ne peut être bornée aux opérations neurologiques du corps. En effet, elle implique des rapports perceptuels et des contenus qui surpassent de telles opérations » (Olivier, 2007 : 198-199, ma traduction).

Outre les problèmes d'interprétation de la pensée de Merleau-Ponty (2001, 2003), le paradigme perceptif merleau-pontien ne peut pas être employé pour aborder théoriquement la douleur. Une vision sérieuse de la phénoménologie de Merleau-Ponty, et de la phénoménologie en général, soulignerait tout d'abord le fait que la douleur ne peut jamais être conçue comme perception, car toute perception implique (en plus de la notion de profondeur) ce que la douleur n'a jamais, à savoir : un référent extérieur; une présence en chair et en os, un corrélat noématique (Sartre, 2010). Il s'ensuit que tout effort pour aborder le phénomène de la douleur en tant que perception a comme conséquence une « objectualisation » ou fétichisation de la douleur. En ce sens, en concevant la douleur comme perception on attribue à la douleur une condition statique - on fétichise la douleur- et, ce faisant, nous ne parvenons pas à offrir une interprétation des enjeux de l'interaction entre corps vécu et douleur, entre passivité et activité dans l'expérience douloureuse¹⁵.

¹⁵ Du point de vue technique, il y a aussi un problème avec le concept de perception comme outil conceptuel de saisie de la douleur. Le fait de percevoir quelque chose implique un écart qui permet d'avoir la distance nécessaire pour décrire quelque chose en même temps que je suis en train d'être altéré par cela. Mais dans le cas de l'expérience douloureuse, ce modèle ne serait pas juste en tant que stratégie descriptive. La perception est remplissement de sens comme résultat d'un manque de perspective (la perspective à partir de laquelle nous percevons implique de renoncer à tout l'éventail des perspectives possibles). Mais dans la douleur il n'y a pas de perspective, car sa donation est absolue.

V. La douleur immanente : Michel Henry et la douleur comme auto-affection

Pour comprendre le traitement de la douleur chez Michel Henry, il faut avoir un certain aperçu du concept clé de sa philosophie. Nous pensons, évidemment, au concept d'auto-affection (Henry, 2000, 2011). Le concept d'auto-affection est exclusivement compréhensible dans le contexte de la discussion phénoménologique, car il a comme but le surpasement de deux problèmes capitaux de la pensée phénoménologique.

La première problématique que Michel Henry distingue dans l'architecture de la tradition phénoménologique vise la prétention épistémologique de la phénoménologie : la phénoménologie prétend devenir la pensée radicale, se fonder elle-même dans l'acte même de son déroulement intellectuel (Henry, 2000 : §6-8). C'est pourquoi Husserl (1950) accorde à l'intentionnalité, sous la forme de perception, la tâche d'être la clé de voûte de sa philosophie. En ce sens, dans la visée perceptive, nous sommes censés accéder au monde dans sa pureté originaire (un monde libre d'interprétations fournies soit par la science, soit par la tradition) et, ce faisant, nous pouvons témoigner que cette visée perceptive est une expérience indéniablement mienne (même si l'objet extérieur peut apparaître sous plusieurs formes (Husserl, 1950)).

Il est à remarquer toutefois que, selon Henry, cette conception d'une science philosophique rigoureuse et authentiquement radicale manifeste, ironiquement, un manque de radicalité : « admettre « la chose même » en son apparaître vivant suppose qu'elle se présente subjectivement d'abord comme une chose *à recevoir* au sein de la corrélation noético-noématique même, c'est-à-dire justement comme *précédant* l'intentionnalité active de l'ego éveillé. » (Kuhn, 2001 :153, ses italiques et ses guillemets). Henry (2000 : §1-12) décèle que Husserl refuse systématiquement de poser la question de comment l'intentionnalité apparaît elle-même devant la visée intentionnelle. Ce fait dévoile l'incapacité de l'intentionnalité à apparaître pour elle-même sous la forme d'intentionnalité, ce qu'implique *que le fondement de l'intentionnalité n'est pas attribuable à l'intentionnalité même, mais à un principe phénoménologique plus profond et antérieur*. Cela signifie que *le concept censé être le fondement de la phénoménologie, et donc de la connaissance en général (l'intentionnalité), ne peut pas prétendre le statut de fondement épistémologique* (Henry, 2000, 2011).

Là se trouve d'ailleurs la première découverte de la recherche de Michel Henry sur les fondements de la phénoménologie : l'intentionnalité n'est pas capable de parvenir à se fonder elle-

même. Mais la condition non originaire de l'intentionnalité n'est pas la seule menace qui traque les fondements du projet philosophique de la phénoménologie selon Henry.

La faiblesse de l'intentionnalité en tant que principe épistémologique n'empêche pas seulement la prestation analytique de la saisie philosophique, mais elle signale également une limite en ce qui concerne la possibilité même de l'acte de saisie. Cette fois-ci, la critique de Michel Henry (2011) vise la reprise heideggérienne du concept husserlien d'intentionnalité. Henry considère (2000 : §5-14) que le concept heideggérien d'ouverture comme principe actif de la constitution du monde est une radicalisation du concept husserlien d'intentionnalité. Dans ce sens, Heidegger (1985 : §15-19) souligne le fait que le processus de constitution ne s'épuise pas dans l'infinitude d'esquisses (Husserl, 1950); mais que la constitution du monde doit être plutôt comprise comme *l'accès à la totalité mondaine dans la visée même* (Henry, 2011). La constitution ne fournit donc pas seulement l'objet visé, mais également *l'ouverture d'une trame historico-mondaine d'orientation, de sens et des renvois significatifs* (Heidegger, 1985 : §15-19).

En ce sens, Henry (2011) souligne qu'il reste néanmoins à expliquer comment l'ouverture en tant que moyen de saisie de l'extériorité rend effective la saisie même. L'ouverture en tant que forme de constitution parvient-elle à nous mettre en contact avec le monde ou révèle-t-elle plutôt un schéma qui ne fournit pas ce qu'il vise ? Les « façons de faire-voir » que l'ouverture nous octroie sont-elles équivalentes à la saisie du contenu phénoménologique du monde ?

« L'essence n'est donc pas affectée par l'étant, mais uniquement par l'horizon qu'elle projette » écrit Mario Lipsitz pour synthétiser la thèse de Michel Henry sur les limites phénoménologiques concernant le problème de la constitution. La conclusion de Michel Henry sur la portée philosophique de la théorie phénoménologique de la constitution est de ce fait la suivante : la phénoménologie ne réussit pas à expliquer comment la constitution du monde (soit sous la forme de visée intentionnelle, soit sous la forme d'ouverture extatique-temporelle) parvient à rencontrer la mondanité même (Henry, 2011).

L'échec dans la stratégie d'auto-fondation de la phénoménologie, ainsi que l'échec dans la tentative phénoménologique de fournir une explication sur l'opérativité de ses outils de saisie, amènent Henry à essayer une refondation de la phénoménologie. La question est dorénavant de trouver un concept capable d'exiger effectivement le statut de principe philosophique.

Henry (2000, 2011) trouve dans la notion d'auto-affection le concept clé pour refonder le projet phénoménologique. Étant donné que l'auto-affection *se constitue elle-même dans l'acte même d'être affecté*, elle se révèle être le principe en tant que principe : toute approche du monde a donc comme

base une opération auto-affective (Henry, 2000). Il faut bien savoir que la portée philosophique de l'auto-affection ne se cantonne pas à surpasser le problème du fondement. Puisque l'auto-affection se donne à elle-même la matérialité dans sa propre opérativité, elle peut être considérée également comme la base de toute constitution (étant donné que l'affectivité se constitue elle-même dans sa propre constitution) (Henry, 2011). L'activité du fondement intentionnel chez Husserl et de la transcendance constitutive chez Heidegger donne ainsi lieu au primat de la passivité comme disposition ontologique fondamentale. L'auto-affection se révèle de ce fait comme le seul principe productif de sa propre matière dans l'acte d'être affecté : « *La hylé n'est donc aucunement, en dernière analyse, une affection produite ou produisante, mais c'est l'affectivité transcendante qui se-souffre ou se-suppporte elle-même, puisqu'elle représente la passivité pure en tant que vie impressionnelle originaire, si nous suivons le mouvement réductif de la question-en-retour jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'archi-passibilité sans médiation réflexive ou logique possible* » (Kuhn, 2001: 155, ses italiques et ses guillemets).

C'est à partir de cette base conceptuelle que Michel Henry (2000, 2003, 2011) va essayer d'aborder le phénomène de la douleur. Henry (2000) souligne que l'auto-affection n'est pas exclusivement le concept clé pour garantir la portée philosophique du projet phénoménologique, mais également le seul outil descriptif qui rende justice au phénomène de la douleur (notamment à la dimension auto-indicative dans l'épreuve de la douleur) : « Considérons une impression de douleur. Parce que, dans l'appréhension ordinaire, une douleur est d'abord prise pour une « douleur physique », référée à une partie du corps objectif (mal de tête, de dos, d'estomac, etc.), pratiquons sur elle la réduction qui ne retient d'elle que son caractère impressionnel pur, le « douloureux comme tel », l'élément purement affectif de souffrance en lequel il consiste. Cette souffrance pure « se révèle elle-même », ce qui veut dire que *la souffrance seule nous permet de savoir ce qu'est la souffrance* et, d'autre part, que ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est elle-même. » (Henry, 2003 : 167, ses italiques et guillemets).

Ainsi, la seule réalité qui apparaît dans la douleur, selon Henry, c'est la révélation de la douleur en tant que sensation de pure douleur subie. Il en résulte que, chez Henry (2000, 2003, 2011), toute approche phénoménologique de la douleur a comme résultat la douleur même dans sa pure donation : « Ce qui fait qu'un contenu est susceptible de se proposer dans le monde avec le caractère représentatif de l'être-douloureux, c'est la réalité originelle de la douleur. *La réalité originelle de la douleur n'est pas le monde et ne se manifeste pas en lui.* La douleur pourtant n'est pas rien, elle se manifeste. *La réalité de la douleur est sa manifestation, son surgissement premier, sa révélation, de telle manière cependant que cette révélation est constituée par la douleur elle-même et trouve en celle-ci, dans la douleur comme telle,*

l'effectivité de sa phénoménalité (...) la vérité de la douleur est la douleur elle-même comme telle. » (Henry, 2011 : 677, ses italiques).

La réalité de la douleur, sa matérialité phénoménologique s'épuise de ce fait dans son *auto-donation* (Henry, 2000, 2011). Il n'existe rien d'essentiel (même pas de phénoménal) au-delà de l'auto-donation de la douleur dans l'immanence de l'acte subjectif de la ressentir. Outre la non-séparation entre « visée externe » et « auto-indication affective » dans l'approche henryenne de la douleur, nous assistons également à une redéfinition de la notion du sens. Vu que la douleur est réduite à sa pure auto-donation immanente, le sens de celle-ci ne peut plus être un jugement ou une proposition « externe » à l'épreuve de la douleur: « Que la vérité de la douleur soit la douleur elle-même, l'être douloureux comme tel, ne signifie pas que la douleur est par elle-même vérité, ni l'essence de celle-ci (...) l'être de la douleur, sa réalité, ce qui fait d'elle quelque chose de vivant et une détermination de la vie, réside dans la structure interne de celle-ci, est le fait que la douleur se sent elle-même immédiatement, s'éprouve elle-même, est son être-donné-à-soi-même dans la passivité originelle du souffrir, et l'essence de l'affectivité en elle. L'être de la douleur, sa réalité, est précisément sa révélation comme trouvant son essence, non dans la douleur elle-même toutefois, mais dans ce qui lui permet d'être ce qu'elle est et constitue précisément sa réalité, dans l'affectivité (...) *la vérité de la douleur est son affectivité.* » (Henry, 2011 : 677, ses italiques).

L'approche henryenne de la douleur se termine pourtant d'une façon paradoxale. Même si Henry essaie de saisir la douleur dans sa phénoménalité même (dans l'immanence de l'auto-donation de l'épreuve de la douleur en tant que phénoménalisation subjective), il doit avouer que, dans le cadre de son approche et dans son concept de phénoménologie, la douleur est attribuable au principe qu'inaugure la possibilité de l'analyse philosophique en général. Si la douleur se révèle cependant comme auto-affection, quelle est alors la différence spécifique entre l'effort vécu du travail compris comme auto-affection (Henry, 1991), le sentiment artistique compris comme auto-affection (Henry, 2005), la révélation religieuse comprise comme auto-affection (Henry, 1996) et la douleur comprise en tant qu'auto-affection ?

Il faut souligner que dans l'approche henryenne de la douleur (Henry, 2000, 2003, 2011) nous assistons à une perte de la dimension du contraste de la douleur : la douleur s'estompe de ce fait dans l'immanence de l'auto-affection. Ces remarques servent à réaliser que Henry considère la douleur comme une espèce de disposition subjective : de la même façon que nous sommes toujours dans l'auto-affection de nous-mêmes, on pourrait dire que nous sommes, en même temps, dans la douleur et dans la joie de l'auto-donation de notre passivité. Il en résulte que la douleur, chez Henry, ne paraît avoir ni début ni fin : elle demeure toujours coincée dans l'abîme de la passivité subjective,

elle se déroule magiquement (hors de la temporalité mondaine), dans l'enfermement de notre immanence.

VI. La douleur transcendante : Erwin Straus et la douleur comprise comme sens extatique

Si l'approche henryenne représente le paradigme d'un traitement intimiste de la douleur, nous trouvons dans la pensée d'Erwin Straus (1989) une façon d'aborder la douleur circonscrite à l'idée d'extériorité. Il faut bien savoir que Straus conçoit la douleur comme un certain rapport subjectif au monde. Mais pour comprendre clairement cette thèse, il convient d'exposer d'abord quel est le contexte dans lequel l'œuvre de Straus s'inscrit.

La question qu'inaugurent les travaux de Straus (1989) renvoie aux manières dont la sensation a été conçue par la pensée occidentale (notamment depuis Descartes). Straus (1989 : 27-62) souligne le fait que le concept de sensation a été monopolisé par la psychologie (spécialement par une psychologie née d'une interprétation particulièrement néfaste de la pensée de Descartes). En ce sens, Straus montre que la distinction cartésienne « Res cogitans/Res extensa » est devenue opératoire dans la science psychologique à partir d'une conception atomiste de la théorie cartésienne de la cognition, ainsi que grâce à une interprétation fallacieuse de l'idée cartésienne d'extension. Aux yeux de la psychologie positiviste, la cognition est en effet possible, car la sensation (« Res cogitans ») nous fournit l'élément « réel » à saisir par la pensée.

De ce point de vue, si pour la psychologie « scientifique », inspirée par le positivisme, la sensation est une espèce de possession (avoir une sensation équivaut à posséder intellectuellement la matière sensitive); pour la tradition comportementaliste, la sensation découle de la position dans l'espace de notre corps à un moment donné. C'est pourquoi la sensation et le mouvement seraient un résultat, dans l'école behavioriste, de la contrainte que l'extension spatiale exerce sur notre corporéité (Straus, 1989).

Contre la réification de la « Res cogitans », dans la psychologie positiviste, et contre le gonflement de la puissance de la « Res extensa » dans la psychologie comportementaliste, Straus (1989) va offrir une nouvelle façon de concevoir la sensation (ainsi que le sentir en général) : « Nous concevons le sentir comme un mode de l'«être vivant » (...) le fait même de vivre l'expérience que nous appelons le sentir, possède le caractère intrinsèque d'un devenir ». (Straus, 1989 : 46-47, ses guillemets).

Straus propose donc de comprendre le sentir comme une *manière subjective de se rapporter au monde*. La sensation apparaît de ce fait comme un *sens positionnel*. Plus encore : le sentir est un *sens dispositionnel dont le temps se révèle être la structure fondamentale* (Straus, 1989). À l'instar de Heidegger, Straus montre que la sensation existe exclusivement *en tant que devenir temporel du sens*. En ce sens, le devenir du sens n'est rien d'autre que *le corrélat de mon devenir subjectif dans le monde* (différents modes « d'extase temporelles », selon l'expression de Heidegger)).

Il semble d'abord que toute sensation suppose la saisie d'un « sens d'appartenance intégrale au monde ». C'est pourquoi toute disposition subjective implique l'aperception implicite et non problématique d'un arrière-fond perceptif-sensoriel (Straus, 1989). Le concept de sensation proposé par Straus lui permet aussi de trancher les enjeux du dualisme qui émanent de l'interprétation cartésienne : « Sentir est une expérience empathique. En sentant, nous nous éprouvons nous-mêmes dans le monde et avec le monde. La préposition « avec » n'est pas composée d'une partie d'expérience, le « Monde » et d'une autre, le « Je ». Le phénomène unitaire de la sensation se déploie toujours vers les pôles du Monde et du Je. La relation du Je à son monde est, dans la sensation, une manière d'être-relié que l'on doit séparer radicalement de la façon dont la connaissance se trouve en face du monde (...) Si nous considérons, par contre, les impressions particulières simplement comme des transformations et des limitations spécifiques de la relation du Je et du Monde, si nous pensons les modalités sensorielles individuelles comme des modes variés de communication du Je et du Monde, alors –et alors seulement- le problème de l'union de ce qui est séparé ne recèle plus aucune difficulté insoluble. » (Straus, 1989 : 333-4, ses guillemets).

Les remarques précédentes peuvent s'appliquer à la façon par laquelle Erwin Straus tente de s'approcher de la douleur. Straus aborde la douleur en tant qu'implication de son concept de sensation. Straus distingue trois volets caractéristiques de la sensation, à savoir : la valeur « informative » de la sensation (c'est-à-dire les données pour la connaissance et pour l'étude conceptuelle de la douleur), le contenu impressif de la sensation, et la façon dont la sensation se présente (ce qu'elle vise, le sens qu'elle signale). À partir de cette distinction, le neurologue allemand va proposer un critère pour aborder proprement la douleur à partir de l'idée de sensation : « Il faut distinguer soigneusement (...) trois questions : celle qui a trait au contenu des impressions sensorielles, celle de leurs valeurs pour la connaissance et enfin celle de leur mode d'existence (...) La douleur causée par une coupure, par exemple, est à peine en mesure de nous fournir une connaissance de la configuration spatiale du couteau. La douleur ne peut pas nous servir à la construction de l'espace de choses qui sont étendues dans celui-ci. Mais la douleur n'est pas entièrement dépourvue de toute caractéristique spatiale, parce qu'il lui manque des données

spatiales définies, reproductibles et reconnaissables. La tendance à comprendre le sentir du point de vue de la connaissance doit donner lieu aux plus grands malentendus à propos de la nature du sentir lui-même. Si la douleur est uniquement approchée comme une fonction cognitive, c'est-à-dire en fonction de la connaissance du monde physique, on peut aborder facilement les sensations de douleurs comme des illusions, comme des données subjectives, se trouvant seulement « dans » la conscience. » (Straus, 1989 : 339-340, ses guillemets).

Straus souligne néanmoins le fait que la saisie de la douleur comme dérivée de la sensation est seulement possible si nous acceptons que le sens de la douleur (voire l'intérêt analytique du phénomène de la douleur), ne se trouvent pas dans les éléments cognitifs que la douleur peut nous fournir en tant qu'événement. L'enjeu de la douleur ne se trouve pas, selon Straus (1989), dans la valeur épistémologique que la sensation douloureuse peut nous offrir, mais plutôt dans l'information que la douleur nous fournit concernant notre rapport subjectif au monde : « Lorsque nous éprouvons une douleur, il nous arrive quelque chose. Celui qui éprouve de la douleur n'est certainement plus un observateur calme qui reçoit des impressions dans un état de passivité désintéressé, car tout en lui se met en mouvement; le monde l'assaille et menace de l'écraser. Sentir une douleur signifie toujours pour quelqu'un, faire l'expérience vécue immédiate d'une perturbation dans sa relation avec le monde. C'est pourquoi sentir une douleur signifie simultanément *se sentir*, se découvrir changé dans sa relation –plus exactement dans sa relation corporelle- avec le monde. » (Straus, 1989 : 48, ses italiques).

La valeur de la douleur (plutôt son sens) apparaît donc, selon Straus, dans les signaux que l'expérience douloureuse nous offre, notamment dans les signes qu'elle fournit concernant les états du monde. Il faut s'entendre : l'expérience de la douleur constitue l'une des formes différentielles de rencontre avec le monde : « Si les sensations ne sont pas semblables aux choses qui nous touchent de l'extérieur, si elles sont uniquement signes de l'existence de choses extérieures, elles peuvent néanmoins être des signes qui montrent réellement quelque chose, c'est-à-dire des signes dans lesquels l'autre, le monde lui-même se signale à nous. Car il semble que c'est précisément dans la douleur que nous ressentons l'arrivée, l'irruption de l'autre : le Monde. Si, dans la douleur, nous ne le connaissons pas clairement et distinctement dans ses particularités, le Monde lui-même nous apparaît directement perceptible dans la douleur (...) Dans la douleur, le monde nous envahit et nous terrasse. Dans la douleur aussi, nous éprouvons le monde dans la perspective qui nous relie à lui. Comme tout mode d'expérience sensorielle, la douleur est une expérience empathique, nous nous éprouvons en elle, avec et dans le monde. Nous appelons douleur aiguë, cuisante, lancinante, térébrante, coupante, avec de telles dénominations, nous essayons d'exprimer clairement le sens de

ce qui arrive, en particulier sa direction, sa destinée, sa participation à l'unité ou à la séparation. » (Straus, 1989 : 341).

Il faut bien souligner que Straus découvre que la douleur doit être conçue, tout d'abord, comme une relation subjective au monde. Il s'ensuit que la métaphore parfaite pour décrire le traitement strausien de la douleur est celle du *radar* : la douleur se révèle être un sens; *un outil d'orientation subjectif et corporel dans le monde et vers le monde*. La douleur serait donc une espèce de radar des états du monde. Ce radar se constitue à partir des impressions sensorielles que les différents types d'expériences douloureuses nous fournissent. Il en résulte que c'est grâce à lui que nous pouvons atteindre les différentes dispositions subjectives, cognitives, désidératives, corporelles, expressives et charnelles pour faire face aux défis du monde dans ses divers états situationnels et historiques.

Même s'il faut reconnaître que l'approche de la douleur choisie par Erwin Straus offre des perspectives qui ouvrent la porte à une rénovation des outils phénoménologiques (notamment en ce qui concerne l'étude du problème de la sensation), son traitement de la douleur ne rend pas justice à l'intégralité de l'expérience douloureuse.

Il semble d'abord que le concept strausien de douleur ne permet pas de différencier la spécificité de la douleur (même si le corps a les outils pour le faire). Quelle est donc, dans le paradigme de Straus, la différence spécifique entre la douleur dérivée d'un effort, et la douleur dérivée d'une coupure si les deux sont censées signaler des états réels? Doit-on accepter alors que chaque douleur différente indique différents types de monde ? En plus, quelle est donc la différence spécifique entre la douleur et le sens d'orientation que les sens du toucher, de l'audition et de la vue nous fournissent naturellement ? Il paraît que la structure référentielle du monde que Straus hérite de Heidegger dissout l'expérience de la douleur dans la pure indication d'un éventuel mouvement formel.

La formalisation référentielle de la douleur n'est cependant pas le seul problème que l'approche d'Erwin Straus de la douleur signale. Le concept strausien de douleur (en dérobant les nuances de la douleur, en la transformant en une espèce de sens d'orientation) estompe le rapport de la douleur à l'ego. La douleur comprise comme sens d'orientation extérieure laisse sans explication le rapport de la douleur à nous-mêmes, le rapport à notre propre corps. Dans le traitement strausien de la douleur, il semble impossible d'offrir une réponse convaincante aux questions suivantes : quel état du monde la douleur chronique signale-t-elle ? Quelle référence mondaine la structure volumétrique de la douleur viscérale vise-t-elle ?

VII. Tâches qui découlent de la révision des approches phénoménologiques de la douleur.

Après la révision des approches phénoménologiques de la douleur, il faut déterminer quels sont les défis analytiques à envisager dans le cadre de notre recherche. Il faut tout d'abord souligner *qu'aucun essai d'approche phénoménologique de la douleur n'a réussi à rendre compte intégralement du phénomène de la douleur.*

Soit à cause d'une limitation épistémologique interne, soit à cause d'un manque de contrôle de l'autoréférence cognitive, soit à cause de la rigidité des outils théoriques qu'elles ont choisi ; les approches phénoménologiques de la douleur *n'ont pas su trouver les concepts appropriés pour aborder la douleur dans sa consistance différentielle.* Là se situe, en effet, le premier défi conceptuel auquel nous devons faire face dans ce travail : une description phénoménologique de la douleur suppose *la découverte des outils conceptuels pertinents pour saisir le phénomène de la douleur dans son intégralité (ainsi que dans sa consistance différentielle).*

Outre la détermination du foyer analytique adéquat à la consistance phénoménologique différentielle de l'expérience douloureuse, notre recherche doit surmonter un deuxième défi concernant la saisie philosophique de la douleur. La découverte, ainsi que la mise scène et l'utilisation analytique des outils conceptuels appropriés pour décrire philosophiquement le phénomène de la douleur, ne retire pas *la nécessité de déterminer le domaine spécifique de la douleur.* La clarté et la délimitation criante du terrain spécifique dans lequel la douleur se déroule sont toutes aussi importantes que la précision et la performativité des outils descriptifs. Étant donné que les approches phénoménologiques classiques de la douleur n'ont pas réussi à déterminer la sphère caractéristique de la douleur (ses enjeux, son « champ phénoménal », pour ainsi dire); il faut mener à bien l'exercice analytique d'établir rigoureusement quelles sont les limites auxquelles la douleur se cantonne en tant que phénomène. Cela sera la tâche du chapitre suivant.

Chapitre III

Sur les différentes formes de phénoménalisation du malaise : essai de détermination du domaine spécifique de la douleur

I. La douleur n'est pas sensation : autour de Maurice Pradines

L'idée d'associer l'expérience de la douleur à une sensation est une tendance typique de la pensée populaire : la douleur est, pour l'homme commun, une variante de la sensation. Il est à remarquer néanmoins que cette tendance est aussi présente dans certaines tentatives scientifiques qui ont eu comme but de délimiter le champ de la douleur. L'œuvre du philosophe français Maurice Pradines (1934) représente la meilleure illustration de cette tentative.

Pradines aborde la structure de la sensation du point de vue fonctionnel. Le foyer analytique de son travail vise donc le statut de la sensation dans l'ensemble de l'opérativité de l'organisme humain.

En ce sens, une bonne métaphore pour dévoiler la condition de la sensation selon Pradines est celle de la charnière. La sensation rend compréhensible la « dimension réelle » de la vie, car elle traduit la matière au langage de la conscience : la sensation est une charnière entre les données positives et les contenus psychiques. C'est pourquoi Pradines fait sortir la sensation de l'irritation d'un point de vue évolutif. La fonction anthropologique de la sensation se révèle être, selon Pradines, *un déclencheur des opérations virtuelles de l'organisme humain* : l'éveil de la sensation tient au fait que l'organisme répond à une stimulation, mais également au fait que cette stimulation représente un projet possible pour la vie de l'organisme. Là se situe, en effet, l'étonnante capacité de la sensation d'offrir sous une forme interprétable les différents volets de la stimulation : « C'est propre d'une sensation que de tourner ainsi l'affection en représentation, l'impression en expression. » (Pradines, 1934 : 87).

Le défi est dorénavant de déterminer à quel aspect de la sensation correspond la douleur. La réponse de Pradines à cette question renvoie au mécanisme évolutif du jaillissement de la douleur (cette dernière comprise comme une sensation douloureuse). Ainsi, Pradines constate que ni la sensation ni la douleur ne sont attribuables à un sens en particulier (soit le toucher, soit

l'audition, soit la vue), c'est pour cela qu'il va essayer d'offrir une explication évolutive sur l'existence de la sensation douloureuse.

La méthode généalogique choisie par Pradines va souligner le fait que la douleur doit accomplir un certain nombre de prérequis (notamment des prérequis non douloureux) pour atteindre sa teneur caractéristique : « la douleur ne s'éveille qu'au terme d'un progrès d'excitations dont tous les degrés inférieurs sont indolores. » (Pradines, 1934 : 95).

Il s'ensuit de cette thèse que la douleur ne peut point être conçue comme une prolongation naturelle de la sensation, mais plutôt comme une conséquence de l'accomplissement évolutif de la différenciation de la sensation en tant que telle : « Il est donc impossible, ni de se donner la douleur comme un fait naturel, ni de la faire sortir naturellement de l'irritation comme nous en avons fait sortir la sensation. Dès lors, la dépendance incontestable de la sensation à l'égard de la douleur nous pose un problème qui est le problème de l'existence même de cette dernière, (...) la douleur ait été le choc en retour inévitable de l'affinement indolore poursuivi et réalisé dans la constitution de la sensation. » (Pradines, 1934 : 123).

Pradines cerne donc sa notion de douleur sur le couronnement du processus évolutif de différenciation de la sensation. La sensation étant la charnière entre la matière et l'esprit, une sorte de volant pour orienter virtuellement le corps dans le monde physique, la douleur se révèle ainsi être la conséquence de l'outil évolutif qu'est censée être la sensation. Si la sensation est, selon Pradines, un outil d'orientation virtuelle évolutivement acquis, la douleur est une rencontre avec cette réalité au-delà du domaine de la sensation : « la douleur ne pourra jamais se réduire, comme une sensation lumineuse, auditive ou tactile, à la simple relation d'un excitant physique à un récepteur nerveux spécifique (...) La définition même de la douleur, pourvu qu'elle soit complète, par son *excitant* et par son *organe*, renfermera donc toujours une condition qui l'exclut de la sensorialité (...) Chaque sens a son excitant spécifique, qui correspond à quelque qualité dans les choses. La douleur n'a que des excitants communs, et qui ne définissent aucune qualité physique. La vérité est que l'excitant douloureux, parce qu'il est assujéti à la condition de léser l'organisme qu'il atteint –comme l'excitant de plaisir à celle de satisfaire en lui un besoin- ne pourra jamais être défini *physiquement* ni par lui-même, mais devra toujours l'être téléologiquement et par rapport au mal dont il peut être la source. Il devra toujours se définir, non point sans doute par nous, comme l'excitant de plaisir, mais du moins contre nous. Or, il s'ensuit évidemment que, réciproquement, l'*organe récepteur* de la douleur, tout comme celui de plaisir, ne peut être un simple greffier : il doit être un juge. Cet organe ne connaît pas les choses qui l'affectent comme choses : il ne les connaît que comme *mauvaises*. » (Pradines, 1934 : 116-117, ses italiques).

Ainsi, si la sensation rend possible d'un point de vue évolutif la capacité de différenciation sensorielle, la prestation de la douleur doit être d'un ordre complément différent. Vu que la douleur s'affiche comme la porte d'entrée pour un autre domaine de la réalité, Pradines va souligner, également, que l'expérience de la douleur est consubstantielle au jaillissement d'un nouvel état de conscience : « Or, cette différenciation du sens explique assez la douleur, qui n'en demande aucune autre. Qui peut discriminer peut souffrir, et la douleur n'est pas le fruit d'une différenciation supérieure à celle du sens même. Au contraire, l'idée brute que la douleur, c'est-à-dire l'affection, exprime une valeur psychique supérieure à la représentation n'irait pas sans paradoxe (...). Cependant, la représentation ne sort que de l'élément moteur de l'affection, et c'est plutôt de la représentation que sort l'élément sensitif de l'état affectif, comme un fruit commun de l'enfant et de la mère, de la sensation et de l'irritation. En ce sens, il reste bien vrai que la douleur s'ajoute au sens comme un ordre de conscience nouveau. » (Pradines, 1934 : 127).

Il en résulte que la notion de douleur chez Pradines a aussi une fonction évolutive. Il est à souligner toutefois que cette notion n'a ni le même sens ni la même fonction que ceux que Pradines accordait à la sensation. Si dans le cas de la sensation Pradines trouve la raison de l'apparition de la capacité de distinction, en ce qui concerne la douleur, sa thèse a trait au fait que cette dernière pousse la différenciation de la capacité cognitive en général : « Cependant, il suit de cette thèse même que l'essentiel de l'intelligence, ce n'est pas qu'elle suscite la douleur –ce qu'elle ne fait qu'insciemment par des répercussions lointaines- : c'est qu'elle se forme au détriment de l'affection, et, par conséquent, au détriment même de la douleur qu'elle suscite dans l'affection. Que l'intelligence réduise l'affection est son acte ; qu'elle en crée n'est que son impuissance. Il y a là entre les effets de l'intelligence une relation de valeur et de subordination que nous ne devons jamais perdre de vue. » (Pradines, 1934: 129).

La révision de l'argument pradinien selon lequel la douleur est une rencontre avec la facticité au-delà de la sensation qui déclenche le processus de différenciation de l'intelligence nous a permis de mettre en évidence l'ambiguïté des rapports entre douleur et sensation.

D'un côté, nous trouvons chez Pradines l'idée que la douleur est un surpassement évolutif de la portée que la sensation fournit, mais, en même temps, la douleur apparaît comme un fait inséparable de la sensation : « On voit que les rapports de la sensation et de la douleur, sous le jour de notre hypothèse, devraient s'exprimer dans une double loi, une double relation causale, une double action de la sensation sur la douleur : excitative quant à ses effets locaux, directs et prochains. C'est cette double action que nous devons maintenant étudier (...) On ne peut *se donner* la douleur ; il faut *l'engendrer*, et il n'y a pas d'autre force qui puisse l'engendrer que celle que nous

avons cherché à établir dialectiquement et par voie éliminative. On doit pouvoir, si elle est fondée, révéler dans les faits, sous forme de consécution constante entre la sensation et la douleur, des signes sensibles de cette dépendance » (Pradines, 1934 : 129).

De cette ambivalence caractéristique du rapport de la douleur à la sensation, découle aussi l'équivocité du concept pradinien de douleur : la douleur dérive de la sensation et en même temps elle la surpasse du point de vue évolutif. Dans ce sens, la douleur pousse à la différenciation de l'intelligence, mais, d'un point de vue fonctionnel, elle peut seulement être conséquence de l'intelligence (cette dernière comprise dorénavant comme un instrument d'attribution affectif).

Nous apercevons ainsi qu'associer la sensation à un champ phénoménal de la douleur a des conséquences néfastes pour la délimitation du domaine spécifique de la douleur d'un point de vue théorique. La tentative pradinienne d'appréhender la douleur à partir de sa prétendue proximité avec le domaine de la sensation aboutit à une notion extrêmement ambiguë de douleur, à tel point que nous ne pouvons pas dire si celle-ci est un phénomène d'ordre esthésiologique, affectif ou cognitif¹⁶.

Il est à noter néanmoins que le manque de clarté dans la tentative de Pradines de déterminer le champ phénoménal de la douleur à partir de la notion de sensation tient au fait que *le concept de sensation se révèle être profondément ambivalent au cours de l'histoire de la philosophie*. C'est pour cette raison que nous allons mettre en évidence l'ambiguïté caractéristique du concept philosophique de sensation.

¹⁶ De même que nous ne pouvons pas dire quel est le statut anthropologique de la douleur selon Pradines : est-elle une fonction ou plutôt une conséquence de l'évolution ?

II. Excursus : de l'ambiguïté du concept philosophique de sensation

L'œuvre de Platon représente l'origine de l'analyse philosophique du problème de la sensation, ainsi que la genèse de son ambiguïté. Platon fait appel à la sensation en tant qu'outil théorique-herméneutique dans deux desseins très différents; presque contradictoires l'un avec l'autre.

Dans son *Théétète*, nous trouvons que l'intérêt théorique de Platon pour la sensation se concentre sur la capacité de celle-ci de fournir une connaissance avérée sur le concret : « La sensation semble le seul moyen par lequel nous entrons en contact avec le monde extérieur; du moins c'est le seul dont nous puissions avoir une expérience directe (...) Elle paraît donc la seule source d'informations dont nous puissions disposer sur ce monde extérieur. » (Tinoco, 1997 : 12).

Le noyau du dialogue platonicien ne vise pas seulement la discussion sur le statut de la sensation comme outil épistémologique de manière générale, mais il représente également un débat de haut vol sur les implications et limites de l'ensemble de l'épistémologie classique. C'est pour cette raison que Platon se pose la question de savoir si la sensation peut être conçue en tant que clé de voûte de la connaissance en général (Rohmer, 1951).

Il faut bien savoir que la pensée classique souligne le fait que la capacité de connaître de l'homme tient au fait qu'il possède une structure anthropologique semblable à une « tablette de cire » (Ortega y Gasset, 1963b). Là se trouve d'ailleurs sa capacité d'être affecté par les données extérieures. En ce sens, la sensation paraît essentielle pour le déclenchement de la connaissance puisqu'elle serait « l'empreinte du sceau dans la cire » (Rohmer, 1951 : 16). Le chant éternel du poète espagnol Jorge Manrique a synthétisé magnifiquement l'esprit épistémologique de la pensée classique :

« Que se rappelle l'âme endormie,
S'avivant, en s'éveillant
De percevoir
Comment s'écoule la vie
Comment s'approche la mort
Silencieuse,
Que vite fuit le plaisir,

Qui à peine ressenti
Devient douloureux souvenir,
Et comment à notre avis
Tout instant du passé
Nous fut meilleur. »

Il est à noter toutefois que si la sensation est la voie de connexion entre le concret (les données contingentes) et l'idéal (la connaissance), elle se révèle être, selon Platon, fondamentalement déficitaire en tant qu'outil épistémologique.

Bien que les objets aient une tendance à faire partie d'un domaine ontologique supérieur (stable, idéal), ils n'y parviendront jamais totalement. Ainsi, Platon pense que les choses concrètes restent dans une espèce d'« état de carence » par rapport à l'idéalité qui leur est associée. La sensation est par conséquent essentiellement *déficitaire d'un point de vue épistémologique* : elle reste à l'origine d'un mouvement qui est tout le temps en train de la dépasser. Ce mouvement n'est rien d'autre que l'incapacité caractéristique, ainsi que l'échec permanent, des choses concrètes d'atteindre la sphère de l'idéalité. En ce sens, la liaison entre l'objet concret et sa validité universelle s'affiche pourtant comme un rapport d'insuffisance substantielle et d'incapacité perpétuelle (Wahl, 1972). Il en résulte que, dans l'épistémologie classique: « les sensations nous fournissent des objets changeants et des informations relatives, là où nos connaissances sont constituées de propositions absolues concernant des objets demeurant identiques. » (Tinoco, 1997 : 13).

Malgré l'ambivalence épistémologique du concept de sensation, Platon va cependant mettre en exergue une deuxième facette de celle-ci dans le *Phédon*. Le défi est dorénavant de déterminer quel est le principe qui déclenche l'affection corporelle (notamment sous la forme de la sensation de malaise) (Platon, 1983: 83a-e).

La sensation comprise comme le principe de l'affection est, selon Platon, exclusivement redevable à *l'interaction entre l'âme et le corps*. De ce point de vue, c'est l'âme qui permet l'éveil des stimuli concrets sous la forme de sensation : le corps n'est que « le vêtement dont le vieux tisserand (âme) s'enveloppait » (Platon, 1983: 87b).

L'élan du concret vers l'idéal implique nécessairement que l'âme, selon Platon, montre une propension à s'échapper du corps. La sensation se révèle donc être un effort pour fixer l'âme dans sa tentative de s'enfuir de la sphère du concret : « Chaque plaisir et chaque peine possèdent une

sorte de clou, avec lequel ils clouent l'âme au corps ; ils la fixent ainsi comme par une griffe, ils lui donnent un caractère corporel, et elle croit vrai ce que le corps lui dit l'être. » (Platon, 1983 : 83d). C'est pourquoi la sensation, qu'elle soit de plaisir ou de douleur, n'est rien d'autre qu'une confirmation que l'épreuve esthésiologique est redevable à la suprématie de l'âme sur le corps.

Cette succincte révision du concept de sensation chez Platon suffit déjà pour souligner le fait que, depuis les origines de l'analyse philosophique, le concept de sensation possède une ambivalence caractéristique. D'un point de vue fonctionnel, nous ne saurions pas dire si la sensation est un outil épistémologique clé pour la connaissance, ou si elle est davantage une sorte de pourvoyeuse de l'esthésiologie de la sensation au corps. Cela étant, nous constatons, chez Platon, *un écart de statut ontologique dans son concept de sensation* : l'ambiguïté caractéristique de la sensation chez Platon tient au fait qu'elle « appartient » à deux domaines de la réalité essentiellement contradictoires (la matière et l'idée). C'est pourquoi nous ne pouvons pas déterminer clairement *la particularité qualitative de la sensation dont le sujet pâtit* chez Platon.

Aristote a essayé d'offrir une solution à l'écart platonicien concernant le débat sur le statut du concept de sensation¹⁷.

« La structure commune des objets sensibles n'est donc pas perçue par les sens, elle y est introduite par le sujet. Platon et à sa suite toute la psychologie idéaliste passent à côté du fait que la qualité sensible est construite, située, rapportée, normée, comprise et signifiée concrètement avant de l'être abstraitement » (Rohmer, 1951 :12). Là se situe donc le point de départ d'Aristote concernant son analyse philosophique de la sensation. Aristote va tenter d'offrir une solution *réaliste* à l'ambivalence présente chez Platon dans le concept de sensation. Cela signifie que la consistance ontologique des données a *la portée de modifier l'acte de saisie, ainsi que de pétrir le domaine esthésiologique du sujet* (Aristote, 1959 : II, 5, 15-20).

Il faut bien savoir que la clé de voûte pour comprendre le principe opératoire de la sensation chez Aristote est la distinction « acte/puissance ». La question est dorénavant de déterminer si l'acte correspond au sentir subjectif et la puissance aux données extérieures (et non inversement).

¹⁷ Cette tentative aristotélicienne fait partie d'un projet philosophique plus large pour rassembler intégralement les deux sphères ontologiques que Platon avait accordé à la réalité. Quand Saint Jean écrit « Le Verbe s'est fait chair », il synthétise parfaitement le projet philosophique d'Aristote. C'est pourquoi Aristote doit trouver une méthode philosophique pour expliquer comment l'idée (sous la forme de substance) est toujours présente dans le concret malgré les différences d'aspect entre les choses. Là se trouve précisément la fonction de l'analogie dans l'ensemble de l'hylémorphisme aristotélicien : la substance de la rhétorique est analogue à la substance de l'éthique et, malgré leurs différences en ce qui concerne leurs activités, toutes les deux visent l'Être. C'est pour cela que le noyau de la philosophie d'Aristote se trouve dans le principe : « L'Être se prend en plusieurs acceptions. » Nous ne pouvons pas nous tarder sur ce sujet dans le contexte de cette thèse.

Corrélativement à sa position réaliste, Aristote va d'abord accentuer la capacité des données d'éveiller le sentir : « l'objet sensible est la cause qui fait passer le sens à l'acte, de sorte que le sens doit nécessairement être ce qu'il était auparavant en puissance. » (Aristote, 1951 : II, 20). Le passage de puissance à l'acte dans le domaine de la perception et de la saisie est de ce fait redevable à l'attraction que la matière exerce sur le sujet.

Il est à noter toutefois que le rôle de la matière dans le déclenchement du passage de la puissance à l'acte de perception ne se termine point dans la transition de la pure possibilité de saisie à la sensation perceptive spécifique.

Aristote souligne le fait que l'activation de la sensation n'équivaut pas à la sensation spécifique de l'objet particulier qu'on est en train de percevoir. Il en résulte qu'Aristote distingue une deuxième forme du passage de la puissance à l'acte dans le domaine de la sensation. Aristote qualifie ce passage, qui concerne la sensation de l'objet externe en particulier, de « sensible propre ». « La faculté sensitive est, en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie » (Aristote, 1959 : II, 5, 30-35) : il s'ensuit que la sensation est à mi-chemin entre l'acte de saisie subjectif et l'attraction que l'objet exerce. Cette condition amène Aristote à se poser la question du statut de la sensation, c'est-à-dire à éclaircir son passage de la puissance à l'acte : « Si Aristote fait de la sensation l'acte commun du sujet et de l'objet, c'est pour attribuer le rôle de l'acte à l'objet et le rôle de la puissance au sujet. » (Rohmer, 1951 :12).

En ce sens, la puissance demeure pourtant dans le sujet, car c'est grâce à son intervention que le passage de la donnée brute à la donnée sentie (voire « interprétée », dirait-on) devient possible. Il est à souligner néanmoins qu'Aristote trouve aussi une sorte d'acte dans le domaine subjectif. Si le sujet a la capacité de convertir la pure possibilité de saisie sensitive en une sensation spécifique, cela signifie *qu'il exerce une espèce d'activité qui dépasse le domaine de la pure puissance*. Ainsi, l'opération subjective concernant la sensation *se révèle être, chez Aristote, acte et puissance en même temps*.

Il en va de même pour le domaine de la matière. Même si Aristote attribue à la matière la condition active de déclencheur de la sensation, il offre des arguments pour penser autrement : « dans le système aristotélicien, la notion de matière, définie à l'origine par la puissance pure, devient cependant principe d'une causalité réelle par le seul fait qu'elle est principe d'individuation. » (Rohmer, 1951 : 13). La matière attire la puissance intellectuelle du sujet, mais, ce faisant, elle active à son tour la sensation spécifique qui est à la base de l'objet visé. Il s'ensuit que la matière est, tout comme la saisie subjective, acte et puissance en même temps : « La sensation sera donc l'actualisation

d'une puissance qui se trouve en harmonie préétablie avec l'objet (...) par sa forme elle s'identifie avec lui. » (Rohmer, 1951: 13).

Il en résulte que la sensation est possible en tant que phénomène, selon Aristote, dans la mesure que la matière, ainsi que le sujet, s'affichent tous les deux comme acte et comme puissance. C'est pourquoi il définit la sensation comme « une certaine forme que le sentant donne à la matière ». De ce point de vue, pour qu'il y ait de la sensation, il faut donc que le sujet soit capable d'actualiser sa puissance (passage de la pure possibilité de saisie à la saisie spécifique) et, en même temps, que l'objet manifeste la capacité de passer d'un pur déclencheur de la visée à un principe d'activation de la sensation particulière (soit vision, soit goût, soit toucher). L'acte et la puissance de l'objet et du sujet s'enchevêtrent pour rendre possible la sensation, car, comme l'a souligné Tricot dans ses commentaires de la psychologie aristotélicienne : « La sensation est l'acte commun du sensible et du sentant (...) À proprement parler, les sensibles ne sont pas les agents de la sensation (...), mais le passage à l'acte des puissances du sujet ; la sensation ne fait que réaliser dans le *sensorium* les conditions qui permettent à la sensibilité de s'exercer. (...) C'est seulement *formaliter*, par leur *quiddité*, que le sens et le sensible peuvent être considérés comme distincts. En d'autres termes, l'identité du sensible et du sentant, qui définit la sensation, ne se produit que pour le sensible en acte et le sentant en acte. » (Aristote, 1951 : 9-10, note 6 ; ses italiques).

Aristote conclut son analyse de la sensation en soulignant que la sensation jaillit grâce à l'interaction de l'acte du sujet et de l'acte de l'objet : la sensation se révèle être la correspondance de l'acte et de la matière *in actu exercito*.

Même si Aristote réussit à offrir une solution aux enjeux du concept de sensation chez Platon, notamment en ce qui concerne la spécificité qualitative de la sensation que le sujet reçoit (Rohmer, 1951 : 21), son concept de sensation n'est pas utile d'un point de vue théorique pour approcher la douleur en tant que sensation. Étant donné qu'Aristote conçoit la sensation comme la capacité de faire des distinctions dans le « contact » subjectif avec la matière (Ortega y Gasset, 1963b : 390), la douleur sera, quant à elle, au-delà du domaine esthésiologique de la sensation telle que définie par le philosophe grec : « La sensation c'est la proportion, l'excès c'est la douleur ou la destruction » ; conclut Aristote.

Notre révision du concept de sensation dans la tradition philosophique classique a dévoilé le fait que le concept de sensation se révèle être soit ambigu, soit incompatible avec le domaine dans lequel la douleur se déploie en tant que phénomène. Penchons-nous alors sur le concept de sensation dans la philosophie moderne.

Même si toute philosophie a des prétentions d'universalité, c'est difficile de ne pas borner la philosophie moderne au continent européen. Pas seulement parce que les grands esprits de la philosophie modernes ont été des Européens, notamment des Allemands, des Français et des Anglais, mais parce que la philosophie moderne est elle-même un résultat d'un projet historique couvé, déclenché et matérialisé en Europe, à savoir : la modernité (Habermas, 2011).

La modernité est une façon sociohistorique inédite de comprendre le monde, l'homme, son destin et sa position cosmologique. Le terme « modernité » dérive du mot « mode », c'est-à-dire « nouveauté ». La vie moderne est alors une forme de vie historique tout à fait inédite, une configuration humaine inédite, mais dans quel sens ? Quelle est la mode de la modernité ?

La grande nouveauté que la modernité amène est ceci : la modernité est la première stratégie historique d'organisation sociale *qui fait abstraction de toute forme de tradition, qui renonce totalement à la validité conférée par n'importe quel type d'autorité ou coutume*. Là se trouve, en effet, la nouveauté de la modernité: toutes les stratégies d'organisation sociale prémodernes étaient basées sur un consensus tacite et prolongé grâce à la validité mystique-religieuse attribuée à la tradition (Clastres, 1980 ; Durkheim, 1986).

La modernité implique de ce fait un bouleversement de la cosmovision grâce à laquelle la vie prémoderne se déroulait. La prétention de faire abstraction de toute tradition comme forme d'organisation sociohistorique implique la reconstruction du soubassement cognitif culturel.

Comment la pensée moderne va-t-elle faire face à la reconstitution des fondements épistémologiques de la vie occidentale ? La réponse à cette question arbore une radicalité effrayante, à savoir, grâce à *l'expulsion de la sensation comme instrument de production de connaissance* (Henry, 2000). La portée de l'épistémologie moderne est exclusivement formelle, car elle suspend la validité esthésiologique comme critère d'opérativité : la valeur épistémologique d'une relation de causalité perçue dans le monde ne considère pas, dans le cadre la pensée et la science modernes, la profondeur perceptive ni la captation sensible de l'individu qui fait l'épreuve de celle-ci (Heidegger, 1981). Il s'ensuit que la sensation a, dorénavant, un statut complètement différent (mais aussi ambivalent, soit dit en passant) à celui qu'elle avait dans la pensée classique.

Il semble d'abord que le subjectivisme caractéristique de la pensée moderne (Cassirer, 2005) fait que la sensation *dérive* de la position subjective. Là se trouve, en fait, le premier trait d'ambivalence du traitement moderne de la sensation. Malgré la marque intellectualiste du projet philosophique moderne, la sensation dérive du sujet de la même façon que le concept (et que la pensée en général). C'est pourquoi, comme déjà chez Descartes, nous trouvons dans la philosophie

des Lumières un rapport très problématique à la sensation. Il suffit de retourner à la célèbre définition que Descartes a offerte dans sa *deuxième Méditation* : « Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, « qui conçoit », qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ».

Le projet intellectuel moderne de refonder la connaissance devra toujours faire face à la tension entre subjectivisme et formalisme en ce qui concerne le problème de la sensation. Même si toute connaissance a besoin d'une certaine affection comme corrélat du processus de saisie noématique (Cassirer, 2005), l'exigence formaliste de la pensée moderne accorde à la sensation un statut déficitaire en comparaison à la certitude que la logique et la géométrie fournissent. Ce n'est donc pas par hasard que Descartes la considère plutôt comme une source de confusion (malgré le fait qu'il la voit également comme une variante originaire de la pensée): « Finalement, la nature des sensations demeure tout aussi énigmatique. Les sensations n'ont aucune réalité ou n'ont qu'une réalité restreinte comparée aux connaissances mathématiques. » (Straus, 1989: 35).

Ainsi, la tentative moderne d'écarter la sensation du domaine épistémologique est un premier signe de l'ambiguïté caractéristique de la sensation dans la pensée moderne. La sensation se révèle être un outil cognitif déficitaire et, en même temps, un critère de certitude intime : « Si la sensation peut nous informer en la matière son rôle est simplement cardinal¹⁸ (...) Je puis douter que ma sensation corresponde à son objet, mais pas de l'existence de la sensation elle-même. » (Tinoco, 1997:18).

Il est à remarquer néanmoins que le carrefour moderne entre la conception de la sensation comme critère de certitude subjective et l'indigence de la sensation à l'heure de garantir un type de connaissance rigoureux ouvre la porte à la question concernant la hiérarchie entre subjectivité et apodicticité. Ainsi, l'implication caractéristique du traitement moderne de la sensation sera dès lors celle-ci : soit la subjectivité est subordonnée à l'apodicticité de la connaissance, ce qui implique l'exclusion de la sensation du domaine épistémologique (avec la menace du solipsisme qui en découle); soit l'apodicticité est subordonnée à la subjectivité, ce qui suppose que la certitude épistémologique demeure dans la pure sensation subjective. « Le jugement, la réflexion, les désirs,

¹⁸ Évidemment, l'approche moderne de la sensation en dit long quant aux implications théoriques du paradigme philosophique moderne par rapport à l'espace (notamment en ce qui concerne le problème de la spatialité corporelle). L'approche formaliste typiquement moderne de la réalité implique que la pensée *ne touche pas ce qu'elle désigne* (Henry, 2000). La visée intellectuelle est, depuis Descartes et Kant, exclusivement *transitive*. Cela signifie qu'elle ne définit pas le contenu matériel de ce qu'elle est en train de dénoter (Ortega y Gasset, 1966). Là se situe, en effet, la difficulté théorique du traitement moderne de la corporéité. Étant donné que la portée de la pensée moderne est exclusivement *formelle*, elle va nécessairement s'approcher du corps humain comme s'il s'agissait d'un corps géométrique. Pour une critique de cette conception, Straus (1989 : 25-62).

les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment », écrivait Condillac (1921 : 54) en dévoilant les enjeux relativistes de la posture subjectiviste par rapport à la sensation.

Le vice par excès du solipsisme et le vice par défaut de l'empirisme ont convaincu Kant de proposer une solution générale au dilemme moderne entre solipsisme et empirisme: « Jusqu'à nous avons considéré le cas où la sensation était récusée radicalement comme source du savoir authentique. Même en postulant l'existence d'autres voies de connaissance, la sensation peut conserver, et conserve presque toujours, une fonction primordiale. À l'intérieur même de cette hypothèse, il reste le cas où elle est malgré tout maintenue comme unique source d'information concernant le monde extérieur. » (Tinoco, 1997 : 18). Dans ce but Kant va, premièrement, offrir une taxonomie opératoire de la sensation (Caimi, 1983). Ainsi, la sensation apparaîtra chez Kant :

1. En tant que *réalité absolue*. Cela signifie que la sensation existe indépendamment du corrélat objectal, car elle peut être considérée comme condition de possibilité de toute visée empirique (Caimi, 1983 : 110).
2. En tant que *référence phénoménale spécifique*. La sensation se révèle être la référence de l'objet spatio-temporel qui affecte le sujet. (Caimi, 1983 : 111).
3. En tant que *représentante de la chose en soi moyennant l'affection*. La sensation s'affiche comme le signe d'une disposition subjective capable de saisir synthétiquement les choses grâce à l'intensité fournie par l'affection. (Caimi, 1983 : 112).

Il est à souligner toutefois que la taxonomie proposée par Kant ne parvient pas à nous fournir des distinctions rigoureuses en ce qui concerne la nature spécifique de la sensation. Cela étant, Kant va tenter de saisir la consistance caractéristique de celle-ci en introduisant la distinction « fonction/constitution/origine ».

En ce qui concerne la sphère fonctionnelle, Kant (2009 : A223, B270) va établir que la fonction de la sensation se révèle être « la matière pour les synthèses transcendantales ». Mais au moment de déterminer la constitution caractéristique de la sensation, Kant n'a pas été aussi catégorique que dans sa définition de la fonction de la sensation : la sensation s'affiche comme une espèce de complexion empirique dérivante d'un sujet empirique, mais, en même temps, elle apparaît en tant que mécanisme pour *transformer l'effet d'une affection* (Caimi, 1983 : 112).

Il faut bien savoir que cette confusion apparente est tranchée par Kant en soulignant l'origine de la sensation. Le fait que la sensation ne puisse pas trouver son origine dans l'ordre de l'extension amène Kant à soutenir un concept *non empirique de sensation*. Étant donné que la sensation ne demeure point dans le domaine extensionnel, elle doit nécessairement appartenir à la sphère *intensionnelle*. C'est pourquoi la sensation est comprise selon Kant comme *la forme que l'affection adopte en tant que réceptivité fondamentale (disposition de contact immédiat avec l'objet)* (Caimi, 1983 : 117).

Le traitement kantien du problème de la sensation représente le sommet de l'approche moderne de cette dernière, car il est la dernière tentative théorique d'offrir une solution au rôle ambigu que la sensation arbore dans le cadre de l'épistémologie moderne. Dans ce sens, la primauté de la spéculation chez Fichte et l'idéalisme allemand déboucha sur une subordination de la sensation à l'enchaînement dialectique de la pensée (Garaudy, 1962).

Même si Kant accorde une fonction épistémologique capitale à la sensation (forme de la réceptivité), cette fonction est néanmoins restreinte à la sphère de la connaissance : si le temps et l'espace mettent à notre disposition les conditions formelles de l'expérience, la sensation fournit les conditions de possibilité *matérielles* de la connaissance (matière pour la synthèse active sous la forme d'impression). Mais, ce faisant, Kant expulse le contenu matériel de la sensation du domaine de la connaissance : les jugements kantien portent toujours sur les sensations, mais sans les jamais toucher. En ce sens, Kant semble se servir de la sensation en la vidant de son contenu dans le but d' étoffer la connaissance. L'origine de l'approche contemporaine de la sensation (l'approche phénoménologique) dort justement dans la contradiction kantienne dans l'analyse de ce problème.

Il faut bien savoir que l'expulsion kantienne du contenu matériel de la sensation du domaine de la connaissance a eu comme conséquence que les approches scientifiques du problème de la sensation au XIX^{ème} siècle ont été amorcées sans les outils théoriques adéquats pour saisir correctement la nature de la sensation.

La sensation a été abordée donc, soit comme une stimulation sensorielle par la biologie positiviste, soit comme donnée pure par l'empirisme (physique), soit comme une disposition cognitive (psychologie néo-kantienne): «Certains désignent par ce terme les processus physiologiques, la stimulation des organes sensoriels, des voies afférentes et des aires cérébrales; d'autres interprètent les sensations comme «une espèce de connaissance référée à des objets» (...) et entendent nettement distinguer les sensations comme faits psychiques, de leur contenu et de leur objet. D'autres encore, (...) identifient sans plus les sensations avec les données sensorielles.» (Straus, 1989: 37, ses guillemets).

En ce sens, la tâche de la phénoménologie concernant l'approche de la sensation sera donc, non pas exclusivement de trouver les outils théoriques appropriés pour rendre compte de la consistance différentielle de la sensation, mais également de faire face au catastrophique état de l'art auquel le traitement de la sensation a abouti.

Ainsi, Husserl va tenter d'offrir une solution à l'expulsion kantienne de la sensation en plaçant la sensation comme partie intégrante de la structure de l'intentionnalité. Il est à souligner néanmoins que Husserl met à jour que la sensation, quant à elle, ne peut point être considérée en tant que contenu intentionnel : « On voit aisément en effet que *tout moment réel* (reelle) inclus dans l'unité concrète d'un vécu intentionnel ne possède *pas* lui-même le caractère fondamental de l'intentionnalité, par conséquent la propriété d'être « conscience de quelque chose ». Cette restriction concerne par exemple tous les *data de sensation* (Empfindungsdaten) qui jouent un si grand rôle dans l'intuition perceptive des choses. » (Husserl, 1950 : 117, ses italiques et ses guillemets).

De ce point de vue, l'infinité d'esquisses au sein de la structure de l'intentionnalité implique que « la conscience de quelque chose » adopte plusieurs variantes; variantes qui ne sont pas redevables à l'action de la sensation en tant que rayonnement hylétique, mais plutôt à *l'intention particulière de chaque vécu vers la donnée sensitive en question* : « c'est par le moyen de cette couche, et à partir de *l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel*, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret. » (Husserl, 1950 : 289, ses italiques). Il s'ensuit que Husserl va essayer d'accéder au statut de la sensation, non plus dans le cadre de l'analyse intentionnelle, mais au moyen de l'intuition pure des données hylétiques.

Même si l'intuition chez Husserl a souvent été interprétée comme le noyau d'une méthode philosophique de type statique (Biemel, 1968 ; Szilasi, 2011), elle montre plutôt un mouvement d'une profondeur telle qu'elle parvient à bouleverser la structure même de la corrélation sujet/objet.

Le problème que Husserl affronte dans sa théorie de l'intuition est de montrer comment l'intentionnalité (sous la forme de visée ou d'attention) surpasse l'état de pensée « vide » et devient un acte intellectuel rempli par l'objet visé (Levinas, 1994).

Il semble d'abord que l'acte intellectuel du remplissement déclenche un véritable mouvement d'ébranlement dans le sujet. Il est évident que la simple « égalité entre l'intention de la pensée et l'intuition de ce qu'elle doit rencontrer » (Levinas, 1967:139) ne suffit pas pour émouvoir le sujet vivant dans son immanence. Où se trouve donc le motif de ce mouvement d'ébranlement que provoque la pensée ?

La réponse à cette question nous amène au-delà de la sphère intentionnelle puisque, comme nous le verrons par la suite, les fondements mêmes de l'analyse phénoménologique s'enchevêtrent avec la structure de la passivité et de la sensibilité primaire sous la forme de motivation selon association (Husserl, 2004).

Dans son interprétation des fondements de la philosophie de Husserl, Levinas (1967:139) offre, comme d'habitude, une réponse énigmatique : « Ce mouvement se produit dans la fonction transcendante de la sensibilité ». Husserl n'a pas tiré lui-même les conséquences de sa position. À vrai dire, la sensibilité aurait donc une primauté sur l'acte de penser : « le sensible, le *datum* hylétique est un datum absolu (...) le sensible est donné avant d'être cherché, d'emblée ». (Levinas, 1967 :139, ses italiques). Mais la notion de mouvement qui en découle est encore plus intéressante: « le sensible est, chez Husserl, essentiellement kinesthésique. » (Levinas, 1967: 140). Cela signifie que la fonction constitutive primaire du sujet –la sensibilité- a comme fondement les kinesthésies, donc une sorte de mouvement. Mais il ne faut pas confondre le mouvement kinesthésique du sujet avec l'idée de déplacement ou de changement de position : « Les kinesthèses (...) sont les sensations du mouvement du corps. Tous les mouvements, perçus dans le monde extérieur au corps, remontent à ces sensations kinesthésiques. » (Levinas, 1967: 141).

En ce sens, ce n'est pas seulement que le mouvement soit une nécessité du sujet par rapport au déplacement, à la perception, et à la pensée. La phénoménologie découvre aussi la fonction ontologique du mouvement en ce qui concerne la constitution transcendante, tout comme la constitution immanente : « Husserl parle de kinesthèses qui constituent « l'action de se tenir tranquille » » (Levinas, 1967: 141, ses guillemets).

Ironiquement, la tentative husserlienne de rétablir la fonction de la sensation dans le domaine épistémologique (sous la forme d'une soi-disant base de l'acte intentionnel) débouche sur un concept de sensation qui a des conséquences analogues à celles de l'analyse kantienne. Malgré tout, Husserl aboutit à un concept *inerte* de sensation (tout comme Kant). Dans ce sens, d'un point de vue intentionnel la sensation se révèle être, selon Husserl (1950 : §85-88), « matière sans forme », « data pure », « contenu immanent », tandis que, d'un point de vue passif, la sensation est, subordonnée au contraste que la temporalité originaire fournit. Cela signifie que la sensation s'éveille comme conséquence de la temporalité passive à la base de l'ego, qu'elle est redevable, en empruntant la formule que Husserl utilise dans les Manuscrits du Groupe C, « au laisser-s'écouler originairement passif » (Landgrebe, 2004).

Malgré le concept husserlien de sensation, il existe trois tentatives phénoménologiques d'envisager le problème de la sensation. Nous trouvons chez Heinrich Hofmann (Costa, 2000 ; Ortega y Gasset, 1975b), la première tentative phénoménologique de restituer le concept de sensation dans le domaine épistémologique.

Hofmann amorce ses analyses en soulignant la nécessité théorique d'introduire la distinction « noèse/noème » dans le concept psychologique (Wundt) de sensation (Ortega y Gasset, 1975b). La tradition psychologique néo-kantienne (Natorp, Wundt) soutenait la thèse selon laquelle la sensation subjective dans le processus de saisie cognitive s'affiche comme accès à la « chose-en-soi » (Ortega y Gasset, 1975b).

Hofmann remarque néanmoins que si nous introduisons la distinction « noèse/noème », le concept de sensation se révèle être un phénomène complètement différent de celui que la psychologie néo-kantienne avait pensé (Costa, 2000).

La distinction noèse/noème à l'intérieur de la sensation nous permet de réaliser qu'il existe dans la sensation un « double processus de constitution » : la sensation rend possibles les différentes manifestations de la chose (ce que Hofmann appelle « la chose visible »), ainsi que « la chose réelle », c'est-à-dire la certitude de l'existence d'esquisses qui restent en arrière-plan pendant le déroulement de la perception (Costa, 2000).

Bien que le travail de Hofmann représente une contribution pour le dépassement de la psychologie néo-kantienne, Erwin Straus (1989) pense qu'il reste néanmoins une méthode intellectualiste et, surtout, statique (ce qui a comme conséquence qu'il est incapable de saisir la dimension dynamique de la sensation)¹⁹. C'est ce qui amène Straus à tenter une approche dynamique de celle-ci (Straus, 1989).

Straus (1989) souligne que le manque de dynamisme dans les approches typiques de la sensation n'est pas seulement due à une question d'ordre analytique (le choix des concepts, la sélection d'outils théoriques), mais il tient plutôt au fait que la pensée moderne est teinte d'une certaine anthropologie philosophique selon laquelle : « *le sujet du sentir n'est pas un homme vivant. C'est là le point essentiel* » (Straus, 1989 : 46, ses italiques).

La scission cartésienne entre « Res cogitans » et « Res extensa » a condamné le corps à être considéré comme un objet (soit objet physique, soit objet géométrique, en fonction de

¹⁹ Ceci n'est pas le seul problème de l'approche hofmannienne de la sensation. Il n'est pas clair si ses analyses restent valables concernant l'expérience sensible au-delà du domaine visuel. Pour une discussion de la primauté de la vision dans l'approche phénoménologique de la sensation, voir Rohmer (1950).

l'interprétation choisie de la pensée de Descartes) : « La relation du sujet au sentir est celle d'un pur « avoir » ; il y a des sensations, mais il ne sent pas. » (Straus, 1989 : 48, ses guillemets).

Straus (1989) met en exergue le fait que les présupposés anthropologiques entraînent nécessairement une approche statique de la sensation. De ce point de vue, Straus va tenter de s'approcher de la sensation *à partir d'un nouveau foyer analytique* (Straus, 1989 : 37-48). Le neurologue allemand va trouver les outils conceptuels appropriés pour une approche théoriquement adéquate de la sensation dans une interprétation de la pensée de Heidegger (notamment à partir d'une appropriation des thèses du § 65 d'*Être et temps*).

Si la structure ontologique du *Dasein* se révèle être éminemment temporelle, au point que le devenir existentiel s'exprime comme un ensemble d'« extases extatiques-temporelles », Straus soutiendra, à l'instar de Heidegger, que : « le fait même de vivre l'expérience que nous appelons le sentir, possède le caractère intrinsèque d'un devenir, c'est-à-dire une structure temporelle définie – laquelle ne coïncide toutefois pas avec le sentir total. » (Straus, 1989 : 47).

Vu que cette structure qui « possède le caractère intrinsèque d'un devenir (...) ne coïncide toutefois pas avec le sentir total », Straus va procéder à une opérationnalisation du concept de sensation. Il s'ensuit que l'accent conceptuel est dorénavant mis dans le fait de sentir l'opération de la sensation (en dépit de la référence objective de cette dernière) : « C'est donc du sentir, et non des sensations, qu'il doit être question. » (Straus, 1989 : 37).

Même si l'effort conceptuel de Straus pour surpasser les ambivalences du concept philosophique de sensation reste extraordinaire (nous pouvons apprécier sa contribution dans ses analyses consacrées au mouvement (Straus, 1989: 337-432)), le concept de sensation qui découle de son travail ne permet pas de comprendre quelle est la teneur spécifique de la sensation qu'on est en train d'éprouver.

Il en va de même dans le cas de la tentative de Buytendijk (1952) pour offrir une solution aux enjeux de l'approche phénoménologique de la sensation.

La démarche intellectuelle que Buytendijk (1952) choisit pour s'approcher de la sensation met l'accent sur l'attirance que l'évènement (le noème) exerce sur l'individu : « nos considérations sur la nature et le sens du sensationnel nous montrent aussi qu'une excitation ne peut naître que là où se développe une tension du point de vue d'une attente déterminée et que cette attente ne dépend pourtant que de notre connaissance de l'évènement, connaissance qui est envisagée comme une participation personnelle. » (Buytendijk, 1952: 45).

Buytendijk (1952) montre que la sensation sera une certaine attente, une tension qui jaillit d'une pré-connaissance de l'évènement qui est censée éveiller l'esthésiologie associée à l'expérience sensitive. Dans ce sens, la sensation dépend d'un certain contenu, mais, vu qu'il s'agit d'un contenu indéterminé, le noyau de la sensation demeure dans sa capacité noématique de déclencher une attente « vide » : « Nous constatons alors qu'une sensation est un événement inattendu qui n'arrive pourtant pas par hasard, qui n'est pas dépourvu de sens, mais qui se réfère à une attente déterminée. La sensation détruit l'attente non pas en ne la satisfaisant pas –ceci serait une désillusion- mais en la surpassant, et cela par un événement qui a une signification située dans la même direction que l'attente. Une sensation est donc toujours un « déclenchement » que ce soit d'un drame, d'une bataille, d'une course d'autos ou de chevaux, d'une compétition de football ou d'une partie seulement d'un tel événement. Le sensationnel est donc quelque chose de tout à fait différent de l'étonnant, du beau, du ravissant ou du ridicule, quel que puisse être par ailleurs le caractère sensationnel de ces déterminations (...) Un spectacle excitant nous émeut, exactement comme on remonte une pendule ou, mieux encore, comme la musique nous saisit, parce qu'elle est elle-même suscitée, c'est-à-dire parce qu'elle reçoit, grâce au rythme et à la méthode utilisée, une tension dynamique croissante, une plus grande énergie potentielle, que nous percevons en y prenant part – c'est-à-dire en nous laissant mettre virtuellement en mouvement avec elle. » (Buytendijk, 1952 : 44-45).

Même si la tentative de Buytendijk reste très séduisante, le concept de sensation se révèle être une fois de plus un outil conceptuel ambigu et, plus important dans le contexte de cette thèse, la sensation reste un concept *peu opératoire pour borner le champ de la douleur*.

Ainsi, la sensation a été thématifiée dans l'histoire de la philosophie comme un gradient évolutif de l'intelligence (Pradines), comme une pré-condition de la connaissance (Aristote) et de l'erreur (Descartes), comme matière pure (Condillac), comme un volet indispensable de la forme intentionnelle (Husserl), comme un pur acte de devenir (Straus) et comme pure référence (Buytendijk).

En ce sens, la difficulté pour saisir la sensation oblige à penser à un concept aussi particulier que le phénomène qu'on cherche à décrire. Est-ce que la sensation est plutôt ce qui se fait en se défaisant ? Quoi qu'il en soit, les remarques précédentes servent à montrer que le concept de sensation ne peut délimiter clairement le domaine spécifique dans lequel l'expérience douloureuse se déploie. En outre, d'un point de vue méthodologique, l'ambiguïté du concept de sensation a comme conséquences :

1. Étant donné que le statut de la sensation reste très ambivalent, le concept de sensation ne permet pas d'accorder à la douleur une sensation-type. Cela signifie que la notion de sensation rend impossible l'association d'un corrélat dolorifique à une sensation déterminée (ainsi qu'un certain seuil d'intensité).
2. La tentative d'aborder la douleur à partir de l'idée de sensation montre aussi une incapacité thématique. L'approche de la douleur à partir de la sensation oblige à concevoir la douleur en tant que manifestation nociceptive. Cela suppose que la douleur est de ce fait conçue comme expression d'une certaine étendue spatiale (ce qui implique qu'on n'arrive pas à toucher la dimension *volumétrique* du phénomène de la douleur).
3. Finalement, le concept de sensation (dans n'importe quelle variante) empêche de saisir *les dimensions de résonance et d'auto-affection caractéristiques de la douleur*.

Ainsi, au terme de cette analyse, il paraît évident que le domaine esthésiologique typique de la sensation ne doit pas être le seul critère, que ce soit pour appréhender la douleur ou pour essayer de délimiter son domaine spécifique.

III. La douleur n'est pas maladie

S'il est vrai que la douleur et la maladie vont bien souvent ensemble, il est aussi vrai qu'ils ne peuvent point être conçus comme appartenant au même champ phénoménologique. Même si la douleur peut être conçue comme un symptôme de maladie, la consistance phénoménologique de la douleur est bien différente de la réalité de la maladie : « La somatisation de la sensation douloureuse doit être considérée comme un « état antérieur à l'objectivation de la douleur » », soutiendra Buytendijk (1965 : 53, ses guillemets; ma traduction). Penchons-nous alors sur les traits différentiels de la maladie dans le but d'aboutir à une distinction claire entre cette dernière et le phénomène de la douleur.

La détermination de la spécificité de la maladie constitue, certes, un pari d'envergure. Non seulement parce que la condition de maladie présente un éventail quasiment infini de manifestations, mais également parce qu'elle montre toujours une certaine gradualité qui rend très difficile la désignation du moment précis de la perte de l'état de « santé » et le jaillissement de l'état de « maladie »²⁰. La difficulté pour définir la consistance de la maladie tient aussi au fait que l'état antithétique à celui de la maladie est peut-être encore plus flou. Nous pensons évidemment au concept de santé.

L'OMS définit la santé comme « un état de bien-être complet physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité. » Il serait assez juste de dire, d'après cette définition, que tout le monde est donc malade. Outre ces problèmes analytiques, cette définition rend compte d'une grande vérité sur le concept de santé, à savoir : la conceptualisation de la santé dérive d'une négation, d'une certaine absence d'altération soit physique, soit mentale, soit sociale. Les origines de la thérapie ratifient cette orientation cognitive de la santé.

La description des origines du rite de la guérison (Lévi-Strauss, 1958 ; Clastres, 1980) met en lumière le fait que l'effort du soignant dans le symbolisme thérapeutique est de ramener le malade à l'état pré-maladie. Il s'ensuit que la maladie est établie par rapport à la santé, cette dernière étant considérée comme l'état « normal » ou « typique ». Mais faire remonter l'état subjectif à la situation pré-altération n'est pas une tâche aisée, car le statut de l'état de santé n'est pas non plus complètement clair et distinct. Le mystère de la perte de la santé sous la forme de la maladie ne

²⁰ La maladie ne s'affiche donc jamais en tant qu'état absolu : voici l'un des défis pour la délimiter en tant que phénomène. C'est pourquoi même les individus qui pâtissent de maladies chroniques ou inguérissables subissent des « crises » dans le contexte de leur état de maladie. Claude Romano (2010) insistait déjà sur la condition événementielle de la maladie pour expliquer pourquoi le malade est déjà malade avant de s'en rendre compte.

tient pas exclusivement au fait que la maladie s'affiche comme un concept ambigu, mais il a aussi trait à l'ambivalence de la notion même de santé. En délimitant le concept de santé à partir de la négation d'un concept lui-même ambigu, la réflexion sur la santé se révèle incapable de surmonter la dimension du mystère des conditions « saine » et « infirme » (Eliade, 1963).

Cette condition énigmatique de la santé est très utile pour offrir une explication quant à la forme prise par la thérapie. La tendance à offrir une définition négative de la santé avait pour conséquence que la thérapie était conçue comme l'extirpation d'un agent étranger au corps (voire à l'âme) du sujet malade. Dans ce sens, le défi du soignant était de ramener le sujet à l'état pré-alienation (Lévi-Strauss, 1958).

Il est à souligner toutefois que même à notre époque, nous ne sommes toujours pas parvenus à délimiter le concept de santé de manière claire et distincte. L'individuation comme marque du processus de modernisation à notre époque (Elias, 1987) implique que *l'état de santé est dorénavant lié à la responsabilité individuelle*. Le comportement alimentaire, sportif, sexuel (voire social) de l'individu devient la source d'explication de la santé de chaque sujet. Mais s'il en est ainsi, cette approche a tendance à estomper le rôle que l'environnement social et naturel joue sur les individus (notamment à une époque où les sujets cohabitent avec le danger d'une catastrophe technologique et industrielle (Schotte, 1969)). En ce sens, cette brèche entre le risque caractéristique du milieu moderne et la responsabilité de l'individu par rapport à sa propre santé constitue le foyer de l'intervention étatique dans le domaine de la santé (Schotte, 1976).

L'approche de la santé de la part du système politique se concentre donc sur la probabilité individuelle d'être infirme ou d'attraper une maladie dans un milieu déterminé. Ce n'est pas donc par hasard que Foucault (1999) souligne le fait que le terme « statistique » dérive du mot « État » : l'apparition historique de l'État de droit coïncide avec la nécessité politique de posséder des informations sur la vie privée des citoyens. Ainsi, le concept pour établir une distinction « maladie/santé » est basé à notre époque sur une considération d'ordre statistique : la maladie est perçue comme une variation ou un éloignement statistique d'un état normal, ce dernier étant associé à la santé (Canguilhem, 1966).

Il est à remarquer néanmoins que le critère statistique ne permet pas d'établir une distinction claire entre santé et maladie, car il indique seulement une probabilité. Dans ce sens, il peut illustrer la notion d'anormalité, mais jamais définir la notion de santé en tant que telle : « L'anomalie n'est donc pas en elle-même pathologique. Elle exprime d'autres normes de vie possibles qui seront dites normales ou pathologiques selon leur valeur dans un milieu donné » (Schotte, 1976 : 49).

Les remarques précédentes ne servent pas seulement à montrer que le critère statistique ne permet pas de délimiter correctement les concepts de santé et de maladie, mais il est en outre limité en ce qui concerne la définition de la nature même de la notion de maladie.

Alors que l'approche statistique accorde toujours une condition quantitative à la maladie, l'état de maladie se présente lui davantage *comme un changement d'ordre qualitatif*. C'est exactement pour cela que Toombs (1993) définit la maladie comme un état d'impuissance relative : la maladie ne doit pas être envisagée comme un certain blocage organique, ni comme une certaine diminution de la performativité spirituelle ou corporelle, mais plutôt comme une impotence partielle et contextuelle dans notre comportement (notamment en ce qui concerne son rapport à notre corporéité) (Toombs, 1993). Là se trouve, en fait, la différence essentielle pour l'établissement d'une distinction rigoureuse entre douleur et maladie.

Là où la douleur se présente comme un contraste désagréable soulignant une discontinuité entre le rapport que l'ego a établi historiquement au corps vécu, « la maladie éclate dans la succession chronologique ». Jacques Schotte montre de ce fait que la maladie inaugure un changement d'ordre qualitatif dans la vie du sujet, un véritable nouveau rapport à soi. C'est pourquoi le sujet qui tombe malade doit faire face à un processus d'adaptation, à l'introduction dans sa conduite habituelle de nouvelles formes de comportement afin d'aborder ce nouvel état d'« impuissance relative ». (Toombs, 1993). Par ailleurs, la consistance différentielle de la douleur fait qu'il n'existe aucune stratégie d'adaptation possible pour l'envisager du point de vue du comportement du sujet. Chaque douleur, y compris celles dans la même partie du corps, s'éprouve d'une façon inédite et unique.²¹

En ce sens, la douleur peut être tolérée et soulagée, mais il n'existe aucun mécanisme pour nous adapter à la douleur. La logique même du phénomène de la douleur empêche le phénomène de l'adaptation, car la donation du vécu douloureux (et l'empiètement affectif et esthésiologique qui en découle) ne serait pas possible s'il y avait un mécanisme d'adaptation à la douleur éventuelle²².

²¹Cette caractéristique phénoménologique du vécu de la douleur invite à se poser une question très intéressante, à savoir : existe-t-il une douleur identique à une autre ? Même si nous pensons à une douleur ressentie à cause d'une blessure récemment soulagée, la « deuxième » douleur ne ressemble pas la douleur associée à la blessure « originale ». Il en va de même dans le cas de la douleur éprouvée dans une partie du corps déjà soulagée. Même si le stimulus éveille exactement la même zone du corps que la douleur passée avait activée, le vécu douloureux est ressenti, malgré tout, d'une façon inédite (au point que nous sommes capables d'entamer une sorte de « comparaison » par rapport à la douleur ressentie la « première fois » dans telle partie du corps).

²² Nous pensons notamment au déclenchement du vécu douloureux. Évidemment, ce dernier serait impossible s'il existait quelque chose comme une capacité d'adaptation systématique à la douleur. Cette donnée n'empêche pas le fait que le corps vécu possède la capacité de développer certaines formes d'endurance comme stratégie pour faire face d'une manière non souffrante à la douleur. En effet, la recherche biologique montre que la possibilité de distinction de la douleur en tant qu'événement subjectif a comme pré-condition le développement d'un minimum d'endurance dans

Ainsi, nous parvenons à trouver un critère pour distinguer la douleur de la maladie : si la douleur se présente comme une manifestation de type contingent qui implique un certain contraste concernant le rapport sujet-corps vécu, la maladie apparaît plutôt *comme une nouvelle situation subjective due à l'établissement d'une impuissance relative dans le comportement du sujet*. L'observation de la maladie est réalisée de ce fait à partir d'un bilan historique du rapport du sujet à lui-même (« avant cette condition, j'étais ainsi », « quand je n'étais pas malade, je pouvais faire ceci et cela », etc.), alors que la douleur est vue comme une certaine évolution (d'une certaine négociation incessante en quelque sorte) dans le rapport du sujet à son propre corps²³. Dans la maladie, le sujet interprète son parcours historique en tant que devenir subjectif total, dans la douleur le sujet aperçoit la discontinuité dans l'incessant effort pour établir une continuité avec son corps²⁴.

le processus de croissance. C'est pourquoi le nouveau-né n'a pas la capacité de distinguer la spécificité de la douleur du reste des formes de malaise qu'il subit (Merchand, 2009). De plus, les formes d'endurcissement du corps vécu ne s'expriment pas seulement à l'aune de l'endurance biologique, mais aussi sous la forme d'endurance personnelle (l'ouvrier, l'athlète, le soldat), d'endurance biographique (le survivant, le torturé) et d'endurance socioévolutive (la tolérance à la douleur était plus haute autrefois). Nous aborderons le problème de la tolérance subjective envers la douleur comme conséquence de l'évolution sociohistorique dans le chapitre final de cette thèse.

²³ Évidemment, une blessure déterminée peut avoir comme conséquence un type d'impuissance qui devient une incapacité relative permanente. Notre analyse n'écarter pas le fait que la douleur *peut avoir comme conséquence le déclenchement de la condition de maladie*. C'est justement le cas de certaines douleurs chroniques. Nous approfondirons dans ce problème dans le chapitre V de notre travail.

²⁴ Cette distinction met en évidence une dernière différence essentielle entre douleur et maladie. Le fait que la maladie se présente, en quelque sorte, comme un certain tournant de la temporalité vitale du sujet, comme un événement marquant (ou comme un ensemble de faits marquants dans sa biographie, comme une marque dans son parcours expérientiel), *donne à la teneur phénoménologique de la maladie les traits d'une situation* (plutôt que d'un événement). Si la douleur se révèle plutôt être l'expérience d'un événement, la maladie adopte la forme d'une situation : l'infirmes se trouve non seulement face à une condition symptomatique (altération du rythme cardiaque, migraine), mais aussi dans une configuration complètement différente de sa situation personnelle et sociale. Dans ce sens, sa circonstance s'organise, dorénavant, partiellement (ou totalement, cela dépend de la gravité de sa maladie) par rapport aux exigences spécifiques que sa condition comporte (interdiction des rapports sexuels, médicaments à portée de la main, explicitation de certaines nécessités pratiques, établissement de certaines prohibitions malgré sa disponibilité pratique, etc.).

IV. La douleur n'est pas mal

Peut-être que l'association la plus répandue, et notamment la plus ancienne, est celle de rassembler la douleur et le mal. Il s'agit, certes, d'une association très installée culturellement. La langue française emprunte, en effet, la notion de mal pour désigner les états douloureux grâce à deux expressions assez parlantes. Nous pouvons entendre en français : « cela fait mal », « cela fait du mal ». Mais la persistance culturelle de ces deux expressions n'est pas plus longue que leur étendue historique. Depuis l'aube de la pensée moderne, le recours au mal pour fournir une explication sur l'existence de la douleur a joué un rôle herméneutique capital, au point que Heidegger place le phénomène du mal comme le grand thème de la pensée occidentale depuis Leibniz jusqu'à Hegel (Heidegger, 1977).

La question est dorénavant de savoir quelle est la relation entre la douleur et le mal. Dans ce but, nous devons d'abord établir quel est le domaine dans lequel le mal se déploie en tant que phénomène.

Paul Ricœur (1986a) pense que le terrain spécifique du phénomène du mal a trait au problème de la liberté, particulièrement à la question *de l'acte délibéré*. De ce point de vue, Ricœur va proposer de circonscrire la discussion sur le problème du mal « à la sphère de ce que j'appelle l'homme capable » (Ricœur, 1986a).

En ce sens, un premier aspect différentiel du mal est qu'il s'agit d'un phénomène qui appartient au terrain de *la volonté*. Le mal comporte toujours une certaine délibération ou décision dans son processus de matérialisation. Ce n'est pas par hasard que Karl Jaspers (1986 : 398), en essayant de définir le mal, affirmera : « La mauvaise volonté est inconcevable et incompréhensible ; elle se saisit *sciemment* comme telle ». Ainsi, *le mal se révèle être une caractéristique de l'acte volontairement perpétré*. Même si on comprend le mal comme un événement injustifiable à l'instar de Jean Nabert (1997), ou comme le résultat d'un acte banal, comme la matérialisation d'une décision irréfléchie et inconsidérée (Arendt, 1991), la question du sens du mal nous amène nécessairement à une disposition au sein de la volonté qui est à la base du mal²⁵.

²⁵ Il y a une particularité dans le phénomène du mal au moment de le cantonner à la sphère de la volonté, à savoir : quelquefois le mal subi ne coïncide pas avec le mal sciemment perpétré. Plus encore : parfois, la cause ou la responsabilité du mal subi et celui-ci n'ont pas de lien direct. Le rôle de la contingence autour du phénomène du mal fait que, au cœur même du phénomène du mal, découle toujours la question de la théodicée comme stratégie herméneutique compensatoire pour offrir une réponse à la question de la volonté manquante dans le mal subi. Là se situe, à notre avis, l'ancien enchevêtrement entre théologie et mal (il faut juste penser à Leibniz, à Kant, à Schelling ou à Hegel).

Mais les difficultés à délimiter le domaine du mal ne se résument pas à l'association entre le phénomène du mal et la disposition caractéristique de la volonté dans la matérialisation de l'acte. La raison est simple : une certaine disposition ou inclination de la volonté ne suffit pas pour établir la consistance phénoménale du mal en tant que tel. Il faut bien savoir qu'une certaine prédisposition volontaire, voire une avancée motivée par une coloration désidérative déterminée, ne rendent pas compte de l'existence factuelle du mal ni de l'opérativité de ses traits différentiels en tant que phénomène. Ce n'est donc pas un hasard que le génie de Calderon sut mettre cette vérité dans la bouche du Roi Basilio :

« la planète la plus puissante
peut bien faire incliner
d'un côté ou d'un autre
notre libre arbitre,
mais ne peut pas le diriger
d'une manière fatale et irrésistible »

Nous trouvons dans l'éthique de Socrate une clé herméneutique pour saisir la spécificité de la différence ontologique du mal (Gómez-Lobo, 1999). Socrate montre que le mécanisme opératif du mal se trouve dans le phénomène de l'injustice. L'injustice se présente donc comme la matérialisation du mal : la façon dont le mal s'exprime tient au fait qu'il est le résultat d'une injustice commise. Jusqu'à présent, l'analyse socratique ne représente pas une grande percée par rapport aux caractérisations du mal fournies par la tradition philosophique. Il est à remarquer toutefois que la doctrine socratique de l'injustice ouvre la porte à une détermination claire du phénomène du mal. Dans ce sens, Socrate souligne le fait que *l'injustice commise nuit, non seulement à celui qui subit le mal, mais aussi à celui qui la perpètre* (Gómez-Lobo, 1999).

Cela étant, Socrate réussit à révéler que le mal a une réalité ontologique effective, qu'il s'agit d'un phénomène factuel qui n'est pas exclusivement attribuable à une prédisposition subjective ni à une inclination conative : le mal existe indépendamment de la coloration subjective choisie pour l'observer. Penchons-nous alors sur la consistance différentielle du phénomène du mal.

La tentative de délimitation du phénomène du mal nous a amenés à reconnaître deux traits capitaux au mal : le phénomène du mal a trait à la volonté, il fait partie du domaine de l'acte délibéré,

mais il n'est pas réductible à la disposition subjective qui est à sa base. La question est dorénavant de déterminer quel est le type d'interaction spécifique entre volonté et disposition subjective dans la matérialisation du mal.

La notion socratique d'injustice se révèle donc être la clé de voûte de la description de l'enchevêtrement de la volonté et de la disposition subjective dans le mal. Ainsi, *le type de coloration subjective au moment de décider de commettre une injustice s'affiche comme la question centrale du problème du mal*. Cela signifie que la question capitale du phénomène du mal se situe *dans l'influence de la disposition subjective sur la volonté au moment du choix concernant la justesse d'une action*.

En quoi consiste donc la disposition subjective qui favorise la matérialisation d'une action injuste ? La réponse à cette question a nécessairement trait à la teneur de la volonté particulière qui est à la base de toute injustice. Mais comment ? Comment est-il possible que l'universalité de la justice (et, par la suite, de l'objectivité de l'injustice) dépende de la particularité d'une volonté contingente ? Dans la réponse à cette question se trouve, selon Heidegger (1977), la clé du problème du mal, car *la volonté infléchit le choix vers le mal en déterminant la justesse de l'acte lorsque la volonté est sciemment autolimitée à une volonté particulière*.

Heidegger (1977) montre, dans la mouvance de Schelling, que le surgissement du mal se trouve dans *la dégradation de la volonté universellement désirable (caractéristique de toute action éthiquement basée) en poussée d'une volonté particulariste*. On associe couramment le mal à la figure du pervers, et nous avons bien raison, car le mal se révèle fondamentalement être un mouvement de perversion. Le mal *per-vertit*, c'est-à-dire qu'il force un renversement des choses, notamment des critères pour déterminer la moralité d'une action. Cela signifie que la volonté maléfique implique toujours une certaine poussée, un certain forçage pour basculer ou pour amener la réalité à un état des choses dont le critère moral d'évaluation correspond, non pas au soubassement de la réalité, mais à un choix particulariste : « Si la volonté en tant que « je veux vouloir » est la liberté de l'existence, la mauvaise volonté est *la conversion contre soi-même* ; elle ne se veut pas en tant que se vouloir soi-même », conclura Jaspers (1986 : ses guillemets et ses italiques), en soulignant que le mal ne pervertit pas seulement la réalité, mais également la volonté qui est à la base de la poussée perverse même.

Notre succincte analyse du phénomène du mal est suffisante pour achever la tâche fondamentale de cette section, à savoir : délimiter le phénomène de la douleur par rapport aux autres formes de malaise (dans ce cas-ci, par rapport au phénomène du mal).

Le premier trait différentiel du mal est donc celui-ci : le mal se révèle être un phénomène qui appartient au domaine de la volonté : « La volonté ne choisit pas entre le bien et le mal ; c'est en choisissant qu'elle devient bonne ou mauvaise », souligne Jaspers. Dans cette optique, le mal et la douleur s'affichent comme des phénomènes radicalement différents (notamment concernant leurs domaines de phénoménalisation). Alors que le mal a nécessairement besoin d'un choix, la douleur n'appartient point à la sphère de la volonté : le déclenchement de l'expérience douloureuse est fait plutôt *en dépit de notre volonté*. Il s'ensuit que le rapport que la douleur établit avec la réalité ne coïncide point avec le type de relation que le phénomène du mal développe avec le monde.

Nous avons dit que le mal implique toujours une certaine poussée dans le but de pervertir la réalité. Cela signifie que le phénomène du mal suppose l'auto-attribution de la capacité de convertir la réalité en quelque chose qui ne correspond pas à sa structure fondamentale. « Le mal est toujours une usurpation volontariste du soubassement », regretta Fichte. Ce n'est donc pas un hasard si la structure intime de la perversion a trait au pouvoir, notamment au délire selon lequel le sujet a la puissance de tordre la réalité selon les inclinations de sa volonté particulière. De ce point de vue, *la matérialisation effective du mal dépend tout à fait de cette croyance*.

Si le mal dépend d'une croyance en la puissance de la volonté particulière pour pervertir le soubassement, le rapport de la douleur à la réalité est bien distinct. Même si on peut affirmer que la douleur fait partie des fonctions passives (Montavont, 1999), la réalité ne pousse pas la douleur. Une situation peut être, certes, contraignante. En ce sens, un certain mouvement, voire le fait de percuter, peut dériver d'une certaine imposition ou contrainte. Néanmoins, *la douleur n'établit pas une relation d'opposition par rapport à la réalité* : la réalité ne pousse pas la douleur et la douleur ne pousse pas la réalité à s'accommoder à ses besoins²⁶.

Malgré certaines tentatives phénoménologiques de rassembler la douleur et le mal (notamment la tentative de concevoir la sensation douloureuse comme l'incarnation du mal dans notre corps (García-Baró, 2006)), le mal et la douleur semblent appartenir à des domaines phénoménologiques différents. Ainsi, le mal a trait à la volonté et à la matérialisation d'une injustice par la perversion de l'acte volontaire, tandis que la douleur se révèle être un phénomène qui se déploie dans le cadre que la passivité lui fournit. De surcroît, toute tentative de rendre analogues la douleur et le mal doit faire face à deux questions très difficiles (et qui côtoient la limite de l'analyse philosophique, soit dit en passant). Premièrement, la tentative d'expliquer « ce qui fait mal » dans la douleur (Sartre, 2010) comme expression ou conséquence du *phénomène du mal* en tant que tel

²⁶ Nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre VI de notre travail, au moment d'envisager les rapports entre douleur et anthropologie.

(García-Baró, 2006), doit rendre compte de pourquoi et comment la sensation désagréable dans la douleur dérive du mal. Outre la naïveté d'une réponse du type : « la sensation douloureuse témoigne d'une perversion de la nature du corps », il reste à expliquer pourquoi le mal « choisirait » de s'incarner comme sensation douloureuse au lieu de le faire comme sensation plaisante (comme c'est plutôt le cas de la perversion).

V. La douleur est-elle l'opposé du plaisir ? Petite révision des thèses de Bergson sur la douleur

L'une des opinions les plus courantes sur la nature de la douleur est l'idée selon laquelle la douleur serait l'opposé du plaisir, plus particulièrement que le plaisir est indissociablement lié à la fin de l'état douloureux : le plaisir serait ainsi l'état qui succède spontanément à la douleur. Dans cette section nous nous consacrerons à la discussion de l'hypothèse selon laquelle la consistance du phénomène de la douleur se trouve dans son contraste avec le plaisir.

Le terme « plaisir » dérive du latin « *placere* » qui veut dire, littéralement, *plat*. Le plaisir se révèle être donc un drôle d'état, un état subjectif en quelque sorte inatteignable. Le fait que l'organisme soit toujours contraint à répondre aux défis de son milieu, ainsi qu'aux défis opératifs de sa propre reproduction interne (Jonas, 2001), implique que la réussite d'un état organique plat devient très improbable. Il en va de même si on cantonne notre analyse au cas des états subjectifs. Le flux de conscience esquisse un rapport de contraste permanent (et nécessaire) entre passé, présent et futur: chaque intention a besoin d'une rétention pour s'accomplir, de la même façon que chaque rétention implique une protention comme référence opérationnelle (Husserl, 2010). Cela signifie que l'opérativité de la conscience subjective a du mal à rester plate, car le cœur de ses opérations se trouve dans le passage d'un état au suivant, dans le contraste incessant entre protention, intention et rétention (Husserl, 2010).

Malgré l'apparente impossibilité du plaisir, Bergson a essayé d'offrir un aperçu du phénomène du plaisir dans ses leçons consacrées aux fondements métaphysiques de la psychologie (Bergson, 1990, 1992).

Bergson (1990) découvre dans la notion aristotélicienne d'acte la référence philosophique fondamentale pour approcher le plaisir (et par la suite la douleur): « Aristote paraît avoir saisi très nettement un des caractères essentiels du plaisir en le ramenant à l'activité libre. Le plaisir, disait-il, est l'activité dans sa fleur, et le philosophe écossais Hamilton, insistant sur ce point, a bien fait comprendre comment un déploiement d'activité entièrement libre est un plaisir, dans certaines limites. La douleur sera alors le résultat d'une contrainte : ce sera comme l'activité réprimée. » (Bergson, 1990 : 54).

Ainsi, l'approche de Bergson du plaisir met donc sur une même ligne le plaisir et la douleur. Étant donné que le plaisir est censé être, selon Bergson (1990), le déroulement de l'acte en tant qu'acte, la douleur est nécessairement une espèce de blocage ou d'empêchement dans le

déroulement de l'activité : « Il doit y avoir un moment précis où la douleur intervient : c'est lorsque la portion intéressée de l'organisme, au lieu d'accueillir l'excitation, la repousse », écrira le philosophe en *Matière et mémoire*.

Mais le rapport entre plaisir et douleur chez Bergson révèle une connexion plus profonde (et aussi problématique) que la simple opposition. À l'instar de toute la psychologie classique (Kuhn, 2009), Bergson suggère un certain enchevêtrement (voire une réversibilité) entre la douleur et le plaisir : « Toute action, ou tout ensemble d'actions, peut être un plaisir ou une douleur selon les circonstances où cette action ou ces actions se produisent. C'est un plaisir que de lire les grandes philosophes lorsqu'on les lit sans autre objet que de les connaître : l'activité que l'on déploie est alors librement déployée. » (Bergson, 1990 : 54).

Il faut bien savoir que le lien entre plaisir et douleur ne s'arrête pas, selon Bergson, à la liberté du déploiement de l'acte, mais il s'agit d'un rapport qui doit être plutôt décrit à partir de la notion *d'enchaînement* : « Platon attribue à Socrate l'invention d'une allégorie : « Le plaisir et la douleur, dit-il, après avoir été longtemps ennemis, ont été condamnés par un Dieu à marcher enchaînés ensemble ; dès que l'un apparaît, l'autre le suit de très près » N'est-ce pas en effet un très grand plaisir déjà que la cessation de la douleur ? C'est même le *summum bonum* des épicuriens. - N'est-ce pas une douleur que la privation ou même souvent la continuation d'un plaisir ? » (Bergson, 1990 : 58, ses guillemets et ses italiques).

Comme Freud, Pradines et toute la psychologie du XIX^{ème} siècle (Luhmann, 1991), Bergson emprunte la métaphore de la machine à vapeur pour rendre compte de la relation entre énergie et information (le passage de la pulsion au concept), ainsi que pour offrir une explication quant à l'enchevêtrement entre douleur et plaisir.

Bergson trouve dans la notion de *tendance* le fil conducteur de sa thèse concernant la relation entre plaisir et douleur : « Il reste, en un mot, ce même état psychologique non plus actuel, mais virtuel, c'est-à-dire la tendance. Il semble donc que la psychologie soit placée dans cette alternative, ou constater le plaisir et la douleur en les déclarant irréductibles, ou les définir par la tendance. » (Bergson, 1992 : 210).

Même si le plaisir et la douleur s'affichent traditionnellement comme des sensations opposées, ce rapport n'empêche pas le fait que, selon Bergson, la tendance puisse avoir un éventail capable d'accueillir plaisir et douleur dans son sein : « Le plaisir deviendra une inclination satisfaite, la douleur une inclination contrariée », affirmera le philosophe.

Ainsi, la question est alors de savoir ce que Bergson entend par « tendance » et comment la tendance explique l'opérativité de la douleur et du plaisir (ainsi que le rapport entre eux). Le philosophe français offre une réponse directe à cette question : « Mais que faut-il entendre par tendance ? On se représentera la conscience comme rayonnant dans les directions déterminées; ces directions seront marquées par les inclinations; alors, la diversité des plaisirs et des douleurs s'expliquera par la diversité des inclinations naturelles satisfaites ou contrariées (...) une certaine quantité d'énergie propre à chaque activité de la conscience, une certaine somme de satisfaction nécessaire et suffisante à chaque inclination. Tant que cette somme n'est pas atteinte, nous éprouvons la douleur du besoin ; et lorsqu'elle est dépassée, nous éprouvons la douleur de la fatigue ou du dégoût. Le plaisir caractériserait une dépense normale d'activité. Ainsi, en partant de la tendance, en l'acceptant comme donnée primitive de la conscience, on aboutira à définir le plaisir comme un état provoqué par la satisfaction d'une tendance soit naturelle soit acquise, lorsque cette satisfaction est exactement proportionnée à cette tendance. La douleur sera l'effet de cette tendance satisfaite en dehors de cette proportion, ou contrariée. » (Bergson, 1992 : 210-211).

Nous apercevons donc comment l'analyse de Bergson aboutit à la conclusion suivante : la tentative de délimiter le champ de la douleur en l'opposant au plaisir nous amène, ironiquement, à une découverte plutôt contre-intuitive : la douleur et le plaisir trouvent leur noyau commun dans l'éperon que la tendance leur fournit. Dans ce sens, ces remarques servent à montrer à quel point l'approche bergsonienne des phénomènes de la douleur et du plaisir a été influencée par les éléments mécanicistes typiques de la psychologie du XIX^{ème} siècle. C'est pourquoi la grande différence entre deux phénomènes tellement distincts (douleur et plaisir) se situe, chez Bergson, au niveau de la performativité : la douleur serait une inclination inachevée, tandis que le plaisir une inclination aboutie.

Hormis le fait que l'analyse bergsonienne ne considère pas les nuances phénoménologiques de la donation de la douleur et du plaisir comme critère pour offrir une distinction claire entre eux (la douleur se donne comme contraste et le plaisir non), sa tentative de cantonner le champ de la douleur au concept de tendance se révèle être peu opérative pour déterminer le champ phénoménal de la douleur. Dans ce sens, la discussion se redirige plutôt vers le statut de la notion de tendance, sa manifestation sous la forme d'inclination et sa concrétisation sous la forme de douleur ou de plaisir²⁷.

²⁷ Le problème de l'approche bergsonienne ne s'arrête nullement dans le déplacement de la discussion du champ de la douleur. En ce sens, elle doit faire face aussi à une difficulté analytique majeure, à savoir : offrir une explication sur les différentes formes que la tendance peut adopter et, ce faisant, rendre compte du fait que chaque manifestation concrète

Les remarques précédentes servent à montrer que les limites de la tentative bergsonienne n'ont pas seulement trait à la problématique relocalisation du champ phénoménal de la douleur, mais elle a aussi comme conséquence un concept de douleur équivoque. Le pari bergsonien de s'approcher de la douleur à partir de la notion de tendance implique que la cause active pour le déclenchement de la douleur se trouve dans une certaine inclination spontanée du corps humain (« On pourrait donc dire que la douleur physique est comme un appel de la nature à la liberté », écrit Bergson). Il s'ensuit que la possibilité même de la douleur est subordonnée, chez Bergson, à telle inclination (ce qui estompe d'un point de vue théorique le rôle que la rencontre du corps avec le monde joue dans le déclenchement de la douleur).

(peur, angoisse, douleur, plaisir, etc.) reste une tendance identique (malgré les évidentes différences phénoménologiques et pratiques).

VI. La douleur n'est pas souffrance

Le défi de délimiter le champ spécifique dans lequel la douleur se déploie phénoménalement doit, nécessairement, faire face au problème de distinction rigoureuse entre le phénomène de la douleur et celui de la souffrance.

Paul Ricœur (1992) a essayé d'établir une distinction rigoureuse entre douleur et souffrance dans sa conférence nommée « La souffrance n'est pas douleur ».

Ricœur (1992) entame son analyse en soulignant la différence de nature phénoménologique entre la douleur et 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 questionnement » (Ricœur, 1992 : 1).

Ainsi, la consistance de la souffrance a donc trait, selon Ricœur, au questionnement, à la quête de sens, à une certaine ouverture au langage. Ce trait différentiel de la souffrance amène Ricœur à penser que la réalité de la souffrance détient une condition encore plus profonde, que sa portée va jusqu'à toucher les domaines anthropologiques à la base de la passivité même : « je propose de répartir les phénomènes du souffrir, les signes du souffrir, sur deux axes, qui s'avéreront plus loin être orthogonaux. Le premier 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 » (Ricœur, 1992 : 1).

La phénoménalisation de la souffrance se borne donc, selon Ricœur, au changement du rapport à soi-même, notamment comme conséquence de la diminution de la capacité subjective de la puissance d'agir. C'est justement ce changement sous la forme de perte subjective qui explique le troisième trait différentiel de la souffrance selon Ricœur. Dans ce sens, l'estompement de la capacité subjective d'agir éveille évidemment la quête du sens, la question du pourquoi : « On pourrait parler d'un troisième axe, transversal en quelque sorte, où la souffrance s'avère distendue entre la stupeur muette et l'interrogation la plus véhémement : pourquoi ? Pourquoi moi ? Pourquoi mon enfant ? » (Ricœur, 1992 :2).

Il semble d'abord que le monde suspend dans la souffrance sa capacité constituante pour celui qui souffre: « 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 » (Ricœur, 1992 : 2).

Bien qu'il s'agisse d'un essai tout à fait extraordinaire, la distinction que Ricœur propose pour différencier douleur et souffrance n'est pas exhaustive : « 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. » (Ricœur, 1992 : 2). De ce point de vue, Ricœur (1992) conçoit la douleur à partir de la notion de « pâtir limite ». Cela signifie que la douleur est censée se centrer, d'un point de vue phénoménologique, sur la localisation sensitive d'une partie du corps et sur l'ambiguïté sémantique qu'elle affiche.

Il est à remarquer toutefois que la douleur ne se donne pas exclusivement comme un pâtir limite, car la douleur a aussi une manifestation positive et diffuse : la douleur du sport, la douleur du frottement sexuel, la douleur d'étirements pour empêcher et restituer les contractures de l'athlète; ce sont des douleurs qu'on ne peut pas concevoir comme des cas de « pâtir limite », étant donné que la limite n'est pas encore présente, et que la localisation sensitive n'arrive pas à son degré maximal (même si elle reste douloureuse).

Il en va de même avec le concept ricœurien de souffrance. Il est juste de dire que le phénomène de la souffrance se donne comme une perte de la capacité subjective à agir (Freud parlait déjà de la « réduction du Moi » dans le deuil). Il faut souligner néanmoins que le phénomène de la souffrance n'a pas seulement trait au domaine de la volonté, mais qu'elle s'exprime tout d'abord dans la sphère de la conscience : « la souffrance n'était pas seulement une *donnée* réfractaire à la synthèse, mais la *façon* dont le refus, opposé au rassemblement de données en ensemble sensé, s'y oppose ; à la fois ce qui dérange l'ordre et ce dérangement même. Non seulement conscience d'un rejet ou symptôme de rejet, mais ce rejet même : conscience à rebours, « opérant » non comme « prise », mais comme révolusion (...) la *façon* dont, dans une conscience, l'insupportable précisément ne se supporte pas, la façon de ne-pas-se-supporter, laquelle, paradoxalement, est-elle-même une sensation ou une donnée », écrira Levinas (1991 : 100, ses guillemets et ses italiques).

En ce sens, le refoulement comme trait phénoménologique de la conscience souffrante nous amène au noyau de la phénoménalisation de la souffrance.

« L’instant de souffrance a ceci de propre qu’il est saturé de lui-même », défend Georges Charbonneau. Si la conscience souffrante se donne sous la forme d’un refoulement par saturation, d’un blocage par réplétion, cela signifie que la question de la souffrance doit être abordée à partir de l’idée de temporalité (vu que l’opérativité de la conscience se trouve dans le flux de vécus, flux qui se voit interrompu dans la souffrance). Il faut s’entendre : *dans la souffrance le temps cesse de se donner en tant que flux pour apparaître sous la forme de résistance*. En ce sens, le poids du passé devient une limite pour l’aperception du passage du temps pour le sujet qui souffre (Theunissen, 2013). C’est pourquoi l’une des stratégies thérapeutiques les plus efficaces pour traiter la souffrance consiste précisément en une intensification thématique du vécu souffrant : l’analyse de l’état souffrant vise justement l’éveil de la capacité d’agir *à partir de la souffrance même en tant qu’état subjectif* (Theunissen, 2013).

Les remarques précédentes servent à ratifier que la différence entre la douleur et la souffrance, ainsi que leurs rapports, restent opaques. Nous devons donc chercher un chemin pour préciser clairement la distinction entre la douleur et la souffrance. Peut-être que porter notre regard sur la notion de temporalité peut nous aider à trouver un critère net pour trancher la différence entre le phénomène de la douleur et le vécu de la souffrance.

Le philosophe français Jérôme Porée (1997) a montré que la souffrance apparaît comme un état existentiel dans lequel notre expérience quotidienne est bouleversée à cause d’une « *altération du sens de la temporalité* » (Porée, 1997 : 103). En quoi consiste cette altération du sens de la temporalité ?

Selon Porée la souffrance a quatre caractéristiques essentielles :

1. La déchronologisation du temps. Dans la souffrance, le temps perd sa durée, et la différence entre chaque instant devient alors imperceptible : « Dans la souffrance, la durée la plus courte est identique à la durée la plus longue », affirma Porée (1997 : 116).

2. La réduction du présent à l’instant et le remplacement de l’évidence du monde par l’évidence absolue de la souffrance. Si pour la conscience non souffrante le présent est condamné à disparaître (car chaque instant existe grâce à une succession), la souffrance convertit l’instant présent en *présent absolu*. Ainsi, pour celui qui souffre, l’évidence du monde est remplacée par l’évidence absolue de la souffrance.

3. L'effondrement du projet subjectif. La souffrance suppose un bouleversement du jeu passif des rétentions et des protentions qui garantissent le déroulement du temps en tant que vécu. La souffrance n'affecte pas simplement l'expérience du temps, elle : « suspend l'ouverture même du temps » (Porée, 1997 : 120). Pour cette raison : « Souffrir, c'est, toujours, souffrir sans fin. » (Porée, 1997 : 121).

4. L'éclatement du récit et la disjonction du temps. L'altération du sens du temps dans la souffrance dérive dans un isolement subjectif où le temps subjectif s'écarte du temps du monde. Cette disjonction du temps subjectif et objectif a comme conséquence la suspension de la puissance unificatrice du récit. C'est pourquoi le souffrant sent que son récit n'a pas d'effets et que le monde n'est pas capable de comprendre le sens du discours souffrant.

L'expression que Porée (1997 : 117) utilise pour synthétiser sa thèse sur la souffrance est celle-ci : l'état de souffrance « suspend la négativité du temps ». Dans ce sens, la marque phénoménologique de la souffrance en tant qu'état existentiel est la perte de l'épreuve de l'instant : lorsqu'on cesse d'apercevoir la différence entre un instant et le suivant, on dit au revoir à la négativité du temps, l'endurance de notre devenir subjectif s'évanouit. Ceci peut être le motif de l'allure d'indifférence de la corporéité souffrante. Mais le motif le plus important, nous l'avons déjà trouvé concernant la structure temporelle du phénomène de la souffrance : c'est justement le rapport avec le temps qui va nous permettre d'arriver à une distinction rigoureuse entre la douleur et la souffrance.

Nous devons encore en appeler à la formule que Porée a proposée pour décrire phénoménologiquement la souffrance, à savoir : la « suspension de la négativité du temps ». Nous allons montrer que la douleur déclenche une accélération du temps intropathique où, pour le dire autrement d'après Porée, la douleur en tant que phénomène *intensifie la négativité du temps*. Si dans la souffrance chaque instant dure une éternité, dans la douleur chaque instant s'estompe dans la fugacité. En langage phénoménologique nous disons que dans l'état de souffrance la protention empiète totalement sur la teneur du vécu temporel, tandis que dans la douleur le contenu du flux de vécus devient pur remplissement.

Ainsi, au terme de ces analyses, nous arrivons à la conclusion la plus inattendue : la douleur et la souffrance sont plutôt des phénomènes contraires que des phénomènes analogues. L'origine étymologique de chaque mot ratifie cette dialectique. Le vocable « souffrance » vient de deux mots latins : le préfixe « sub » qui signifie « en dessous » et le verbe « ferre », qui signifie « porter ». Le terme implique donc l'image d'une résistance, de quelque chose qui supporte tout ce qui se trouve

dessus. La souffrance a de ce fait besoin d'une sorte d'engagement subjectif (conscient ou pas, peu importe), tandis que le terme douleur dérive du latin *dolare*, qui signifie « être frappé ». Cela signifie que la douleur, à la différence de la souffrance, se déclenche d'une façon tout à fait involontaire et imprévue.

Il semble d'abord que le parcours pour trouver une distinction patente entre la douleur et la souffrance aboutit à des conclusions contre-intuitives ; comme si la douleur et la souffrance n'avaient aucun rapport entre elles. Il faut bien savoir néanmoins que, de temps en temps, on trouve les liaisons les plus profondes dans les oppositions les plus nettes. Si dans la douleur il y a une accélération du temps intropathique, l'intensification de la négativité du temps peut atteindre un tel degré qu'on n'est plus capable d'éprouver sa durée. De ce point de vue, l'état existentiel qu'est la souffrance dérive de la douleur lorsqu'un mouvement bloqué se normalise, quand le mouvement de la douleur devient une inertie, quand la conscience non souffrante s'identifie avec la souffrance comme stratégie pour faire face à la douleur qui ne cesse jamais. Ceci est le cas dans la douleur chronique, une sorte de douleur dans laquelle – comme dans la souffrance – chaque instant dure une éternité²⁸.

²⁸ Nous approfondirons sur ce problème dans le chapitre V de notre travail.

VII. Aspects différentiels de la phénoménalisation de la douleur comme fil conducteur pour la détermination de son domaine spécifique et pour sa description phénoménologique.

La tâche analytique que nous avons amorcée dans les chapitres II et III de ce travail n'a eu, à l'heure actuelle, qu'une fonction négative. Dans ce sens, l'aperçu des approches phénoménologiques fondamentales de la douleur (chapitre II), et la révision des concepts classiquement associés au champ phénoménal de l'expérience douloureuse (chapitre III) se sont révélés être insuffisants en tant qu'outils théoriques dans la tentative de description fondamentale du phénomène de la douleur.

Cela étant, nous essayerons dorénavant d'exposer les éléments nécessaires à une description intégrale de la douleur. La stratégie à suivre consiste à montrer les *aspects différentiels à travers lesquels la douleur phénoménalise*²⁹. Cet exercice nous permettra de circonscrire le champ phénoménal caractéristique de la douleur, ainsi que de trouver le concept clé pour entamer une saisie phénoménologique du vécu douloureux.

En tant que tentative de retour au noyau de l'expérience (Husserl, 1950), la phénoménologie est toujours attentive au péché épistémologique de l'attribution intellectualiste : le défi d'une description philosophique fondamentale doit, justement, échapper à la tentation de la commodité philosophique d'assumer une linéarité entre concept et réalité. Là se trouve, en effet, le cœur de la critique phénoménologique du positivisme (ainsi qu'à la prétention totalisante de la méthode empiriste (Merleau-Ponty, 2001)).

Il est à remarquer cependant que la phénoménologie n'a pas toujours été aussi attentive au problème de l'attribution des concepts phénoménologiques au phénomène. Malgré la grandeur philosophique du projet phénoménologique, elle est tombée assez souvent dans le problème épistémologique qu'elle cherchait à surpasser. Dans notre contexte, cet obstacle s'exprime dans la tentation de décrire la douleur à partir de la notion heideggérienne de disposition (Heidegger, 1985 : §30-§40).

Dans sa description de la relation sujet-monde, Heidegger (1985) souligne le fait que le rapport humain au monde n'est jamais « pur », « neutre » ou « vide » ; mais il est toujours coloré

²⁹ Il s'agit, bien entendu, d'une description provisoire, qui sera nuancée, enrichie et aboutie dans le chapitre V de notre travail. Cette décision est correspondante à l'approche philosophique de ce travail : le phénoménologique s'affiche comme une méthode philosophique qui avance « pas à pas ».

par une certaine disposition existentielle (notamment sous la forme d'humeur (*Stimmung*)) envers le monde. Ainsi, l'angoisse et la sérénité sont le témoignage d'un rapport authentique au monde, tandis que la peur symbolise, selon Heidegger, une disposition inauthentique au monde.

Même si le concept heideggérien de disposition existentielle semble être un outil théorique très séduisant pour tenter de décrire phénoménologiquement la douleur, il ne faut néanmoins pas perdre de vue que : « À concevoir *la douleur comme disposition*, nous sommes déjà dans la souffrance, avec la tentation de la rendre égale à de l'humeur. Son éventuelle qualité de disposition lui fait perdre son rapport spécifique à la sensation dont elle est issue. » (Charbonneau, 2003 :18, ses italiques).

Il s'ensuit de cette prévention méthodologique que le premier volet différentiel de la phénoménalisation de la douleur est le fait qu'elle se révèle être *un état : la douleur s'affiche comme un phénomène passager et occasionnel*. Dans ce sens, il faut renoncer à l'idée de concevoir la douleur comme une sorte de disposition existentielle, en tant qu'humeur subjective ou comme une espèce de détermination anthropologique. Les approches anthropologiques (Le Breton, 1995, 2010) et psychologues (Geniusas, 2013) de la douleur ont succombé à la tentation de décrire la douleur soit à partir de l'immanence d'un sentimentalisme subjectiviste, soit à partir d'un naturalisme psychologue de la perception. Mais, en fait, il n'existe pas de douleur qui soit soit absolue, soit immanente, soit permanente : lorsque la douleur embrasse tout, la douleur cache tout. Il faut bien savoir que la douleur n'a pas le même statut que la sérénité ou l'angoisse chez Heidegger (1966) ni que la corruptibilité du corps (Stein, 2005). La douleur est *un état* et, comme tout état, il s'agit alors *d'un phénomène de type fondamentalement temporaire*.

Mais s'il en est ainsi, la douleur doit néanmoins se déclencher à partir *d'un état non douloureux* : la douleur ne pourrait pas être saisie si elle était une condition anthropologique ou une disposition subjective, car il manquerait le contraste nécessaire pour la distinguer et pour la désigner en tant que douleur. La génialité philosophique de Max Scheler (1955) a su désigner parfaitement l'état non douloureux qui précède le déclenchement de la douleur

L'état non douloureux coïncide avec le concept schelerien de « *sentiment-vital* », puisqu'il décrit parfaitement la situation esthésiologique et l'unité phénoménologique du corps non douloureux. Le sentiment-vital est le résultat de l'unité non synthétique atteinte entre conscience et corps vécu, et elle s'exprime via la stabilisation d'une esthésiologie subjective indubitable, mais diffuse et non localisée (Scheler, 1955). Dans le sentiment-vital, la conscience reste de ce fait non

problématique : il s'agit d'une conscience positionnelle qui vise l'horizon (donc son attention est dirigée vers le monde extérieur).

Il est à noter toutefois que la découverte de Scheler (1955) du sentiment-vital en tant qu'état motivationnel typique du corps propre nous amène, en même temps, à la rencontre de l'outil conceptuel le plus approprié pour la description phénoménologique de la douleur : la notion de contraste.

Edmund Husserl (1998: §29) a nommé « contraste » le mécanisme intentionnel qui permet la saisie des affections douloureuses. Tandis que les formes de synthèses passives qui respectent le processus de succession dans le flux temporel (impression, sensation) sont saisies grâce à l'outil de l'association pour homogénéité (Husserl, 1998 : §28); *la douleur est exclusivement saisissable grâce au contraste*. La douleur acquiert sa spécificité seulement *grâce au contraste avec l'état précédent*. Dans ce sens, la possibilité effective d'éprouver la douleur suppose *le contraste dynamique des instants douloureux, normaux et de soulagement*. : « le contraste –expression que nous n'utilisons pas seulement pour les cas extrêmes (...) est ici une fusion à distance, puisque des data détachés pour soi s'unifient de manière discontinue » (Husserl, 1998 : 208-209).

Un deuxième coup d'œil sur l'idée husserlienne de contraste nous révèle néanmoins un volet encore plus profond (et capital) de la phénoménalisation de la douleur. Le concept de contraste ne se limite pas à son utilité méthodologique pour entamer une description du vécu douloureux, mais *il doit également sa pertinence méthodologique au fait que la douleur phénoménalise partiellement grâce au phénomène du contraste*. Ainsi, la notion husserlienne de contraste s'avère être un outil descriptif adéquat, car *le contraste décelé par l'analyse externe dans le vécu douloureux est plutôt une conséquence du contraste au sein de l'expérience douloureuse même*.

La phénoménalisation de la douleur se révèle être essentiellement *dynamique*. De ce point de vue, elle a besoin pour son déroulement, non seulement du contraste entre la douleur et le sentiment-vital (un contraste plutôt *aperceptif*), mais également *du contraste entre chaque instant douloureux-partiel et l'état douloureux à venir* (contraste d'enchaînement), ainsi *qu'entre chaque instant douloureux-partiel et les tentatives organiques du soulagement* (contraste de contradiction).

Les remarques précédentes dévoilent le fait que la saisie synthétique des données hylétiques détachées fournie par le contraste *n'est qu'une conséquence de la condition auto-constituante du contraste comme forme fondamentale de phénoménalisation de la douleur* : « Ce qui y est déjà détaché de présent en présent et se constitue au cours des présents comme une unité d'identité qui dure, est temporellement

enchaîné; cela veut dire : les relations temporelles³⁰ sont auto-constituantes dès le début et selon un enchaînement nécessaire et essentiel » (Husserl, 1998 : 205).

Il existe, certes, un certain dérèglement au sein du vécu douloureux. Cette remarque est néanmoins insuffisante pour en conclure à un manque d'intégralité à la base de la phénoménalisation de la douleur. Une telle conclusion ne serait qu'une erreur de perspective : *le contraste aperceptif au sein du vécu douloureux renvoie au sentiment-vital pré-douloureux, tandis que ce dernier a besoin de l'opérativité in actu exercito du contraste d'enchaînement avec la douleur aperçue (de la même façon que le contraste de contradiction suppose l'enchaînement et l'aperception).*

Ainsi, la possibilité effective d'éprouver la douleur suppose *le contraste dynamique et poly-référentiel entre les instants douloureux, indifférenciés et de soulagement*. Cela est dû au fait que la douleur phénoménalise *à partir d'un système de renvois, auto-renvois, références, rétro-références et proto-références des contrastes aperceptifs, d'enchaînement et de contradiction*. Il faut s'entendre : la saisie philosophique par contraste du phénomène de la douleur est rendue possible grâce à la structure interne du vécu de la douleur (et non l'inverse).

Il est à souligner toutefois que la phénoménalisation de la douleur comme conséquence du contraste n'octroie pas seulement à la douleur son mécanisme de constitution phénoménal, mais il rend aussi compte de la façon dont la douleur se poursuit en tant qu'état motivationnel.

L'opérativité des renvois, ainsi que de proto-références et de rétro-références dans le processus de constitution de la douleur (le contraste), implique que chaque contraste établit un certain rapport aux renvois à venir (ainsi qu'à la référence précédente). Il s'ensuit que le contraste comme forme de constitution de la douleur permet également de comprendre l'un des volets fondamentaux de phénoménalisation de la douleur, à savoir : l'enchaînement.

En ce sens, le fait que chaque contraste ait trait à chaque renvoi partiel (ainsi qu'à l'ensemble des renvois et des références), implique que le vécu de la douleur atteigne une certaine articulation qui rend différentiel pour le sujet le vécu douloureux en question. L'enchaînement comme trait différentiel de la phénoménalisation de la douleur montre la capacité *de traverser diverses couches phénoménologiques dans son déroulement en tant que vécu* (peau, corps, chair, moi).

³⁰ Il ne faut pas mettre de côté ici le fait que Husserl s'approche de la douleur (et des affections en général) en tant que variété spécifique de la modalité dont *la temporalité est éprouvée par l'Ego* (Husserl, 1998). Husserl désigne cette modalité « Constitution passive » (Landgrebe, 2004). C'est pourquoi nous pouvons considérer comme analogues, dans ce contexte, la vision husserlienne des relations temporelles et sa vision du phénomène de la douleur.

Il faut bien savoir que cet enchaînement n'est qu'une simple succession des états motivationnels. Hormis le fait que l'enchaînement dans la phénoménalisation de la douleur montre la capacité de se perpétuer à travers différentes régions phénoménologiques, l'enchaînement adopte une forme bien déterminée. Dans ce sens, la langue française a un mot parfait pour décrire la spécificité de la phénoménalisation de l'enchaînement au sein du phénomène de la douleur : l'*élancement*. L'enchaînement se lance en élançant. Cela veut dire que chaque lancée se lance pour s'enlancer et, ce faisant, la lancée lance la lancée qui rend possible l'élancement. Là se situe, en fait, la raison de la *contraction du corps dans la douleur* : dans la phénoménalisation de la douleur, le corps se concentre sur l'élancement et cette concentration a comme résultat *la réaction*. C'est pourquoi, dans la douleur, le corps cherche à revenir à un état pré-douloureux grâce à l'utilisation de ce qui est en jeu (son propre corps propre).

Il est à noter néanmoins que la lancée de l'élancement comme forme fondamentale de phénoménalisation de la douleur nous permet, en même temps, de reconsidérer la spécificité des rapports du vécu douloureux à l'espace et à la matière.

L'élancement en tant que trait fondamental de la phénoménalisation de la douleur pourrait être considéré, certes, comme une percée explicative de l'un des derniers volets fondamentaux de la phénoménalisation de la douleur, à savoir : la *localisation* (Buytendijk, 1965).

Buytendijk (1965) conçoit la douleur comme une menace non destructive de l'ego. Contrairement au reste des sensations désagréables, la spécificité de la menace dans le phénomène de la douleur est celle de la localisation : c'est grâce à la partie endolorie du corps que je réussis à devenir conscient de la menace subjective que la douleur représente (Buytendijk, 1965). Cela étant, nous devons soulever la question du sens précis du terme *localisation* dans notre contexte.

Le terme « localisation » nous invite à penser, nécessairement, à un endroit physiquement placé, à un point déterminé dans un système de coordonnées spatiales. Dans le cadre de notre discussion, la thèse de Buytendijk (1965) vise la localisation du malaise dans une partie précise du corps. Il s'ensuit que, selon Buytendijk (1965), la spécificité de la phénoménalisation douloureuse demeure dans la limitation de la sensation de malaise à une zone déterminée du corps.

Bien que cette localisation permette de désigner clairement (quoiqu'à grands traits), la partie ou la sensation désagréable associée au vécu douloureux, la douleur ne phénoménalise point sous la forme d'un point géométriquement tracé. Dans ce sens, l'élancement comme forme caractéristique de phénoménalisation de la douleur inaugure un rapport, non pas seulement spatial, *mais aussi volumétrique et de profondeur à la partie endolorie*. C'est pourquoi la référence à la localisation

de la douleur n'est jamais très rigoureuse (elle adopte plutôt la forme « J'ai mal à cette zone »). Là se trouve aussi la raison pour laquelle il est impossible de définir où se termine exactement la partie endolorie : toute tentative de délimitation rigoureuse –mathématique– de la question de la localisation de la douleur, tombe sur le problème de la dissipation phénoménologique et de l'opacité de l'expérience douloureuse.

La description des formes fondamentales de phénoménalisation de la douleur nous amène à la découverte du seul domaine dans lequel le déroulement de la douleur devient possible. Et le seul domaine possible pour le déroulement du vécu douloureux –ce que Jan Patočka (1995d) appelait « champ phénoménal »– est le corps vécu. Il faut s'entendre : *il n'existe pas de douleur hors du corps vécu*. Il faut bien savoir que cette impossibilité n'est pas seulement due à l'incapacité de ressentir le contraste caractéristique du vécu de la douleur hors de la corporéité, mais aussi parce que *la manière spécifique dont la douleur phénoménalise a forcément besoin du champ phénoménal que le corps vécu lui fournit*. Dans ce sens, l'enchaînement, l'élançement et la spécificité de la localisation douloureuse deviennent possibles seulement dans un cadre où les rapports de spatialité volumétrique et de profondeur, ainsi que la pluralité des couches phénoménologiques et l'endurance existent et opèrent. La phénoménologie a nommé ce cadre *corps vécu* (Henry, 2000 ; Husserl, 2004 ; Merleau-Ponty, 2001).

Grâce à la description des traits capitaux de la phénoménalisation de la douleur, nous avons pu déterminer son champ phénoménal, à savoir : le corps vécu. De ce point de vue, le corps vécu se révèle être le champ phénoménal pour le déclenchement, ainsi que pour le déroulement du vécu douloureux. Néanmoins, notre tâche n'est pas terminée. Il nous reste encore un défi d'ordre méthodologique avant d'entamer notre description phénoménologique du vécu de la douleur : il faut soulever la question du concept guide pertinent pour approcher la douleur.

Nous avons vu dans le chapitre II de ce travail que les concepts choisis par la tradition phénoménologique pour s'approcher de la douleur (« perception », « vécu pur », etc.) s'étaient révélés être insuffisants pour appréhender la douleur. Mais le défi n'est pas seulement d'ordre méthodologique : le concept précis pour aborder la douleur doit être une conséquence de la phénoménalisation de la douleur même. Un deuxième coup d'œil à la structure interne du vécu de la douleur peut nous aider à surpasser ce défi.

Nous avons vu ci-dessus que la douleur rassemble en son sein des traits bien différents, quasiment contradictoires. D'un côté, la douleur se distingue par un certain dérèglement : les multiples formes de contraste et la dispersion des données hylétiques qu'on trouve à sa base font

penser que la douleur peut être un type de vécu impossible à schématiser. Toutefois, d'un autre côté, c'est justement ce dérèglement qui est enchaîné. Cet enchaînement acquiert une certaine articulation au point qu'il parvient à traverser plusieurs couches phénoménologiques (très différentes les unes des autres, soit dit en passant) et, finalement, à se stabiliser sous la forme d'élancement. L'enchaînement du dérèglement, sa capacité de traverser diverses couches phénoménologiques, et le fait qu'il dévoile des dimensions du corps qui restent normalement implicites, nous font penser que *la douleur doit être abordée à partir de la notion d'expérience*. Cela sera notre tâche dans la section suivante.

Chapitre IV

La douleur est une expérience

I. Éléments théoriques pour une description provisoire de l'idée d'expérience

Notre tentative de détermination du domaine spécifique de la douleur, ainsi que la première énumération partielle dans le chapitre précédent de ses traits caractéristiques en tant que phénomène, a eu comme résultat l'explicitation de la nécessité de compter sur un nouveau concept clé pour envisager une description essentielle du phénomène de la douleur.

Il semble d'abord que les concepts traditionnellement choisis par la phénoménologie pour entamer une saisie philosophique de la douleur se sont révélés être indigents d'un point de vue théorique, car ils ne parviennent pas à saisir la totalité de l'expérience douloureuse. En ce sens, notre aperçu initial de la spécificité du vécu douloureux souligne le fait que le concept le plus adéquat pour aborder phénoménologiquement la douleur est le concept d'expérience : *les traits fondamentaux de la douleur révèlent le fait qu'elle est une expérience.*

Il est à remarquer, toutefois, que pour comprendre dans quel sens la douleur se révèle être une expérience, il faut d'abord avoir un panorama théorique de la notion d'expérience. De ce point de vue, un panorama du concept philosophique d'expérience nous permettra d'apercevoir les changements expérientiels que le phénomène de la douleur introduit.

À proprement parler, la notion d'expérience est un concept qui fait partie de l'apanage de la pensée moderne. Même si l'éthique aristotélicienne nous procure un traitement déterminant de l'idée d'expérience (notamment dans les analyses consacrées à la notion d'acte et à l'idée de *proairesis*), la philosophie a dû attendre Kant pour assister à une approche systématique du concept d'expérience.

La question était, pour Kant, de savoir dans quel sens la connaissance pouvait postuler (ou pas) l'existence de jugements arborant une validité universelle *au-delà du domaine de la propre pensée* (ce qui avait été déjà démontré par Descartes). Il s'agit dorénavant de débattre quant à la possibilité

d'une connaissance objective des phénomènes mondains ou, comme Kant l'appelait, « transcendante » (Cassirer, 1948).

Kant souligne le fait que la pré-condition de toute connaissance transcendante se trouve dans l'expérience (Heidegger, 1981). Mais, qu'est-ce que le terme « expérience » signifie chez Kant? Kant conçoit l'expérience comme *l'apparence objectale que le temps et l'espace nous fournissent* (Cassirer, 1948). C'est exclusivement grâce aux intuitions pures du temps et de l'espace que l'expérience devient possible, car tout phénomène a comme condition de son déroulement le cadre que le temps et l'espace lui accordent (Ortega y Gasset, 1966a).

Ce qu'il faut thésauriser dans le contexte de notre recherche c'est l'idée kantienne selon laquelle le temps et l'espace rendent possible l'expérience en tant que telle. Malgré la mise au point kantienne des conditions de l'expérience, Kant n'a pas offert de description des formes essentielles que l'expérience adopte (son intérêt analytique visait la possibilité des jugements scientifiques de type universel; problème que Kant résout, soit dit en passant, avec sa doctrine du schématisme transcendantal (Heidegger, 1981)). En ce sens, la tâche d'une description essentielle des formes que l'expérience adopte réside dans le cœur du projet philosophique d'Edmund Husserl.

Il faut bien savoir que le cadre fourni par le temps et l'espace rend possible, non seulement l'expérience d'un point de vue formel, mais aussi l'expérience dans le sens matériel. La voie d'entrée husserlienne pour aborder l'expérience, c'est l'idée de perception. Nous avons souligné ci-dessus que la stratégie analytique de Husserl (1950: §24) tient au fait qu'il subordonne la description phénoménologique de l'expérience à la manifestation que l'expérience adopte sous la modalité de perception. Ce choix n'est point un hasard. L'expérience perceptive révèle un aspect unique de l'expérience en tant que telle, à savoir : le fait que chaque vécu perceptif implique l'ouverture d'un horizon pour le déploiement de nouvelles formes de perception (Romano, 2010).

La doctrine husserlienne de l'intuition catégoriale développée dans la *Sixième Recherche Logique* illustre parfaitement ce point. Même si nous étions naturellement tentés de penser que l'expérience perceptive finit nécessairement avec la visée de l'objet concret, par exemple, avec le vécu « je vois l'encrier » (Husserl, 2009: §40), Husserl souligne le fait que la perception même génère sans cesse un champ phénoménal pour le déroulement de l'expérience. C'est pour cela que la perception concrète peut être considérée comme la condition de possibilité d'une nouvelle forme de perception (et, par la suite, d'une nouvelle forme d'expérience). Étant donné que j'aperçois l'encrier, il devient possible de « percevoir que l'encrier est en bronze » (Husserl, 2009 : §45). Cette nouvelle variante de la perception ouvre la porte à une intuition, non plus de type eidétique-

individuelle, mais plutôt une intuition quant à la structure catégoriale que la spécificité matérielle accorde à l'encrier (la particularité que le bronze lui octroie) (Husserl, 2009 : §47).

Ce qu'il faut conserver de cette ligne de raisonnement dans le contexte de notre recherche, c'est la découverte husserlienne selon laquelle *la perception ouvre la porte à une nouvelle perception*. Cela signifie que *l'opération perceptive en général se donne comme l'ouverture d'un horizon infini pour le déroulement de l'expérience* (Romano, 2010). Chaque vécu perceptif implique une perception déjà accomplie, ainsi que chaque vécu perceptif suppose l'existence d'un horizon pour le remplissement à venir (Husserl, 2011).

Il est à noter néanmoins que nous ne sommes pas encore parvenus, tant s'en faut, à la contribution la plus intéressante de l'analyse husserlienne de l'expérience. Nous avons déjà montré quelle est la portée de l'approche husserlienne de l'expérience perceptive concernant sa direction hétéro-référentielle (horizon pour le déploiement et le remplissement de nouveaux vécus). Dans ce sens, si nous dirigeons notre attention vers le côté autoréférentiel de l'analyse husserlienne, nous découvrirons un deuxième aspect fondamental de l'expérience.

La doctrine husserlienne de la passivité que nous trouvons, par exemple, dans ses analyses consacrées à la mémoire dans les *Manuscripts de Bernau* (Husserl, 2010), rend compte d'un trait essentiel de l'expérience.

Si la vie consciente se déroule, chez Husserl (1950), grâce au flux de vécus intentionnels qui adoptent la forme de synthèses perceptives actives, comment se déroule donc la vie passive ? Nous réalisons que cette question a obligé Husserl à étendre sa méthode aux domaines inconnus de la tradition philosophique rationaliste : l'analyse de la vie subjective ne se limite donc pas à la sphère de la connaissance, mais elle doit aborder aussi des terrains qu'on ne peut décrire en tant que pure association synthétique. L'affection, le désir, l'impression, le sommeil et la mémoire sont des exemples archétypiques de ce nouveau domaine que la description phénoménologique doit envisager (Merleau-Ponty, 2003).

Jusqu'à la découverte de la dimension des synthèses passives, la description husserlienne de la vie subjective délimitait la notion d'expérience en général à partir de l'idée de perception, c'est-à-dire comme un flux de conscience sans cesse renouvelé par des visées conscientes, mais : « Si la vie était entièrement et constamment active, elle s'écoulerait comme les actes qui la remplissent. Le vivre ne peut devenir actif que sur un fond préalable de passivité qui est un fond d'habitudes (...) La prise de conscience n'est donc jamais création ex nihilo, elle est bien plutôt toujours motivée ;

elle renvoie à une sensibilité qui lui donne l'impulsion nécessaire, à une vie qui ne s'écoule pas comme le flux de vécus. » (Montavont, 1999 : 65, ses italiques).

En ce sens, si dans la sphère de la connaissance, la conscience introduit (ou plutôt « produit », dans le langage husserlien) une association que la réalité ne fournit pas par elle-même, dans la vie passive : « Le moi est toujours un moi affecté, (...) l'affection du moi est l'œuvre de la passivité, et ce à tous les niveaux de la constitution. Au niveau de la sphère hylétique immanente, ce sont des sensations, des pulsions et des instincts qui affectent le moi ; au niveau des sphères transcendantes, c'est la sédimentation des objets que le moi a constituée au cours de sa genèse, qui est affectante. » (Montavont, 1999 : 72).

Il semble néanmoins que l'énorme éventail des phénomènes que la théorie des synthèses passives ouvre, amène Husserl (1998) à se poser les questions suivantes : les variantes de la passivité appartiennent-elles au même domaine phénoménologique ? Le sommeil est-il une forme de passivité radicale ? Le désir est-il une variante dérivée ? Quelle est cependant la variante de synthèse passive la plus radicale ? Quel est le processus impliqué et comment se déroule-t-il ?

Nous avons souligné ci-dessus que, dans la sphère des synthèses passives, nous assistons à un type d'association dans laquelle : « Je me découvre à travers l'unité synthétique qui m'affecte comme pôle subjectif ré-agissant à cette unité passivement prédonnée. » (Montavont, 1999 : 87). Il semble d'abord que nous trouvons une première variante de l'association selon passivité chez Husserl dans les phénomènes qui éveillent le moi sans une intervention active de l'ego. Il s'agit ici d'une association qui est déjà faite ou « établie » au moment où le moi « prend conscience » de son nouvel état. La variante archétypique de cette forme de synthèse passive chez Husserl (1998) est le phénomène de l'impression : « L'impression me fait présent au monde parce qu'elle me fait présent à moi-même, avant tout acte réflexif explicite, en m'affectant » (Montavont, 1999 : 29). L'impression est le principe de toutes les formes d'association selon passivité, car elle a la portée de déclencher l'épreuve la plus radicale et l'expérience la plus originaire que l'analyse phénoménologique distingue : « L'impression originaire m'apparaît dans le vécu de l'affection qui présuppose un écart minimal entre affectant et affecté. Or, à ce niveau de constitution originaire, cet écart, cette non-coïncidence, n'est rien d'autre que la rétention, l'écoulement du flux temporel lui-même. » (Montavont, 1999 : 29).

En ce sens, l'impression (et les formes d'affection qui en découlent) constitue, selon Husserl (1998), la passivité primaire, car elle inaugure le rapport essentiel de l'ego à la temporalité sous la

forme du « laisser-s'écouler originairement passif » (ce qui est la pré-condition pour le contraste affectif et les formes de motivation en général (Husserl, 2004)).

Il est à souligner toutefois que la condition de passivité primaire de l'impression ne se limite pas au fait de déclencher l'expérience de la temporalité subjective. L'impression est aussi primaire, parce qu'elle n'est pas subordonnée à n'importe quel type d'épreuve ou phénomène (elle n'a même pas besoin d'un mouvement extérieur pour être éprouvée). Ainsi, l'impression est passivité primaire parce qu'elle ne nécessite nullement une gâchette externe pour se déclencher, parce qu'elle est épreuve d'elle-même dans la quiétude absolue et, surtout, parce qu'elle donne lieu à une deuxième forme de passivité (Husserl, 1998).

De ce point de vue, l'éveil involontaire de l'ego et l'épreuve de la temporalité intropathique³¹ dans « le laisser-s'écouler originairement passif » sont les résultats de l'impression et ont nécessairement pour conséquences des mouvements (sous la forme de réflexes ou de réactions volontairement articulées), des actions, ou des dispositions pour traiter les nouvelles associations selon passivité. Mais ces actes font eux-mêmes partie du domaine de la passivité, car ils ne sont pas effectués à partir du modèle de l'association selon raison (ils sont plutôt une réaction de l'affection de l'ego), et surtout parce qu'ils dévoilent une passivité secondaire sous la forme d'un continuum de passivité -ou « queue de comète » comme Husserl (2010 : 115) l'appelle: « Tout acte retombe en effet après accomplissement dans un état d'inactualité dans lequel il n'est alors conscient que « de façon passive » (...) La passivité secondaire prend donc le relais de la passivité originaire pour former un « soubassement » sensible qui n'a pas besoin du moi actif pour subsister et oblige donc à élargir la conscience afin qu'elle puisse accueillir en elle une part de passivité associative. » (Montavont, 1999: 62-3, ses guillemets).

La passivité de la vie subjective ne se limite donc pas à la sphère de l'épreuve subjective de l'impression, mais elle fait partie de chacun de nos actes. Il s'ensuit que tout acte comporte ainsi en son sein une projection ou un élan -Husserl appelle ceci « protention » - vers un horizon opératif (qui n'est pas acquis moyennant une association selon raison, mais de façon irréfléchie). Cela étant, tout acte a besoin d'une association passive de référence avec le sujet agissant, c'est-à-dire que tout acte a besoin d'une forme de sédimentation ou de rétention : « Nous réalisons que le moi n'est pas seulement affecté par une passivité primaire à partir des données sensibles, mais qu'il est aussi

³¹ La tradition de la psychiatrie phénoménologique (Theunissen, Weizsäcker, Straus) parle de « temporalité intropathique » pour viser le vécu privé et interne de l'épreuve de la temporalité subjective. Ce concept, à mon sens, est une opérationnalisation de la théorie husserlienne de l'expérience de la temporalité dans le cadre des analyses phénoménologiques de la passivité (Husserl 2010). À la limite, la temporalité intropathique est la forme spécifique qui adopte dans le sujet le « laisser-s'écouler originairement passif » (Landgrebe 1965).

affecté par une passivité secondaire grâce à ses propres actes sédimentés en tant que gains permanents connectés par association avec la vie de chaque sujet. Cela signifie que la façon de se donner des objets n'est pas exclusivement attribuable aux données hylétiques (...), mais qu'elle dépend aussi de tout ce que le moi a acquis et thésaurisé comme sien dans le parcours de son expérience. » (Walton, 1981 : 43, ma traduction).

La passivité inhérente à tout acte révèle, selon Husserl, un tout nouveau plexus de couches de sens et d'horizons opératifs. Dans ce sens, les intentions du moi n'ont pas seulement comme horizon celui que la perception fournit, mais aussi l'horizon qu'inaugure la protention des actions et l'horizon qui ouvre la porte à la sédimentation de mon parcours personnel : « Une remarquable dualité des couches dans l'intentionnalité de tout souvenir nous apparaît et elle est devenue patente par l'émergence du moi éveillé en tant que sujet d'un présent actuel et en même temps comme sujet d'actes présents du souvenir. Vivant dans le présent, le moi se rapporte donc à un passé. Mais le passé lui-même est un présent passé. Moi, le moi éveillé, je suis sujet dans un domaine du présent conforme à la conscience. Cela signifie phénoménologiquement : je perçois toute sorte de choses, et il en est encore bien plus qui sont prêtes à être perçues par moi, je suis le moi d'un flux effectif de vécus qui dans chaque maintenant sont des vécus originaux et dont je suis conscient, même si c'est de façon latente, dans des perceptions. Dans ce flux de vécus, entrent en scène, entre autres, des vécus de souvenir présentifiants et pour autant qu'ils constituent eux-mêmes mes vécus présents originaux, un présent qui n'est justement pas présent et présentifié avec un moi et un flux de vécus qui n'est pas présent, ainsi que des perceptions extérieures non présentes et, à travers celles-ci, un monde perçu extérieur non présent, etc. Je ne me contente pas d'être et de vivre, mais un deuxième moi et une deuxième vie de moi entière deviennent conscients, se reflètent pour ainsi dire dans ma vie, en d'autres termes se présentent dans mes souvenirs présents. » (Husserl, 1998 : 60).

Ainsi, c'est justement grâce à la découverte de la multiplicité des couches egoïques et intentionnelles que la mémoire se révèle être une variante de la passivité secondaire, car la structure même de la passivité secondaire –le plexus de rétentions et de protentions dans l'acte et l'ouverture des horizons- suppose des formes passives de souvenance et d'attente. Il s'ensuit que l'analyse phénoménologique de la mémoire chez Husserl devient possible exclusivement dans le cadre de sa théorie des synthèses passives, car la mémoire est une forme –parmi d'autres- de passivité (notamment de passivité secondaire). C'est précisément grâce à la structure de la passivité secondaire –cette trame des sédimentations, élans et attentes- que l'analyse phénoménologique peut aborder le problème de la mémoire. En ce sens, la passivité secondaire se révèle être un outil

analytique capital, non seulement par les limitations que l'intuition montre pour saisir les associations selon passivité, mais parce que la découverte du terrain des synthèses passives rend possible l'accès analytique à la mémoire en tant que domaine phénoménologique: « En somme : la rétention ne rend pas seulement possible la remémoration, mais aussi le réservoir de l'expérience passée et la vigueur avec laquelle il influe sur la perception » (Walton, 1981: 42, ma traduction).

L'ouverture du champ ontologique des synthèses passives par la recherche husserlienne (et les analyses sur la mémoire qui en découlent), dévoile de ce fait le deuxième aspect fondamental de l'expérience chez Husserl, à savoir : *toute expérience implique toujours une sédimentation*. Cela signifie que l'expérience aboutit toujours à quelque chose. Il faut s'entendre : *l'expérience a toujours comme conséquence une modification de notre manière historico-subjective d'aborder l'expérience comme conséquence de l'expérience même*. Si dans le côté hétéro-référentiel des analyses husserliennes nous avons vu comment l'expérience perceptive se distinguait par l'ouverture d'un horizon pour les expériences à venir, dans le côté autoréférentiel *l'expérience manifeste toujours la portée de redéfinir notre réservoir subjectif comme conséquence de l'opération expérientielle même*. Plus encore : la structure de la sédimentation expérientielle nous permet de mieux comprendre la façon dont chaque expérience modifie notre sensibilité, notre rapport à notre ego, ainsi que la façon dont la temporalité attachée à l'expérience modifie la corporéité vécue. En somme, Husserl montre qu'il n'y a pas d'expérience dans l'abstrait, parce que chaque expérience a besoin d'un réservoir de vécus pour entamer l'approche de l'expérience, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir d'expérience sans sédimentation.

La sédimentation comme trait essentiel de l'expérience nous permet aussi d'apercevoir une autre caractéristique *sine qua non* de l'expérience : l'engagement. En effet, comme a su l'écrire de manière très juste Alphonse de Waelhens (1950: 386), « l'expérience est toujours engagée : cela veut dire que je suis constamment « ici » et non « là », que je nais irrévocablement infirme ou sain, dans une certaine condition sociale ». La sédimentation inhérente à l'expérience octroie à cette dernière une teneur tout à fait *sui generis*. Vu que chaque expérience, quelle qu'elle soit, influence, malgré tout, l'expérience à venir, la structure de la sédimentation aboutit nécessairement à une limitation de la portée de la volonté dans le processus de déroulement de l'expérience : l'expérience implique toujours l'engagement, car nous ne choisissons ni son parcours caractéristique, ni son résultat spécifique, ni ses conséquences structurelles.

Cet engagement caractéristique de l'expérience a plusieurs expressions. En ce qui concerne les domaines que l'expérience de la douleur touche, l'engagement expérientiel se manifeste pour la première fois dans la sphère de la temporalité subjective. En ce sens, les analyses d'Eugène

Minkowski (1954, 1968) sur la mémoire illustrent de manière magistrale l'engagement dans le contexte de l'épreuve de la temporalité subjective.

La durée inhérente à toute expérience vise non seulement le fait que l'expérience se déroule toujours dans le temps (Gadamer, 1993), mais aussi le fait que l'expérience a pour condition de possibilité une sorte de continuum qui lui octroie spécifiquement son engagement caractéristique. Toute expérience a besoin d'une espèce de rétention ou de sédimentation incessante du passé dans le présent, c'est-à-dire que toute expérience enchevêtre en son sein passé, présent et futur (Minkowski, 1968).

Contre l'approche positiviste de la temporalité qui conçoit la temporalité comme une succession d'unités statiques, Minkowski (1954, 1968) opposera l'aspect fondamentalement dynamique de la temporalité. Cela signifie qu'il ne vise pas seulement à souligner la condition de flux de la temporalité, mais aussi à accentuer le fait que la relation entre les éléments de la temporalité est fondamentalement dynamique. Il s'ensuit que passé, présent et avenir ne sont point des moments isolés, mais qu'ils forment plutôt un ensemble profondément compénétré ; un réseau très complexe et dynamique: « si en général nous arrivons à réunir les trois formes du temps, c'est parce que nous introduisons du passé dans le présent et dans l'avenir. » (Minkowski, 1968: 156).

C'est à partir de cette conception de la temporalité que le traitement de l'épreuve subjective de la temporalité démarre chez Minkowski. Dans ce sens, Minkowski constate d'abord que dans l'épreuve subjective de la temporalité, le passé n'est pas vécu comme une dimension statique ou subordonnée à l'invariabilité des « faits objectifs du passé » : « Il existe pour les événements du passé, dans la façon dont nous sommes capables de les revivre ou de les reproduire, un ordre primitif qui ne repose en aucune façon sur des opérations logiques ou arithmétiques, relatives au contenu de nos réminiscences ou aux dates, mais qui est dû uniquement à un accent particulier (...). Plus le regard s'éloigne du présent, plus le temps semble se rétrécir, plus aussi les événements s'agglutinent, pour ainsi dire, plus ils se réunissent en périodes distinctes de la vie. » (Minkowski, 1968: 152 (note de bas de page), *ses italiques*).

Cet ensemble systématique qu'est l'expérience de la temporalité subjective s'exprime aussi, selon Minkowski, dans la sphère de l'avenir. Avec une subtilité unique, Minkowski (1968) révèle la particulière connexion entre temps passé et l'avenir : « C'est la «masse de l'oublié» que nous sentons peser de tout son poids, pour la rendre plus pénétrante (et parfois aussi, hélas, pour l'écraser) sur cette subtile pointe du présent, par laquelle le passé trace notre action dans l'avenir. » (Minkowski, 1968: 144, *ses italiques*).

« Le passé trace notre action dans l'avenir »: telle est la relation que Minkowski établit pour montrer l'intégralité de l'expérience subjective de la temporalité. Ce n'est pas seulement que l'avenir soit subordonné au présent (la situation actuelle détermine d'office les possibilités futures), mais c'est aussi que l'épreuve du temps futur est redevable au temps passé. Le futur dérive-t-il du présent, dérive-t-il du passé ? Minkowski (1968) attribue à « la masse de l'oublié » la capacité de nous « pousser » à adopter l'orientation subjective vers le temps futur, car « nous le sentons peser de tout son poids ». Ainsi, *seulement ce qui fut rend possible ce que nous deviendrons*. Là se trouve, d'ailleurs, l'effet de l'engagement de l'expérience dans l'avenir.

L'analyse de Minkowski dévoile l'enchevêtrement à partir duquel la temporalité subjective est éprouvée. En ce sens, le passé rend possible le futur de la même façon que le présent est un balancement produit par l'influence mutuelle du passé et du futur. Il s'ensuit que le présent rend possible le passé, car : « Il paraît tout aussi justifié d'affirmer que le souvenir produit le passé que de dire qu'il le reproduit. » (Minkowski, 1968 : 141, ses italiques). Conclusion ? L'engagement expérientiel dans l'épreuve subjective de la temporalité ne suppose pas seulement l'unité et le continuum passé-présent-avenir, mais il suppose aussi les déterminations mutuelles et incessantes entre passé et présent, présent et futur, ainsi qu'entre futur et passé.

Il est à remarquer néanmoins que l'engagement caractéristique de l'expérience s'exprime aussi dans le domaine de la spatialité. Dans ce cas-ci, c'est la structure de la corporéité qui est la clé de voûte pour comprendre l'opérativité de l'engagement expérientiel dans le domaine de l'espace.

Le psychiatre français Arthur Tatossian (1982) a offert un aperçu magnifique de la structure phénoménologique de la corporéité pour comprendre notre rapport à l'espace dans l'engagement caractéristique de l'expérience.

Tatossian (1982) amorce son analyse à partir de la distinction entre le « corps-sujet », c'est-à-dire « le corps que je suis » (cette structure qui n'est qu'une avec moi), et le « corps-objet », ou « le corps que j'ai », c'est-à-dire le corps qui se donne en tant qu'outil disponible (ainsi que comme chose matérielle, mais qui n'est pas entièrement mien).

Cette liaison que le corps établit au sein de lui-même montre une structure bien spécifique : « Contre une certaine tendance à dévaloriser et à privilégier pour des intérêts dits existentiels le corps-sujet, il faut souligner que la spécificité de la corporéité humaine a sa source dans le corps-objet » (Tatossian, 1982 : 100).

En ce sens, le corps-objet fournit donc les références fondamentales et nécessaires pour le déroulement de l'engagement de l'expérience dans le domaine de l'espace. Il est à noter néanmoins que l'opérativité de l'ensemble de la corporéité demeure dans la capacité du « corps que je suis » de se distancer de l'immédiateté de l'ensemble de la corporéité. Le corps est, certes, toujours *situé*, mais la spatialité inhérente au corps n'est pas attribuable à sa matérialité. C'est pourquoi le corps accède au domaine de la spatialité grâce à la « *positionnalité excentrique* » du corps sujet. (Tatossian, 1982 : 102).

Même si la référence indispensable pour l'entrée au domaine spatial de l'expérience est fournie par la matérialité caractéristique du « corps que j'ai », c'est la capacité corporelle de se distancier du corps, ainsi que le traitement kinesthésique et esthésiologique des significations subjectives-personnelles de la part du corps-sujet, qui déterminent à proprement parler la situation spatiale de l'expérience subjective. C'est pourquoi le corps est dans une sorte de perpétuelle continuité avec le monde. Cette mondanéité du corps s'exprime dans une « esquisse anticipante de ses possibilités existentielles », selon les mots de Tatossian (1982 : 103).

Il faut bien savoir que cette dualité caractéristique de l'ensemble de la corporéité entre corps-sujet et corps-objet implique, nécessairement, d'atteindre un certain équilibre entre le « corps que je suis » et le « corps que j'ai ». Mais tout équilibre implique toujours des déséquilibres. Les phénomènes de la honte et de l'exploit trouvent dans le déséquilibre structurel du corps humain leur clé herméneutique, de la même façon que le phénomène de l'incarnation peut être abordé à partir de l'équilibre atteint dans l'appropriation subjective de la matérialité du corps : nous « avons » de ce fait notre corps grâce à un long processus de « participation aimante » et d'une constante « médiation sympathique », selon les jolis mots de Gabriel Marcel (Tatossian, 1982).

La plus haute expression du processus d'incarnation est l'installation de la mienneté corporelle (De Waelhens, 1950). C'est pour cela qu'on ne peut point concevoir le concept de corps vécu comme une simple analogie par rapport au corps matériel. Husserl (2004) a souligné le fait que le corps propre a une dimension matérielle, mais qu'il n'est jamais vécu comme un objet : le corps est subjectivement éprouvé comme le point zéro de l'orientation et, de ce fait, je sens mon corps comme la réalité la plus proche de moi, comme un fait inséparable de mon expérience dans le monde et vers le monde. C'est pourquoi la différence entre le corps matériel et le corps vécu n'est pas seulement fonctionnelle, mais surtout d'ordre qualitatif : si le corps matériel a comme base l'articulation anatomique des tissus et ses opérations biochimiques, le corps vécu a une base tout à fait différente ; il s'agit d'une base non anatomique ou matérielle, non empirique (elle est dehors de l'ordre de l'étendue), mais qui, en revanche, supporte les sensations, les motivations et les émotions.

L'école phénoménologique a donné à cette base qui rend possibles l'épreuve affective et le déploiement du désir le nom de chair (Husserl, 2004 ; Merleau-Ponty, 2001).

Ainsi, le processus d'incarnation dans le domaine spatial de l'engagement de l'expérience ne s'épuise point dans l'épreuve du corps matériel comme point d'orientation subjective, mais il présente aussi un aspect esthésiologique. À l'instar du génie de Max Scheler, nous donnons à cet aspect de l'engagement spatial le nom de « sentiment-vital », car il vise exactement l'expérience qui est à la base du vécu du corps propre et de son déroulement : « Alors que les sentiments sensoriels sont étendus et localisés, « le sentiment-vital » participe au caractère-globalement-extensif du corps propre, mais sans contenir en lui une extension et un lieu déterminés (...grâce...) à cette conscience unitaire de notre corps propre dans l'ensemble de quoi ne ressortent que secondairement, comme sur l'arrière-fond qui leur sert de base, les diverses sensations-organiques ». (Scheler, 1955: 346, ses italiques et ses guillemets).

Il est à remarquer, toutefois, que le sentiment-vital s'exprime aussi dans le domaine des motivations. En ce qui concerne l'espace de la chair, il se tient comme le rideau diffus pour le déroulement des sensations, comme le silence nécessaire pour le déploiement de la mélodie. Dans le cas du corps vécu, le sentiment-vital se révèle comme une saisie immédiate non synthétique du corps propre (Scheler, 1955) ou, pour le dire autrement, comme la coïncidence entre l'expérience quotidienne du corps vécu et le schéma corporel que j'ai construit biographiquement pour déterminer les variantes et les limites du « Je peux » (Merleau-Ponty, 2001).

Mais le rapport du « Je peux » à la spatialité ne peut en aucun cas être envisagé d'un point de vue statique. La négociation corporelle dans l'engagement spatial de l'expérience rend possible le phénomène de l'apparition corporelle et ses variantes.

Le psychiatre américain, Drew Leder (1990), a souligné le fait que l'apparaître de notre corporéité se distingue du corps-objet précisément grâce à sa tendance à disparaître. Les deux grandes formes de manifestation de notre corporéité ont l'obligation de disparaître pour apparaître: notre corporéité peut se débrouiller comme réservoir des motivations sensori-kinesthésiques seulement à condition de laisser cette fonction dans la sphère de l'implicite, tandis que l'apparition de la corporéité en tant qu'outil pratique-dispositionnel devient possible en tenant cette condition comme virtualité opérative (Leder, 1990). Cette façon aussi *sui generis* d'apparaître du corps, ainsi que la continuité vers le monde à laquelle le corps tend, dévoilent en même temps un autre aspect essentiel de l'idée d'expérience.

La mondanité du corps, ainsi que sa disposition implicite à s'approcher du monde, impliquent que l'accès au monde est toujours fait de manière partielle ou, plutôt, à partir *de la situation que la disposition du corps inaugure ou favorise*. « Le marteau ne prend relief pour l'ouvrier que lorsqu'il se démanche », chuchote Heidegger dans le § 17 d'*Être et temps* ; ce qui souligne le fait que l'expérience est déterminée par la référence que le corps accorde au monde à partir de ses dispositions contextuelles: *toute expérience a comme condition de possibilité une situation déterminée* (Schütz, 2007).

Il faut bien savoir que la situation comme l'élément essentiel de l'expérience n'est pas exclusivement attribuable à la spécificité phénoménologique du corps. Alfred Schütz (2007) a montré de manière admirable comment le situationnisme inhérent à toute expérience rend possible l'unité caractéristique de cette dernière. La situation se perpétue en tant que détermination de l'expérience grâce à deux structures qui rendent possible l'immersion subjective.

Schütz (2007) montre que toute situation comporte toujours deux structures formelles : « savoir-faire étant tenus pour acquis- jusqu'à ce qu'il y ait altérité » et « savoirs d'allant de soi ». Ces deux structures se déroulent sous la forme de présupposés que le sujet fait pour se débrouiller dans chaque situation. Ainsi, la capacité de réenvisager le monde à partir des nouvelles possibilités que ces deux structures dispositionnelles offrent, octroie à l'expérience sa condition de *totalité situationnelle* : ces deux outils permettent de rassembler l'expérience dans son altérité et, ce faisant, ils accordent à l'expérience son fond totalisant.

Les remarques précédentes nous permettront de montrer que les déterminations de l'ensemble expérience-subjectivité-monde octroient à la conscience une condition tout à fait unique.

Il semble d'abord que les descriptions phénoménologiques classiques accordent à la conscience dans le sentiment-vital (Scheler, 1955) une condition non problématique. Cela signifie qu'il s'agit d'une description d'une conscience positionnelle qui vise l'horizon (Husserl, 1950) : son attention est de ce fait dirigée vers le monde extérieur (Straus, 1989). Ces descriptions ont été néanmoins entamées sans faire attention aux structures *sine qua non* de l'expérience. Même si l'intentionnalité reste la structure fondamentale de la conscience dans toute expérience non blessante, les aspects essentiels de l'expérience (engagement, situationnisme, totalisation, etc.) attribuent au fait de conscience un caractère unique.

Ortega y Gasset a nommé ce caractère unique « conscience réalisatrice ». La structure intégrale de l'expérience souligne le fait que la description phénoménologique de la conscience non

troublée dans le « sentiment-vital » se révèle être insuffisante. Étant donné que toute expérience implique un paysage qui comporte la situation, l'engagement spatio-temporel, la totalisation et la sédimentation comme éléments constitutifs, la conscience expérientielle ne peut point être conçue comme un simple outil contemplatif-référentiel de saisie (Thévenaz, 1966).

Cela étant, Ortega est convaincu que le concept phénoménologique classique de conscience ne suffit pas pour décrire le contenu conscient caractéristique de toute expérience. Plus encore: le concept phénoménologique husserlien de conscience chloroformise la réalité, car « la « conscience pure » déréalise tout ce qu'il y a en elle en le rendant objet pur, en le transformant en pure apparence. La conscience pure, «Bewusstsein von», fait du monde un spectre, elle fait consister le monde en pur sens. » (Ortega y Gasset, 1965a : 48, ses guillemets ; ma traduction).

En revanche, Ortega montre que la véritable conscience n'est pas la contemplation ni l'aperception de ma propre pensée, *mais plutôt l'effectivité de la situation expérientielle en tant que contenu de ma conscience, la réalisation de la performativité factuelle de la réalité situationnelle dans ma conscience*. C'est pourquoi l'engagement caractéristique des volets spatiaux, temporels et contextuels de l'expérience touche aussi les contenus de conscience. En ce sens, l'engagement expérientiel au niveau de la conscience s'exprime en tant *qu'irrévocabilité de la conscience* : « Lorsque je ressens une douleur, quand je désire ou quand je hais, je ne regarde pas ma douleur et je ne me regarde moi-même en train de désirer ni de haïr. Pour rendre visible ma douleur, il faut suspendre ma douleur actuelle et devenir un moi contemplatif. Ce moi qui regarde le moi en douleur est devenu maintenant le véritable moi, le réalisateur, l'actuel. Le moi en douleur est, à proprement parler, déjà parti et, à ce moment-ci, il n'est qu'une image, une chose ou un objet que je regarde. » (Ortega y Gasset, 1964a : 252-3, ma traduction).

La leçon à tirer de la critique orteguienne du concept phénoménologique classique de conscience est donc assez évidente (et aussi radicale), à savoir : il n'y a pas de conscience soit contemplative, soit autoréflexive *étant donné que chaque fait de conscience est absorbé par la situation expérientielle dans laquelle il se réalise*. Il n'y a point de conscience sans situation, car la situation fournit les contenus de chaque acte de conscience. Là se situe, en effet, le motif pour lequel je dois viser mon attention sur un autre élément de la situation pour actualiser un nouvel acte de conscience (ce qui implique le remplacement de l'acte de conscience précédent).

Il est à noter que la portée de la critique d'Ortega du concept phénoménologique de conscience ne s'épuise néanmoins pas à la consistance spécifique de l'acte de conscience, mais elle

visé aussi les conséquences de la conception philosophique qui dérive du concept de conscience réalisatrice.

Le fait que la conscience réalisatrice inaugure un rapport irrévocable aux contenus que le monde nous fournit suppose aussi que toute expérience ouvre la porte à une *auto-implication égoïque dans l'expérience*. En ce sens, le rapport irrévocable de ma conscience aux éléments que la situation nous fournit aboutit à une prise de relief existentielle par nous-mêmes, dans une implication égoïque inébranlable qui accorde à la vie sa consistance différentielle : « Rien de ce que nous faisons ne serait notre vie si nous ne le réalisions pas. Celui-ci est le premier attribut décisif que nous trouvons : le fait de vivre tient au fait qu'il s'agit d'une réalité bizarre et unique qui a le privilège d'exister pour elle-même. Toute vie implique le fait de se-vivre, de s'éprouver en tant que vivant, de savoir qu'on existe. Néanmoins, ce savoir ne suppose pas une certaine connaissance intellectuelle ni un savoir spécifique quel qu'il soit, mais il se révèle être cette étonnante présence que la vie a pour chaque vivant : au-delà de ce savoir, au-delà de cette connaissance, le mal aux dents ne pourrait pas être ressenti. La pierre ne fait pas l'épreuve d'elle-même (...) la vie est, en fait, une révélation, un non-contentement du simple fait d'être, mais une compréhension (...) Elle est la découverte incessante que nous faisons de nous-mêmes et du monde autour de nous. » (Ortega y Gasset, 1998 : 19, ma traduction).

Il faut souligner pourtant que la découverte orteguienne de l'implication égoïque implicite dans chaque expérience nous amène aux derniers éléments du concept d'expérience.

Dans le cadre de son effort analytique pour saisir l'expérience interprétative, Hans-Georg Gadamer (1993), a dû faire face à un défi épistémologique qui rend compte de la consistance caractéristique du concept d'expérience.

Gadamer (1993) se plonge dans le concept d'expérience dans le but de montrer en quoi consiste l'expérience de l'interprétation. Étant donné que l'expérience interprétative se cerne, selon Gadamer (1993), sur un déplacement de l'horizon herméneutique du lecteur vers l'horizon historique de production de l'auteur, l'expérience herméneutique se révèle toujours être modifiante. Vu que l'horizon historique de production du texte est nécessairement différent du mien, toute compréhension a comme condition de possibilité l'acceptation et la validation de cette différence. Comprendre implique donc un changement, une certaine modification de nous-mêmes.

Cette découverte amène Gadamer (1993) à se poser la question du noyau qui rend possible cette altérité caractéristique de l'expérience herméneutique. Le pari est d'envergure. Mais au moment même de la saisie, Gadamer réalise que l'expérience interprétative ouvre toujours la porte

à de nouvelles possibilités d'interprétation. L'altérité de la compréhension ne se trouve pas seulement dans la distance historique entre auteur et lecteur, mais aussi dans l'évènement interprétatif même. Cette remarque sur la condition de l'interprétation persuade Gadamer que c'est plutôt l'expérience en tant que telle qui est le noyau de l'altérité herméneutique. En ce sens, le résultat de l'effort gadamerien pour saisir théoriquement l'expérience a été une véritable confirmation de ses présupposés.

Gadamer (1993) a montré de manière admirable comment l'expérience reste dérégulée - unique, inédite- face à n'importe quelle méthode de saisie synthétique ou d'effort de réduction eidétique, car *l'expérience est précisément ce qui est impossible de définir, ce qui rejette toute tentative de catégorisation*. Il faut s'entendre : *tout essai de schématiser l'expérience aboutit à une destruction de l'expérience théoriquement visée*. Le cœur de l'expérience tient au fait que chaque expérience est toujours unique, inédite et, en même temps, impossible à nier : chaque expérience de n'importe quel type nous marque au fer rouge.

« L'expérience est une maîtresse qui ne prévient jamais quelle sera ta prochaine leçon », dit le dicton gitan, dicton que Gadamer aurait pu parfaitement prononcer, car l'expérience en tant que telle implique nécessairement une indétermination ; un « non-savoir d'allant de soi », une altérité qui la rend possible (et qui nous rend possibles ce faisant). Ce n'est donc pas par hasard que Georges Bataille a pu dire : « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme ».

Ainsi, à ce stade, l'aperçu des traits essentiels de l'expérience nous permet d'apercevoir les changements que la douleur introduit dans l'ensemble de l'expérience. De ce point de vue, nous montrerons dans quel sens le bouleversement et les conséquences que le phénomène de la douleur implique se révèlent être une expérience. Ce sera la tâche des prochaines sections.

II. Première manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur : le bouleversement de l'expérience de la spatialité corporelle et de son schéma

Avant de commencer la description des changements expérientiels que le phénomène de la douleur introduit, il faut s'arrêter un instant sur une question d'ordre méthodologique.

Comme nous l'avons déjà souligné dans le chapitre III, toute tentative de description philosophique de la douleur doit renoncer à l'idée de concevoir la douleur comme une sorte de disposition existentielle, en tant qu'humeur subjective ou comme une espèce de détermination anthropologique : la douleur est un état esthésiologique et elle se déclenche, inévitablement, à partir d'un état non douloureux (ce qui rend possible le contraste nécessaire pour le déroulement de l'expérience douloureuse). Nous avons utilisé ci-dessus le concept schelerien de « sentiment-vital » pour nommer cet état non douloureux. Il s'agit donc du sentiment diffus de totalité corporelle qui découle du processus d'ordination non synthétique de la portée et des fonctions du corps-vécu et leurs rapports à ma mienneté (Scheler, 1955).

Voyons alors comment le phénomène de la douleur modifie l'état non douloureux caractéristique du sentiment-vital en ce qui concerne le domaine de la spatialité corporelle. Le point névralgique de ce changement réside dans *le bouleversement des rapports entre le « corps que j'ai » et « le corps que je suis »* (Tatossian, 1982).

L'opérativité spatiale typique du corps-vécu dans le « sentiment-vital » a trait à la « médiation sympathique » atteinte grâce à la référence spatiale fournie par le « corps que j'ai » et par la « positionnalité excentrique » donnée par le « corps que je suis » (Tatossian, 1982). C'est pourquoi, dans le mouvement, le corps vécu est éprouvé comme une continuité expérientielle non problématique (malgré la résistance inhérente à tout déplacement) (Straus, 1989). Cette continuité subit néanmoins un profond ébranlement dans le vécu douloureux, étant donné que « le corps que j'ai » *cesse d'être un outil référentiel pour devenir une entrave*.

Il semble d'abord que la conversion du « corps que j'ai » en entrave implique une certaine modification de la notion de spatialité. Dans le sentiment-vital, le corps vécu éprouve la spatialité comme un réseau de coordonnées qui organisent les distances et qui offrent un ensemble de possibilités de déplacements potentiels. La virtualité du mouvement atteinte par le corps vécu dans le sentiment-vital aboutit de ce fait au processus d'appropriation corporelle de l'espace.

Il est néanmoins à souligner que le jaillissement du vécu douloureux altère la base même de cette composition caractéristique du corps vécu dans le domaine de l'espace : « La douleur (...) apparaît (...) quand le sujet ne peut plus bouger dans un espace qu'il s'est approprié. L'espace redevient alors l'espace géographique et banal de la *res extensa*. » (Donnars, 2003: 126).

Ainsi, le corps se révèle être une entrave dans l'expérience douloureuse, car le vécu de la douleur modifie notre rapport corporel à l'espace : le corps vécu cesse d'éprouver l'espace comme l'ouverture pour la virtualité de déplacement étant donné que la douleur dégrade l'expérience de la spatialité en *res extensa*, en simple étendue muette.

Mais cette contrainte caractéristique du phénomène de la douleur modifie aussi le rapport au corps que je suis. Dans ce sens, le corps que je suis met à notre disposition la capacité de s'approprier virtuellement une possibilité de mouvement spécifique grâce à la structure de la « positionnalité excentrique ». De surcroît, il s'octroie l'aptitude de nous placer corporellement dans la situation comme conséquence de l'« esquisse anticipante de ses possibilités existentielles » qu'il fournit (Tatossian, 1982 : 103). C'est pourquoi, dans le sentiment-vital, *l'appropriation de la spatialité situationnelle dans le mouvement implique en même temps une appropriation de l'ensemble de ma corporéité vivante*. « Le mouvement signifie (...) à chaque fois un espace de jeu et détient le pouvoir de déterminer sa propre localisation, l'avoir lieu de son exister ; ainsi compris, il ne doit pas être assimilé à un état interne, une intention de mobilité à laquelle il ne saurait être réduit » (Auriol, 2003: 177).

Le mouvement n'implique pas seulement une résistance, tant s'en faut, mais aussi la stabilisation du sentiment de mienneté du corps vécu. En ce sens, le mouvement suppose nécessairement une hétéro-référence comme critère d'orientation, mais aussi une *autoréférence kinesthésique qui accompagne toujours le mouvement in actu exercito et qui opère sans cesse comme critère de certitude subjectif*. Il faut s'entendre : l'accomplissement du processus d'appropriation corporelle est sans cesse renouvelé par le mouvement et par l'auto-implication égoïque caractéristique de tout déplacement. *L'auto-implication subjective dans le mouvement montre la capacité de reconstituer la mienneté corporelle*. Cette auto-implication subjective, associée à tout mouvement, est aussi altérée comme conséquence du vécu de la douleur : « c'est cela que la douleur modifie et perturbe. Parce que nous avons mal non nécessairement au pied ou à la jambe, mais tout aussi bien à la main ou au ventre, cette dynamique en laquelle s'accomplit la mienneté du corps vif est altérée et notre mobilité s'en trouve entravée d'autant. » (Auriol, 2003: 178).

Il est toutefois à noter que la condition d'entrave que la douleur signale dans le domaine de la spatialité de l'expérience n'est point le seul changement que le vécu douloureux introduit. La

douleur apparaît, certes, comme entrave au déplacement, mais également sous la forme *d'entrave égoïque*, comme un certain blocage dans le sentiment de mienneté corporelle. Ces remarques servent ainsi à déterminer la façon spécifique dont l'entrave de la douleur phénoménalise (ainsi que la forme dont le corps fait face aux changements de la douleur dans le domaine de la spatialité).

Le premier trait phénoménologique par lequel l'entrave de la douleur se manifeste *est la fixation de l'horizon du mouvement* : dans le vécu de la douleur, l'horizon du mouvement est délimité à travers une subordination des possibilités de déplacement par rapport à ce qui fait mal (Leder, 1990). Si dans le sentiment-vital le corps vécu établit ses possibilités de déplacement à partir de la virtualité que la « positionnalité excentrique » (Tatossian, 1982) et que le « Je peux » (Merleau-Ponty, 2001) fournissent, le déclenchement du vécu douloureux cerne les possibilités de mouvement sur l'irradiation de la zone blessée. C'est pourquoi dans la douleur le corps devient soudainement une entrave : la continuité typique entre corporéité-« positionnalité excentrique » et « Je peux » est brusquement interrompue.

Il faut bien savoir que la première réaction face à la douleur dans le domaine de l'espace est *le déclenchement d'un mouvement centripète* : la douleur contracte la disposition du corps dans l'espace vers la subjectivité (Leder, 1985). Dans chaque vécu douloureux, le corps essaie de se réfugier en lui-même en réaction fondamentale à la douleur. Nous réalisons dorénavant que les modifications de l'expérience de la douleur au niveau de l'espace ne doivent point être interprétées dans un sens linéaire, mais bien volumétrique, car dans la douleur nous assistons à un véritable recouvrement³² de la zone blessée par le corps comme stratégie pour faire face à la douleur.

Ainsi, le déclenchement du vécu de la douleur a comme première conséquence le fait que le corps renonce temporellement à sa « positionnalité excentrique » pour se concentrer sur la partie affectée et sa propagation : la positionnalité excentrique typique du corps vécu dans le sentiment-vital est remplacée par *une imposition centrée* dans la douleur. La fixation de l'horizon typique de la douleur montre de ce fait un volet dynamique. Si la « positionnalité excentrique » ouvrait la porte à la virtualité du mouvement, « l'imposition centrée » de la douleur réussit à concentrer momentanément l'ensemble de l'esthésiologie du corps vécu dans la zone endolorie (au point que le reste du corps vécu est éprouvé à partir d'une certaine sensation d'opacité pendant la durée du vécu douloureux).

³² Nous utilisons le mot « recouvrement » dans un sens évidemment métaphorique. Le but est de fournir une image de la réaction corporelle, ainsi que de souligner le fait que le mouvement centripète ne vise pas seulement le point spécifique de la blessure (si cela existe), mais l'ensemble de la localisation (irradiation comprise).

Il en va de même en ce qui concerne la disposition typique de la corporéité envers le monde. La structure de « l'esquisse anticipante de ses possibilités existentielles » comme forme d'envisager le monde dans le sentiment-vital est remplacée par une « résistance anticipante de possibilités de dommage ». La douleur réduit ainsi notre disposition corporelle à l'évitement, que ce soit de la prolongation, de la répétition, ou de l'intensification de la douleur. Il va de soi que la structure du « Je peux » entre, par la suite, dans un état de « suspension partielle » : sa portée est désormais subordonnée aux nécessités contingentes de la « résistance anticipante de possibilités de dommage » que la douleur comporte.

La seconde réaction face à la douleur dans le domaine de l'espace est le jaillissement *d'un mouvement centrifuge*. La « résistance anticipante de possibilités de dommage » ne suffit pas pour faire face à la douleur. Dans ce sens, le vécu de la douleur incite toujours à trouver une disposition corporelle vers le monde pour tolérer ou surpasser la douleur (même s'il s'agit d'une disposition corporelle temporelle comme stratégie face à la douleur aiguë) (Leder, 1985). Toute douleur implique donc une action comme réaction à la sensation désagréable: il peut s'agir d'un mouvement volontaire (demander de l'aide) ou d'un mouvement d'accommodation, c'est-à-dire d'un mouvement qui vise à trouver une nouvelle disposition corporelle pour aborder la douleur (comme c'est le cas avec la douleur chronique) (Leder, 1990). Dans le noyau du vécu douloureux, nous assistons de ce fait à un fantastique processus de négociation et de redéfinition des conditions phénoménologiques pour l'opérativité de l'ensemble corporéité-corps vécu-« Je-peux ».

Le mouvement centrifuge comme conséquence de l'entrave spatiale que la douleur soulève implique que le corps vécu n'est plus éprouvé comme le point zéro d'orientation (Husserl, 2004). Ainsi, toutes les références kinesthésiques visent la zone blessée : les possibilités de mouvement se déplacent de l'horizon à la partie affectée. Vu que le corps perd momentanément son horizon de déplacement à cause de la douleur, le mouvement centrifuge caractéristique du vécu douloureux implique la fin de l'état de suspension partielle du « Je peux », mais à condition que le « Je peux » suive les coordonnées spatiales que « le recouvrement du corps vécu » et « la résistance anticipante de possibilités de dommage » établissent.

Il faut bien savoir que le corps vécu (et la corporéité en général) dans le sentiment-vital révèlent la tendance à suivre les desseins du « Je peux » : « Si nous supposons donc, avec Merleau-Ponty, que le corps propre représente une pluralité informée de niveaux auxquels s'exerce le flux dynamique de donation de sens propre à l'existence, il faudra également admettre que c'est le mouvement qui a pouvoir sur le corps propre, qui porte et réalise le sens, que le se-mouvoir subjectif et le sens sont inséparables. » (Patočka, 1995d : 23-24). Le jaillissement du vécu de la

douleur oblige néanmoins de subordonner l'opérativité du « Je peux » à l'exigence de la passivité du corps vécu (notamment par rapport à la zone du corps affectée).

Il est à noter toutefois que les changements de la douleur dans le domaine de la spatialité de l'expérience touchent aussi la façon dont le corps apparaît: le vécu de la douleur possède de ce fait la capacité de bouleverser l'apparaître de notre corporéité en général (ainsi que sa façon de se positionner spatialement).

Comme on l'a vu, Leder (1990) a souligné le fait que notre corporéité se distingue du corps organique précisément grâce à sa tendance à disparaître. Les deux grandes formes de manifestation de notre corporéité ont l'obligation de disparaître pour apparaître: la corporéité parvient à se manifester comme réserve des motivations sensori-kinesthésiques exclusivement en laissant cette fonction au terrain du tacite, tandis que l'apparition de la corporéité comme instrument d'opération pratique-mondain devient possible en laissant cette condition comme virtuelle (Leder, 1990).

Comment la douleur change-t-elle la structure de l'apparaître de la corporéité ? La modification de l'apparaître de la corporéité dans la douleur est réalisée à travers deux mouvements. Il semble d'abord que la douleur concentre les motivations sensori-kinesthésiques autour de la partie affectée et, en rendant explicite la condition de réservoir sensoriel de la corporéité, *la douleur fait apparaître la corporéité par rapport à l'hypersensibilisation d'une zone du corps organique*. Si dans le sentiment-vital le corps apparaît comme un ensemble kinesthésique et esthésiologique qui se place dans l'espace grâce à l'ouverture d'un horizon de mouvement, la donation de la corporéité dans le vécu de la douleur est cantonnée à la référence organique que la douleur fournit ou signale³³.

Mais la douleur empêche en même temps l'apparition de la corporéité comme outil pratique-dispositionnel. Ainsi, elle déclenche *un mouvement de coercition cinesthésique immanent* : le monde cesse d'être la référence de la disposition corporelle, et la corporéité apparaît dorénavant par rapport à l'oppression physique que la douleur déclenche. La douleur ne change pourtant pas la référence fondamentale de la corporéité (le monde, l'horizon de déplacement), mais aussi son allure caractéristique. De ce point de vue, la corporéité endolorie ne se place point dans l'espace de manière excentrique, mais plutôt de façon concentrique : autour de l'irradiation kinesthésique que le vécu douloureux déclenche.

La corporéité peut apparaître de façon excentrique seulement quand l'horizon est la référence fondamentale dans sa donation, mais la douleur *fixe les références de l'apparaître de la corporéité*

³³ Cela dépend, évidemment, de s'il s'agit d'une douleur concentrée ou d'une douleur irradiée. Nous aborderons ce problème dans le chapitre VI de ce travail.

autour de la blessure, au point que la donation du corps ne vise rien d'autre que la référence dictée par la douleur. Dans l'expérience douloureuse, l'apparaître de la corporéité cesse d'être poly-référentielle (autour d'un horizon), pour devenir une donation uni-référentielle (autour d'une entrave) : « Une sensation de douleur ne se préoccupe pas, à la manière d'un objet, du soubassement somatique dont elle est le sens. Elle *signifie* cependant une constellation qui englobe le corps propre, précisément en tant que douloureux, d'une manière tout à fait originale et que rien d'objectif ne peut remplacer ; op-posée à moi, elle est un *quale* dirigé à mon encontre, un être-insoutenable *pour...*, l'impossibilité *pour quelqu'un* de s'en affranchir, une non-liberté qui vient également du dedans. » (Patočka, 1995d : 22, ses italiques).

Il faut souligner que la portée ainsi que l'irradiation du vécu douloureux ne se cantonnent néanmoins pas au domaine de la donation corporelle, elles modifient également nos formes d'interaction avec l'espace. Cela signifie que le phénomène de la douleur touche aussi la systématisation atteinte entre schéma et corporéité en général.

Dans le sentiment-vital, « le corps que je suis » et « le corps que j'ai » ont besoin de sphères de compétences pour déployer leurs opérations, et la structure phénoménologique du schéma corporel offre ce service (Murakami, 2006). Le schéma corporel est la forme grâce à laquelle ma corporéité organise la multiplicité de stimuli esthésiologiques et kinesthésiques qu'elle reçoit (Patočka, 1995d). Cette organisation a comme résultat une certaine posture typique, une certaine endurance corporelle, ainsi qu'une certaine prédisposition à envisager le mouvement corporel (Merleau-Ponty, 2001).

Le schéma corporel fournit au « corps que je suis » une certaine esquisse ou une certaine carte de l'espace de déplacement en général. Il anticipe de ce fait l'extension, les possibilités et la portée des formes que le « Je peux » peut adopter (Murakami, 2006). En revanche, « le corps que j'ai » borne sa gamme de compétences dans la stabilisation des kinesthésies typiques et des motivations d'endurance auto-identificatoires qui opèrent comme vécus d'arrière-plan (Husserl, 1998).

Ces deux structures souffrent de profondes modifications avec le changement que le phénomène de la douleur implique. Les limites grâce auxquelles j'avais circonscrit l'identité du corps que je suis – variantes de « Je peux » et motivations auto-identificatoires typiques – sont obligées par la douleur à se mouvoir étant donné qu'elles atteignent subitement leurs limites. Nous avons dit ci-dessus que le vécu de la douleur se révélait être une entrave dans sa manifestation dans le domaine de la spatialité. Il faut s'entendre : l'entrave du vécu douloureux devient aussi une

contrainte pour la façon historique dont notre corporéité systématise sa stratégie fondamentale pour se positionner et faire face au monde. Là se situe, en effet, la nécessité de redéfinir les limites de mon schéma corporel concernant le « corps que je suis » (l'extension et les variantes du « Je peux » biographiquement construites), ainsi que les dispositions kinesthésiques typiques et l'endurance que le « corps que j'ai » maintient face au monde comme stratégie de stabilisation du sentiment-vital (Scheler, 1955).

Notre analyse de la manière dont le vécu de la douleur modifie le domaine de la spatialité de l'expérience nous permet de montrer que la manifestation du phénomène de la douleur surpasse le simple changement au niveau de la position du corps. En ce sens, la description des formes par lesquelles le phénomène de la douleur bouleverse la spatialité de l'expérience, nous a permis de souligner le fait que la condition d'entrave que la douleur manifeste dans le domaine de l'espace implique aussi un changement majeur en ce qui concerne les structures phénoménologiques qui dérivent du processus d'incarnation (« sentiment-vital », « Je peux », « corps que je suis »). De surcroît, notre recherche sur le sens du changement de l'expérience de la spatialité comme conséquence du vécu douloureux nous a amené à la découverte d'un nouveau volet de la matérialité du corps.

Étant donné que les modifications spatiales de la douleur parviennent à toucher le schéma corporel, le vécu de la douleur implique une redéfinition des formes d'endurance pour faire face à la nouvelle situation dans laquelle le corps que j'ai se trouve. Cela étant, le phénomène de la douleur se révèle être un véritable catalyseur des nouvelles formes d'endurance corporelle, ainsi que des nouvelles formes d'esthésiologie. La douleur implique-t-elle donc un changement au niveau de la peau ? Inaugure-t-elle une nouvelle structure sensori-discriminative au niveau du « corps que j'ai » ? Et, le cas échéant, quelles sont les conséquences de cette nouvelle sensori-endurance du corps que j'ai pour « le corps que je suis » ?

George Charbonneau (2003 : 18) affirme que le défi analytique le plus important concernant la recherche sur la douleur tient au fait qu'« une esthésiologie de la nociception est ici nécessaire ». Il est vrai que le phénomène de la douleur se distingue par son esthésiologie, mais ce qui est encore plus décisif est le fait que la douleur ne se réduit point à son esthésiologie, mais qu'elle reconstruit la façon dont la corporéité subit après chaque expérience douloureuse.

En ce sens, la découverte de la capacité de nous pétrir manifestée par le phénomène de la douleur nous amène nécessairement à examiner la façon dont la douleur se manifeste dans la sphère de la temporalité. Ce sera la tâche de la prochaine section.

III. Seconde manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur : l'altération de l'expérience de la temporalité subjective

L'analyse de la première manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur –les changements au niveau de l'expérience de la spatialité par rapport au sentiment-vital-, a dévoilé que le phénomène de la douleur a aussi une composante essentiellement temporelle. Vu que le vécu de la douleur montre la capacité de pétrir et de repétrir notre façon générale de sentir, il faut absolument examiner quelle est la consistance des changements expérientiels que le vécu de la douleur implique pour la temporalité de l'expérience.

Les recherches d'Eugène Minkowski (1954, 1968) sur les rapports entre temporalité et mémoire éclairent la forme que l'expérience de la temporalité subjective adopte dans le sentiment-vital.

Soulignons qu'à l'instar de Husserl, l'approche d'Eugène Minkowski de la mémoire commence avec une critique de la notion positiviste de la temporalité. Minkowski (1954, 1968) présente de ce fait une interprétation critique du paradigme positiviste en ce qui concerne la relation mémoire-temps: « La conception courante de la mémoire peut être ramenée au schème suivant : deux points fixes, à savoir le moment où un fait a été actuel et celui où il est reproduit, et un intervalle libre entre les deux ; de là le postulat de traces, qui ouvre la voie à la biologisation et à la matérialisation. Mais pour que la trace soit vécue comme telle, il faut qu'il y ait au préalable une intuition du passé ; et de plus, sur le plan phénoménologique, la « trace » retrouve son aspect dynamique. « En avançant, je laisse des traces sur mon passage ». –Ce « en avançant » est significatif : il se met en perspective sur l'avenir et par conséquent, sur la vie dans son dynamisme premier » (Minkowski, 1954: 167-168, ses guillemets).

Dans sa compréhension de la mémoire, l'approche positiviste montre une tendance à envisager cette dernière en tant que mécanisme qui assemble dans le souvenir « des données objectives » à partir des « faits séparés » arrivés dans le « temps passé ». Cette décision analytique rend compte d'une notion de temps qui conçoit l'opération de la temporalité comme le passage d'un point fixe à un autre. C'est précisément pour cela que l'approche positiviste comprend la temporalité à partir d'« événements fixes » qui feraient office de « marques de référence » pour conduire le processus de la souvenance (Minkowski, 1968).

Contrairement à l'approche positiviste de la temporalité, Minkowski propose une temporalité dont le dynamisme est souligné: « (la conscience du temps) se situe beaucoup plus près des « passages » d'un état à un autre que des faits isolés, entre lesquels s'établiraient secondairement ces passages. Par là aussi s'accuse le conflit constant entre le « dynamique » vécu et le statique imposé » (Minkowski, 1954: 168, ses guillemets).

La méthode choisie par Minkowski (1954, 1968) dans ses analyses de la mémoire démarre à partir de la question suivante: comment éprouvons-nous subjectivement la temporalité ? La première donnée que Minkowski (1968) met en évidence est la différence d'échelle à partir de laquelle on mesure le passage du temps. En effet, l'intellectualisme de l'approche empiriste de la temporalité accordait naïvement au passage du temps une échelle ordinale-mathématique. Aux yeux du positivisme, la temporalité vécue coïncide avec la métrique que la science utilise pour mesurer des séquences qui correspondent au modèle des « faits fixes » symbolisés en mathématique par les nombres entiers. En ce sens, le schéma positiviste de l'opération de la temporalité sera alors le passage d'un entier (« 0 ») à un entier supérieur (« 1 »), donc le passage du temps est « mesuré » ou symbolisé par la différence nette entre le moment associé au entier « 0 » et l'entier suivant.

Il est à remarquer toutefois que Minkowski (1968) amorce aussi une critique qui concerne le traitement empiriste de l'expérience du temps présent. L'arithmétisation positiviste de l'épreuve de la temporalité a pour conséquence que le présent est conçu comme un moment statique et fixe ; comme un moment *absolu*. Cela signifie que le paradigme positiviste condamne en fait l'expérience subjective du présent à une *totalisation*. Vu que la temporalité présente est comprise à partir du modèle des entiers mathématiques dans le schéma positiviste, leur traitement de la temporalité montre une rigidité analogue à celle du traitement des entiers. Plus encore : la totalisation positiviste du présent scinde le présent du flux temporel : « (le) présent n'est point une parcelle du temps, coincée ridiculement entre le passé et l'avenir, mais est une façon de vivre le temps toute différente de celle qui caractérise le passé. Il ne découpe ni isole, mais intègre, se déploie et rayonne, en ouvrant l'horizon de l'avenir devant nous. Et ce sont là des perspectives que le passé ne connaît point. » (Minkowski, 1968 :155).

Minkowski découvre de ce fait que le passé vécu n'est pas éprouvé comme une échelle numérique qui ordonnerait les « faits du passé » à partir d'une succession rétrospective de « données objectives passées », mais il est plutôt comme un *étang ou un ramassis d'esquisses, de souvenirs, d'expériences et d'oublis qui se consolide (et se rigidifie aussi) avec le passage du temps*. L'organisation des expériences vécues dans la mémoire n'adopte pas la forme d'une mesure linéaire, mais elle se révèle plutôt en tant que « mesure partielle » ou, plus exactement, comme une *disposition régionale* (blocs ou

périodes du temps). Le poète espagnol Antonio Machado, a su exprimer cette idée à l'aide d'une intuition poétique inégalée :

«Qu'importe un jour! Hier à demain
est attentif, demain à l'infini
homme d'Espagne, le passé n'est pas mort
ni demain-ni hier- n'est écrit»

La conclusion à tirer dans notre contexte, c'est que l'expérience de la temporalité subjective se révèle être *un véritable ensemble inébranlable d'interactions mutuelles, un continuum poly-référentiel d'affections multiples entre passé, présent et avenir.*

C'est justement cet ensemble qui est profondément bouleversé par le jaillissement du vécu de la douleur: *la douleur interrompt l'enchevêtrement de l'expérience temporelle ainsi que la continuité entre passé, présent et vécu.* Il s'ensuit que le premier élément à souligner en ce qui concerne l'aspect temporel du vécu douloureux est le fait que *le phénomène de la douleur empêche l'épreuve de la continuité de la temporalité subjective.*

Buytendijk (1965) a essayé de focaliser sa description fondamentale du phénomène de la douleur sur la notion de rupture. Mais dans le cas de l'expérience temporelle, la douleur se révèle être plus qu'une simple rupture. C'est vrai que tout vécu douloureux implique une rupture (anatomique, temporelle, expérientielle), mais dans le cas de la douleur c'est bien plus que cela : la perte de la continuité temporelle dans la douleur implique aussi une débandade du foyer attentionnel implicitement dirigé vers le futur (dû à la prééminence des protentions) (Husserl, 2010). C'est pourquoi le vécu de la douleur *dissocie l'ordination de la temporalité en accordant une temporalité partielle et éparpillée à chaque moment du flux de vécus caractéristique du sentiment-vital.*

Voyons alors comment s'exprime cette dissociation de la temporalité subjective que la douleur introduit.

Il semble d'abord que toute expérience douloureuse *fixe la temporalité subjective dans le présent* : dans la douleur nous n'éprouvons que l'instant de la douleur, le vécu du temps semble suspendu à un tel point que notre horizon temporel a l'air d'être immobilisé. C'est pourquoi le flux de vécus ne parvient pas à atteindre son enchaînement différentiel dans le vécu douloureux. En ce sens, la

sensation douloureuse devient une véritable pierre d'achoppement pour la continuité de l'enchaînement caractéristique du flux de vécus de la temporalité subjective dans le sentiment-vital (Scheler, 1955).

Ainsi, le premier trait différentiel du vécu de la douleur dans le domaine de la temporalité subjective est *le gonflement du présent dans la temporalité intropathique*. De ce point de vue, le vécu de la douleur déclenche un empiètement du passé et du futur de la part du présent, au point que *le sujet a l'impression d'être hors de la temporalité* : la douleur « en chair et en os » paralyse le contraste caractéristique du déroulement de l'épreuve de la temporalité intropathique.

Il est toutefois à noter que la fixation de la temporalité subjective dans le présent comme conséquence du vécu de la douleur tient aussi au fait que le passé voit également sa puissance affaiblie. L'efficacité distinctive de la structure phénoménologique de la sédimentation (Husserl, 2010) comme forme d'actualisation du passé dans l'expérience de la temporalité intropathique est partiellement diluée à cause de la prééminence du présent pendant la durée de la douleur.

Le poids de la « masse de l'oublié » (Minkowski, 1968) s'évapore à son tour dans le vécu de la douleur : le sujet perd la connexion avec l'histoire de son sentiment-vital car le vécu douloureux *empêche le passage de la sédimentation à l'acte présent* (et par la suite la continuité du sentiment de mienneté corporelle). Ainsi, nous pouvons réaliser que pendant le déroulement de la douleur *notre mémoire n'a d'autre teneur que le moment de la blessure* (Leder, 1985).

De plus, le bouleversement de l'expérience de la temporalité intropathique dans le cadre du vécu douloureux altère également les rapports entre passé et futur. La « masse de l'oublié » à laquelle Minkowski (1968) fait référence montre la capacité de nous « disposer » vers le futur. Vu que la douleur estompe le poids de la sédimentation en faisant du présent la temporalité primordiale, le sujet *ne peut plus compter sur le passé pour s'orienter vers le futur* (d'où le sentiment de désorientation inhérent au vécu douloureux).

Il faut bien savoir que le gonflement du présent explique aussi le troisième changement distinctif de l'expérience douloureuse quant à la temporalité intropathique. Vu que la douleur empêche le déroulement normal du flux de vécus, l'éventuel passage à l'avenir sous la forme de protention *est remplacé par une pulsation paralysante*, phénomène qui signale l'impossibilité de surpasser le présent comme conséquence de la douleur. C'est pour cela que, dans le vécu de la douleur, nous

assistons à un véritable *estompement de l'avenir comme conséquence de l'intensification de la suprématie du présent*³⁴.

« La douleur est l'inévitable expérience du maintenant », affirme le psychiatre allemand Thomas Fuchs pour synthétiser la nature de la temporalité du vécu douloureux. Évidemment que le déroulement de la temporalité intropathique, ainsi que de l'enchaînement kinesthésique dans le temps, changent radicalement comme conséquence de la spécificité du vécu douloureux.

La structure de la temporalité du vécu douloureux dégage ainsi une contradiction au niveau de la temporalité intropathique. Étant donné que l'expérience douloureuse implique une prépondérance du présent dans la temporalité subjective (et, de ce fait, une obstruction partielle du flux de vécus), le déroulement de l'expérience intropathique dans la douleur est vécu nécessairement comme une scission : « Dans la douleur un être cherche à se scinder lui-même (...) et, en même temps, il veut préserver son intégrité », écrit Weizsäcker. Là se situe, en effet, la contradiction ainsi que la condition de scission que la temporalité de la douleur comporte : « la séparation de moi et du corps, de moi et du monde implique en même temps la séparation du « maintenant » et du « pas plus de » » (Fuchs, 2003: 72, ma traduction, ses guillemets).

Dans la dictature du présent que le vécu de la douleur décrète, la totalité du « maintenant » et la totalité du « pas plus de » créent une très difficile cohabitation. La continuité du flux de vécus et les tentatives de mouvement doivent être tentées en dépit de la scission par rapport à l'immédiateté caractéristique du vécu douloureux. En ce sens, le renouement de la continuité du flux de vécus dans la douleur *comporte une scission dans le cœur du moi du sujet* : la reconquête de la succession caractéristique de la temporalité *implique une scission par rapport à la situation attachée à l'événement douloureux*. Ainsi, la douleur suppose une tentative d'évitement, de rejet ou de fuite. Cela signifie que *la douleur comporte toujours une projection virtuelle de la temporalité égoïque-intropathique pour surpasser l'état douloureux*. C'est pourquoi le bouleversement de la nature du flux de vécus temporels dans la douleur produit lui-même des mouvements.

Comme premier résultat de la fixation dans le présent, le sujet entame un mouvement virtuel en tentant de s'évader de la douleur (et de la suprématie du présent qui en découle) via la nostalgie de l'état pré-douloureux : dans le vécu douloureux, la conscience échappe virtuellement de la douleur en se tournant *vers le passé* (Leder, 1985).

³⁴ Cette question a bien sûr trait à la consistance phénoménologique fondamentale du vécu douloureux en tant que tel. Nous aborderons ce problème dans le chapitre V, quand nous essayerons de montrer comment la temporalité caractéristique du vécu douloureux tient au fait qu'il borne sa temporalité interne à partir d'une auto-répercussion.

Il est à remarquer, néanmoins, que la scission caractéristique de la temporalité de la douleur présente aussi un rapport spécifique au futur. Tout vécu douloureux ouvre la porte à une attente de finalisation, une certaine anticipation d'apaisement, un espoir de conclusion de la douleur. C'est pour cela que, dans le vécu douloureux, *le sujet se projette toujours dans le futur*, en cherchant refuge dans l'espérance du soulagement (Leder, 1985).

La cohabitation entre l'imminence du « maintenant » et la nécessité de « pas plus de » au sein de la temporalité de la douleur implique, non seulement une scission au niveau de l'activité égoïque (conscience interne du temps et temporalité kinesthésique), mais également une altération du déroulement de la passivité du sujet. Voyons donc comment la douleur modifie la sphère de la chair.

Comme Husserl et Scheler avant lui, le phénoménologue chilien Jorge Millas (2009) a montré que l'expérience de la passivité subjective peut être comprise exclusivement comme une succession des états perceptifs, cognitifs, sensitifs et affectifs. Chaque état subjectif acquiert sa spécificité seulement grâce au contraste avec l'état précédent. Cela signifie que l'état subjectif typique de l'expérience intropathique de la passivité a besoin d'une sorte de silence charnel comme vécu d'arrière-fond. La succession des états subjectifs comme forme fondamentale de l'épreuve de nous-mêmes a comme condition une sorte de silence interne afin d'avoir une différenciation claire entre l'état subjectif précédent et l'actuel dans « le laisser-s'écouler originairement passif » de flux de vécus (Landgrebe, 2004). En ce sens, le vécu douloureux empêche spécifiquement cette clarté et, de ce fait, il modifie la temporalité typique de la passivité subjective.

Ainsi, la douleur déclenche du côté de la chair une résonance sensori-affective qui empêche la netteté et l'enchaînement des sensations et des impressions, car la douleur agit au niveau de la passivité *comme un brouillage du silence de la chair nécessaire pour une claire succession des sensations et des impressions*. C'est précisément pour cela que le vécu douloureux dans le domaine de la passivité subjective apparaît comme *un blocage du laisser s'écouler originairement passif*. C'est pourquoi la douleur est vécue psychologiquement comme un état de confusion; comme une force qui ne parvient pas à s'épancher.

Notre analyse sur les rapports entre douleur et temporalité de la passivité subjective nous a amenés à la découverte d'un mouvement caché qui est toujours en train de s'actualiser au sein de l'expérience douloureuse. Jan Patočka (1995d : 23) avait déjà étayé une hypothèse analogue concernant le problème de la passivité subjective en général : « Toutefois, il est certain que même une telle passivité; pouvant se présenter dans divers états de paralysie ou d'anesthésie, ne serait

qu'une passivité de fait, car le sens même de la peine et du plaisir implique une activité, un mouvement de repousser ou de se tourner vers, qui dans ce cas serait inhibé, dans l'impossibilité de se déployer factuellement. En ce sens, on pourrait dire qu'un mouvement est présent, en tant qu'anticipé, quoique non réalisé, même dans la douleur passive ».

Cette idée est une véritable porte d'entrée pour comprendre le bouleversement de la temporalité que l'expérience de la douleur comporte : le changement principal du vécu douloureux s'aperçoit quand on thématise le mouvement qui se trouve dans la douleur.

La première manifestation du mouvement associé à l'expérience de la douleur est le changement du rythme intropathique : l'irruption de la douleur déclenche un état d'aliénation. Buytendijk (1965) a montré de manière très convaincante que dans l'état douloureux je ne sens pas mon corps comme je l'ai senti, j'éprouve mon corps de manière contradictoire avec l'expérience historique de mon vécu corporel : la douleur est à moi, mais elle n'est pas moi.

Ainsi, l'expérience de l'aliénation comporte *une accélération du rythme normal des vécus et des motivations intropathiques* (étant donné que le corps endolori essaie de surpasser le plus rapidement possible l'état d'aliénation). Dans le langage phénoménologique on dirait qu'au sein du vécu de la douleur le contenu du flux de vécus devient pur remplissement; acte en tant qu'actualité.

En ce sens, cette accélération nous parle d'un mouvement constant localisé dans notre corps. Ce mouvement empêche l'enchaînement des sensations comme état subjectif typique (Millas, 2009). Mais, qu'est-ce qu'il y a dans ce mouvement empêché qui empêche le mouvement?

Dans tout acte, du point de vue phénoménologique (soit perception, soit sensation, soit contemplation), il y a une puissance en train de s'actualiser dans le déroulement de l'acte même (Aristote, 1970: 1099a). C'est justement pour cela que l'actualité, pour devenir elle-même actualité, a besoin d'une réactualisation permanente: dans le cas de la perception, il s'agit d'un repositionnement de l'horizon perceptuel et d'une relocalisation de l'objet dans le processus perceptif (Patočka, 1995d). En ce qui concerne le vécu de la douleur, il s'agit d'un mouvement de force: la force qui ne s'épanche pas se réactualise en tant que blocage, comme une espèce d'anti-flux de vécus. La douleur apparaît donc comme *une actualisation incessante de la puissance non actualisable*. Cela signifie que la douleur se manifeste comme pur mouvement et, en même temps, comme mouvement pur: elle est un mouvement qui ne peut pas aboutir, la douleur est une sorte de mouvement qui n'arrive pas à trouver sa cible, la douleur est donc mouvement en tant que mouvement, déroulement *in actu exercito*. Il n'y a rien de plus mobile que le mouvement empêché, il n'y a rien de plus mobile que la douleur.

Buytendijk (1965) pensait que la clé de la douleur demeurait dans le phénomène de la localisation du malaise, de même que Ricœur (1992), qui essaye de saisir l'essence de la douleur en tant que concentration-limite de la capacité sensitive dans une partie de l'organisme. Il paraît évident que la douleur a trait à une certaine fixation. Néanmoins, ce qu'il ne paraît pas évident c'est l'absorption de l'expérience de la temporalité que le vécu de la douleur comporte : la douleur ne fixe pas seulement notre attention dans le point de la blessure, la douleur ne cerne pas seulement notre spatialité corporelle sur l'entrave pour le déplacement qu'elle implique, mais elle rétrécit l'expérience de la temporalité subjective de telle façon que l'élan de notre existence devient une prison depuis laquelle nous cherchons –paralysés– notre temps perdu.

IV. Troisième manifestation fondamentale de l'expérience de la douleur: les changements des contenus de l'expérience (intentionnalité, passivité et situation)

Jusqu'à présent, nous avons circonscrit la description des changements que la douleur introduit au domaine formel de l'expérience. Dans cet esprit, nous avons entamé une description des changements que la douleur introduit au niveau de la spatialité ainsi que de la temporalité de l'expérience. Il est à souligner néanmoins que le bouleversement que le vécu de la douleur comporte ne s'arrête nullement au niveau de la spatio-temporalité. Le phénomène de la douleur touche aussi la sphère matérielle de l'expérience, au point que, dans la douleur, l'expérience typique de la conscience et de la corporéité manifeste une toute nouvelle phénoménologie dans leur façon d'apparaître.

Le journal intime de l'écrivain français Alphonse Daudet (2007) intitulé « La doulou » représente une source unique pour exposer comment le vécu de la douleur modifie la structure de l'intentionnalité consciente et notre rapport au corps dans le sentiment-vital (Scheler, 1955).

En ayant contracté une affection syphilitique inguérissable à son époque, Daudet a dû faire face à des douleurs inénarrables jusqu'à sa mort, ainsi qu'à de sévères problèmes de mobilité comme conséquence de l'ataraxie locomotrice due à la syphilis. C'est pourquoi son récit se présente comme l'un des plus précis et détaillés concernant l'expérience de la douleur.

« Douleur qui se glisse partout, dans ma vision, mes sensations, mes jugements; c'est une infiltration ». L'expression choisie par Daudet (« c'est une infiltration ») n'est que linguistiquement ambiguë. Elle signale très justement la consistance différentielle de la phénoménalisation du jaillissement de la douleur. Dans l'instant d'éruption de la douleur, nous assistons à une véritable invasion de la structure intropathique, au point que nos structures référentielles (visée, mouvement) sont envahies par l'émanation de la douleur.

Il faut bien savoir que cette « infiltration » qui caractérise le moment du déclenchement du vécu douloureux est, quant à elle, sémantiquement ambiguë. Infiltration nous fait toujours penser au liquide. Dans le cas de la douleur, il ne s'agit toutefois pas d'une métaphore aquatique, mais plutôt d'une métaphore cinématique : « Je dis comme l'aveugle : « C'est noir...noir... » Toute la vie a cette couleur maintenant. Ma douleur tient l'horizon, emplit tout. »

Outre le soudain empiètement des structures référentielles dans son éruption, *le vécu de la douleur superpose une pellicule qui teinte toutes les visées de notre conscience, ainsi que toutes les références subjectives vers nous-mêmes et envers le monde*. Là se situe, en effet, la première grande modification que le vécu de la douleur implique pour les contenus de l'expérience : la douleur teinte la structure de l'intentionnalité et de la disposition subjective-extatique au monde. C'est pourquoi la question est dorénavant de déterminer quelles sont les conséquences pour le déroulement de l'expérience subjective à partir de cette pellicule que le vécu de la douleur installe.

La rupture au sein des structures phénoménologiques référentielles que la douleur comporte, oblige à viser l'expérience douloureuse à l'aide d'un outil indirect : « horrible malaise dans la région dorsale et dans la nuque, comme si toute ma moelle se fondait ». La pellicule caractéristique du vécu douloureux *écarte notre rapport à nous-mêmes au point que la seule manière de viser notre douleur est l'utilisation du langage métaphorique*.

L'infiltration d'une certaine coloration affective étrange à notre corporéité et l'installation d'une pellicule comme filtre de nos visées et de nos références comme conséquences de la douleur, ont comme résultat *la perte du rapport direct à nous-mêmes typique du sentiment-vital* (Scheler, 1955). Il s'ensuit que toute tentative de description de nos états coenesthésiques dans la douleur a besoin d'une béquille sémantique pour réussir à les saisir : « Et dans tous ces maux, toujours l'impression de fusée qui monte, monte, pour éclater dans la tête », écrira le poète.

Mais les bouleversements des contenus de l'expérience comme conséquence du vécu de la douleur ne s'arrêtent pas au terrain du symbolique : la douleur modifie aussi l'opérativité de la conscience, ainsi que les formes de donation typiques de la corporéité.

« La douleur m'empêche de penser » écrit Daudet, sans se rendre compte de l'intérêt philosophique que cette expression comporte. Nous avons souligné ci-dessus que l'intentionnalité de la conscience dans le sentiment-vital se manifestait comme conscience réalisatrice, car la continuité de l'ensemble conscience-monde rendait possible un engagement absolument net avec la situation. Cela n'est nullement le cas dans l'expérience de la douleur. C'est pourquoi la conscience se manifeste d'une manière complètement différente dans le vécu douloureux.

Il semble d'abord que la conscience du corps dans le vécu douloureux se confond avec l'affectivité déjà constituée comme l'a montré Sartre (2010). Ainsi, tout ce que l'on nomme coenesthésique (l'humeur, les tonalités affectives), *se constitue en même temps comme point de vue sur le monde*. C'est pourquoi, dans l'expérience de la douleur, la visée intentionnelle perd sa netteté, car la douleur ne colore pas seulement l'approche consciente du monde, mais *elle altère également la structure*

même de l'intentionnalité au point que dans la douleur, la conscience cesse d'apparaître en tant qu'engagement situationnel pour devenir floue et indéfinie. Voyons comment la douleur modifie les contenus et les variantes typiques de l'acte intentionnel.

Husserl (2009) souligne le fait que la base de tout acte de pensée se caractérise par une synchronie entre l'acte de viser et l'objet visé. Cela signifie que toute intention présuppose déjà un mouvement: étant donné que la conscience n'a pas de « contenus » immanents ou spontanés, elle en trouve sous la forme d'un déplacement vers l'objet.

Mais la simple visée n'a pas la capacité de délimiter l'objet en tant qu'objet de la connaissance. Il faut, par la suite, un nouveau mouvement : l'intentionnalité doit apparaître cette fois-ci, non plus encore sous la forme de visée, mais sous la forme d'attention. L'attention déclenche un mouvement, non seulement vers l'objet, mais au sein de l'acte intentionnel même : l'attention comme forme d'apparaître de l'intentionnalité inaugure des champs d'attention qui ont besoin d'un mouvement pour s'ordonner et en atteindre sa hiérarchie référentielle spécifique. Le passage du foyer attentionnel au domaine co-attentionnel exige un mouvement, bien que le changement d'horizon attentionnel suppose le déplacement du foyer attentionnel (Serrano de Haro, 2010).

Il semble d'abord que la douleur bloque la délimitation exhaustive de l'objet visé par l'acte de perception, puisque le vécu de la douleur *empêche la tendance caractéristique de l'intentionnalité à se « diriger vers »* (Szilasi, 2011). Étant donné que l'expérience de la douleur concentre la perception dans l'instant douloureux, la conscience ne se donne plus en tant que structure « vide ». C'est pourquoi le vécu de la douleur *inaugure une intentionnalité poly-focale* : vu que la douleur n'efface ni l'objet externe ni la tendance à se diriger vers, elle implique que *l'intentionnalité dans la douleur apparaisse sous la forme d'une délimitation objectale inachevée*. Ainsi, l'intentionnalité dans le vécu de la douleur suppose simultanément une autoréférence (partie affectée, blessure, passivité) et une hétéro-référence (objet perçu, visée consciente).

Il est à noter, toutefois, que le vécu de la douleur suppose une entrave aussi pour l'achèvement de l'intentionnalité sous la forme d'attention (Serrano de Haro, 2010). *Tout vécu douloureux assujettit l'attention*. La douleur déclenche une fixation involontaire de l'attention dans la partie affectée. Plus encore : la douleur estompe la structure intégrale de la relation entre attention et corps comme nous l'avons signalé ci-dessus. En ce sens, dans l'expérience quotidienne, le corps n'est pas thématisé, mais la douleur, quant à elle, le thématise : *la douleur force l'attention à se fixer dans un point précis* et, ce faisant, *le vécu douloureux éclipse les motivations kinesthésiques d'arrière-plan en les*

remplaçant par des zones d'hypersensibilisation autour de l'élanement (Serrano de Haro, 2010). Là se trouve d'ailleurs la deuxième caractéristique de l'intentionnalité dans la douleur : la douleur ouvre la porte à une *disposition intentionnelle comportant un foyer attentionnel polyvalent pendant la durée de la douleur*. Ainsi, le vécu de la douleur détrône les données hylétiques en tant que souverain de l'éveil intentionnel pour commencer une véritable cohabitation avec les motivations intropathiques que la douleur déclenche : chaque visée intentionnelle est désormais accompagnée d'un contraste de douleur, tandis que chaque lancée éveille une nouvelle intention (intention inachevée, bien entendu, mais elle reste une intention malgré tout). Évidemment, Daudet a bien connu la polyvalence de l'expérience douloureuse : « Bien singulière cette peur que me fait la douleur maintenant, du moins cette douleur-là. C'est supportable, et pourtant *je ne peux pas la supporter*. C'est un effroi ; et l'appel aux anesthésiques comme un cri au secours, au piaillage de femme avant le vrai danger. »

Nous réalisons dorénavant la raison pour laquelle la conscience a l'air d'être floue et le fait de conscience se manifeste comme douteux dans l'expérience douloureuse : le vécu douloureux bouleverse la structure de l'intentionnalité (et les contenus de l'expérience par la suite) en inaugurant une intentionnalité poly-focale et un foyer attentionnel multiple comme conséquence de la douleur. Cependant, les changements que la douleur introduit ne s'expriment pas seulement dans le domaine conscient ou actif. Le vécu de la douleur implique également une altération du déroulement de la passivité dans l'expérience quotidienne.

La continuité requise entre corporéité (passivité) et intentionnalité (activité) pour le déroulement de la perception est brusquement altérée par le vécu de la douleur. La linéarité fournie par la corporéité dans le sentiment-vital comme pré-condition à la saisie perceptive est interrompue, car le vécu douloureux *déclenche une opacité au sein de notre corporéité* (Ricoeur 2009). La douleur suspend la réversibilité entre corporéité et conscience au point que, dans la douleur, le corps vécu devient imperméable à notre regard (il s'offre au regard plutôt sous la forme d'opacité).

Cette condition de la passivité dans l'expérience douloureuse rend impossible, à proprement parler, l'engagement situationnel de la conscience, car *le déploiement de l'intentionnalité cohabite avec la sédimentation affective et esthésiologique que la douleur implique pour le corps vécu (et par la suite pour l'ego)*. C'est pour cela que la clarté caractéristique de la conscience réalisatrice dans le sentiment-vital est remplacée par *une intentionnalité sédimentée* dans le vécu douloureux, c'est-à-dire par un type d'acte intentionnel où motivations, visées, saisies (ou plutôt proto-saisies) et protentions s'enchevêtrent. Là se situe, en effet, la dualité caractéristique de la disposition intentionnelle dans la douleur. En ce sens, dans le vécu douloureux, *le sujet montre la tendance à objectiver sa propre passivité* : « Comprendons bien que la douleur « d'estomac » est l'estomac lui-même en tant que vécu

douloureusement. En tant que telle, elle n'est, avant l'intervention de la couche aliénante cognitive, ni signe local, ni identification. La gastralgie, c'est l'estomac présent à la conscience comme qualité pure de douleur. » (Sartre, 2010 : 396, ses guillemets). Le fait que la douleur empêche notre connexion typique avec la sédimentation de notre corps aboutit à une *matérialisation partielle (et imaginaire) de la partie blessée*. De ce point de vue, l'expérience de notre corporéité dans la douleur implique la non-reconnaissance de la partie affectée en tant que telle (ce qui accroît, bien entendu, la sensation subjective d'aliénation dans l'état douloureux)³⁵.

L'altération de la structure de la passivité comme conséquence de la douleur aboutit aussi à un bouleversement de l'ensemble corporéité-mouvement. « La peur d'être pris d'un de ces coups lancinants –qui me fixent sur place, ou me tordent, m'obligent à lever la jambe comme un rémouleur. C'est pourtant le chemin commode, le moins douloureux pour les pieds », écrit Daudet, en montrant que la douleur n'implique pas seulement une entrave pour le mouvement, mais qu'elle représente en même temps *une redéfinition des alternatives potentielles du mouvement*. Entendons-nous bien: la douleur s'empare de notre passivité parce qu'elle n'empiète pas seulement sur la teneur de l'instant présent, mais parce que, ce faisant, elle prédéfinit aussi la teneur du vécu futur.

Il est néanmoins à remarquer que cette appropriation de la passivité par la douleur ne doit pas être interprétée comme une condamnation à la paralysie. « Le monde se déploie pour qui se meut, c'est pourquoi une marche douloureuse engendre un rapport au monde imprégné d'une tonalité douloureuse. », constate Ingrid Auriol, en soulignant que la relation douleur-mouvement au niveau de la passivité est trop problématique pour l'envisager comme un simple rapport d'empêchement.

Outre les mouvements que le vécu de la douleur déclenche, la douleur touche aussi les conditions de possibilité mêmes du mouvement, au point que *le vécu de la douleur implique une dissociation du « Je-peux » et du « Je-veux » au niveau de la structure de la passivité* : « Il ne suffit donc pas de vouloir se mouvoir pour pouvoir le faire. La structure même de notre corporéité et la manière dont nous nous sentons sont impliquées au titre de « conditions du mouvement » dans le passage du vouloir au pouvoir. Le « je veux » doit avoir pris corps sans que rien n'y fasse obstacle pour pouvoir. C'est pourquoi on associe parfois la douleur à un sentiment d'impuissance qui fâche et provoque la colère, mais il est évident que la douleur qui n'est pas accompagnée de l'attente d'une rémission

³⁵ L'aliénation caractéristique de la douleur signale de ce fait un paradoxe, car la non-reconnaissance que la douleur introduit devient un élément central du regard anatomique et médical. Dans ce sens, nous apercevons comment une phénoménologie de l'expérience douloureuse peut servir, en même temps, comme base pour les opérations médicales.

ne peut ni fâcher ni rendre colérique, car ce sont là des manifestations émotives qui vont avec une impuissance circonscrite. » (Auriol, 2003 : 178-179, ses guillemets).

Il est relativement aisé de penser aux conséquences pour le mouvement volontaire que le vécu de la douleur comporte, mais il est encore plus intéressant de porter notre attention sur les implications que le phénomène de la douleur suppose pour le domaine des mouvements involontaires.

Même si nous pouvons affirmer que toute douleur déclenche un mouvement soudain ou un réflexe, le mouvement involontaire dans le sentiment-vital rend possible la participation du corps dans un domaine qui dépasse la simple localisation que la matérialité du corps fournit.

Le mouvement involontaire montre la capacité de permettre au corps de se laisser aller³⁶. Cela signifie que *le corps vécu acquiert la capacité de s'orienter aussi par rapport aux coordonnées socioculturelles*. Le corps vécu fait chair des présupposés nécessaires pour se débrouiller dans le tissu de significations que la culture met à disposition des sujets : la corporéité incorpore dans l'éventail de mouvements involontaires nuances et variations du « savoir-faire étant tenus pour acquis- jusqu'à ce qu'il y ait altérité » ainsi que du « savoir d'allant de soi » comme stratégies d'adaptation et d'orientation (Schütz, 2007).

Il faut bien savoir que la capacité d'anticipation et d'analyse implicite que cette incorporation comporte a comme conséquence *l'acquis de la possibilité d'engagement situationnel de la part du corps*. En ce sens, la synthèse du mouvement involontaire et de présupposés sociaux ouvre la porte à un nouvel éventail de mouvements, à savoir : le mouvement socialement acquis. C'est grâce à eux que *l'engagement situationnel dans l'inauthenticité culturelle devient possible*. Et c'est justement cette possibilité d'engagement situationnel du corps qui est estompée dans le vécu douloureux.

« Non, le vrai pour souffrir est d'être seul » témoigne Daudet, car l'expérience de la douleur occasionne toujours un certain isolement, dans une perte de la capacité de se laisser aller dans le mouvement irréfléchi typique de l'élan culturel : « Quand j'ai mal (...) Je me retrouve exilé du sol perceptif irréfléchi qui porte nos racines communes, exilé de ce monde pré-personnel et *indivis*, « auquel nous participons tous comme sujet anonymes de la perception ». Je suis retranché dans mon corps et dans mon monde malgré moi, sans pouvoir me perdre dans l'inauthenticité que permet

³⁶ Évidemment, la portée du mouvement involontaire est bien plus grande que cela. Hans Jonas (2001) a montré comment les mouvements irréfléchis rendent compte du mécanisme essentiel dans la reproduction de l'organisme (autopoiesis), tandis que Ricœur (2009) souligne le fait que le mouvement involontaire joue un rôle indispensable dans le passage du flux de vécus au foyer attentionnel. Les conséquences de la douleur dans le domaine de la passivité viennent d'être illustrées ci-dessus.

habituellement la perception de l'autre. » (Tammam, 2007a : 305-306, ses italiques et ses guillemets).

Outre les conséquences pour le fait de conscience et pour notre rapport au mouvement, le vécu douloureux bouleverse aussi le domaine social, dans la mesure où il empêche son engagement situationnel typique. C'est pourquoi, dans le vécu de la douleur, l'expérience de l'engagement perd sa neutralité inhérente et sa naïveté caractéristique : « Du fait de la douleur, ce « on » qui me précède toujours, et qui habituellement fait silencieusement culture, société et langage, perd de sa *neutralité*, de son *infinitude*. Il perd de son *impersonnalité*, il se montre limité et attentif, il se donne tout entier comme instigateur, complice, et témoin du mal. » (Tammam, 2007b : 354, ses italiques).

L'impersonnalité typique du rapport social devient profondément personnelle dans le cadre du vécu douloureux, au point que les présupposés nécessaires pour l'opérativité du lien social («savoir-faire étant tenus pour acquis- jusqu'à ce qu'il y ait altérité » et «savoirs d'allant de soi » (Schütz, 2007)), deviennent inefficaces : la douleur n'est jamais tenue pour acquise et on ne sait jamais quoi faire avec elle. Le sujet est de ce fait voué à la distance avec son propre corps, à l'éloignement social et à l'ambiguïté cognitive et esthésiologique.

Il est à souligner néanmoins que la plus grande ambiguïté de la douleur est sa condition de totalité : la douleur a l'air d'empiéter sur la totalité de notre expérience, d'envahir tous les contenus de la subjectivité, de s'emparer de tout. Le vécu de la douleur *se révèle être un état partiel qui a l'air d'être absolu et permanent*. En ce sens, la teneur du vécu douloureux se donne ironiquement comme un contraste total : dans l'instant douloureux, l'éternité se fait jour dans notre corps. Ce n'est pas par hasard que Daudet a pu dire : « O ma douleur, sois tout pour moi. Les pays dont tu me privas, que mes yeux les trouvent dans toi. Sois ma philosophie, sois ma science. »

V. Premier trait distinctif de l'expérience de la douleur : la douleur est une épreuve.

L'idée d'épreuve et sa manifestation dans le phénomène de la douleur

Nous sommes prêts, dorénavant, à comprendre pourquoi la description fondamentale du phénomène de la douleur doit être abordée à partir de l'idée d'expérience. Nous avons montré dans les sections antérieures comment la douleur modifie les coordonnées formelles de l'expérience (temps et espace), ainsi que les contenus de celle-ci (intentionnalité, situation, passivité). Dans ce sens, le concept d'expérience se révèle être la clé de voûte pour la description phénoménologique de la douleur *étant donné qu'il partage ses traits fondamentaux avec le vécu de la douleur*.

De la même façon que l'expérience, la douleur s'exprime toujours comme un rapport particulier à la temporalité ainsi qu'à l'espace : le vécu de la douleur *redéfinit la structure de l'expérience subjective de la spatio-temporalité*. De surcroît, la douleur s'apparente à l'expérience, car elle éveille aussi la structure de la sédimentation: *tout vécu douloureux débouche nécessairement sur une re-sédimentation de ma corporéité vécue*. Même si chaque douleur est différente, nous reconnaissons immédiatement le jaillissement du vécu douloureux : la douleur ressemble au concept d'expérience, car *chaque vécu douloureux est unique, déréglé et, en même temps, la douleur -à la différence de la perception, puisqu'on peut douter de l'existence réelle de l'objet perçu- est un vécu impossible à nier*.

Mais la combinaison d'unicité et d'irréfutabilité n'est pas le seul trait que le vécu de la douleur partage avec la notion d'expérience. Même si le déclenchement de la sensation douloureuse se trouve hors de la portée de la volonté, *le vécu douloureux est toujours engagé, car il implique une parenthèse concernant la capacité de choix situationnel*. À l'instar d'Alphonse de Waelhens nous pourrions dire que dans la douleur : « *je suis irrévocablement endolori* ».

Ainsi, les changements que la douleur introduit au niveau de l'opérativité de la conscience nous montrent que *la douleur empêche l'attribution d'un corrélat noématique clair dans la visée*. Si nous portons néanmoins notre attention sur la consistance épistémologique du vécu de la douleur, nous réalisons qu'elle manifeste aussi une condition bien particulière. *La douleur ressemble aussi à l'expérience, car le vécu douloureux ne vise que la douleur même, autrement dit, le vécu de la douleur apparaît comme dépourvu de corrélat noématique* : « il est impossible de confondre une douleur des yeux avec une douleur du doigt ou de l'estomac. Pourtant, la douleur est totalement dépourvue d'intentionnalité. Il faut s'entendre : si la douleur se donne comme douleur « des yeux », il n'y a pas là de mystérieux « signe local » ni non plus de connaissance. Seulement la douleur *est précisément les yeux* en tant que la conscience « les existe » » (Sartre, 2010 : 372, ses italiques et guillemets).

En ce sens, la dissociation entre vécu et corrélat noématique au sein de l'expérience douloureuse rend compte d'un dernier trait essentiel du vécu douloureux. Vu que la douleur empêche l'attribution d'un corrélat noématique clair dans la visée (car la douleur rend la conscience floue) et, en même temps, le fait que le vécu douloureux se distingue par un manque de noème; implique que la douleur *a un éventail infini de significations possibles*. La douleur doit être comprise comme une expérience, car, de même que l'expérience, elle *ouvre la porte à la constitution d'un horizon infini de sens attribuables au vécu douloureux* : « la douleur, saisie et soutenue dans l'amplitude nous apprend à découvrir le monde et nous montre que nous sommes libres quant à l'interprétation de son sens », écrira Jan Patočka (1990 : 37).

La douleur est, certes, un état de blocage sémantique. Il faut bien savoir que c'est justement cette entrave qui rend nécessaire la recherche d'une référence dans le contexte du vécu douloureux. Comme l'expérience enchaîne les significations infinies les unes aux autres pendant son déroulement, la douleur déclenche un éternel processus de recherche de sens.

Le concept d'expérience apparaît donc comme l'outil primordial pour décrire phénoménologiquement la douleur, puisque le vécu douloureux partage les traits fondamentaux de l'expérience. De ce point de vue, *la douleur se révèle être une expérience*. La question est dorénavant de déterminer quel est l'outil théorique adéquat pour caractériser cette expérience tellement *sui generis* qu'est la douleur. Il semble d'abord que la notion d'épreuve se révèle être un concept tout à fait approprié pour accorder une physionomie sémantique à l'expérience de la douleur. Néanmoins, que signifie le terme «épreuve» ?

Le sociologue français Danilo Martuccelli (2015) a offert un aperçu très juste des origines intellectuelles de la notion d'épreuve. À partir de la mise à jour d'un schéma historique de l'idée d'épreuve, Martuccelli (2015) dévoile les deux sources du concept d'épreuve : « nous travaillerons à partir de deux épures analytiques, en différenciant l'épreuve-sanction de l'épreuve-défi. D'un côté, nous montrerons la filiation de la notion d'épreuve-sanction avec l'expérimentation scientifique et la philosophie pragmatique. C'est la capacité de l'épreuve à trancher une controverse qui est la clé de voûte de cette mobilisation de la notion. De l'autre côté, nous montrerons que la notion d'épreuve-défi se situe dans le sillage de la tradition humaniste des problématisations de soi et de l'analyse existentielle, faisant alors de la nature de défis à affronter la clé de voûte de cette seconde utilisation. » (Martuccelli, 2015 : 44).

Martuccelli (2015) trouve la première manifestation du concept d'épreuve dans le jaillissement de l'esprit scientifique moderne, notamment dans la prétendue obligation

épistémologique de fournir l'apodicticité des jugements scientifiques : « Si la connaissance scientifique moderne fonde donc la réalité sur l'objectivité, elle va mesurer cette dernière par différentes épreuves, souvent indépendamment de toute expérience sensorielle directe. L'idée s'impose qu'en s'appuyant sur les mathématiques, il serait possible d'atteindre une connaissance objective de la réalité, bien au-delà de ce que les « yeux », en fait les perceptions sensibles immédiates, permettent d'éprouver » (Martuccelli, 2015 : 45, ses guillemets). Là se situe le premier trait essentiel du concept d'épreuve : l'épreuve n'est point une expérience quelconque, mais elle se révèle être *un type d'expérience dans lequel nous ne pouvons pas douter du contenu de l'expérience en question*. L'épreuve fournit une certitude absolue à l'expérience qui l'accompagne. Cette certitude absolue associée à l'épreuve rend compte de l'attachement vital qui découle de l'expérience de l'épreuve. Le chant éternel de Calderon synthétise cette facette de la notion d'épreuve d'une manière unique :

Car ne vaut-il pas mieux pour un infortuné
mourir prématurément dans une sanglante tragédie,
que de trouver sa perte dans sa propre science,
et de devenir ainsi l'homicide de lui-même ?

C'est justement dans cet attachement au savoir dérivé de l'apodicticité de l'épreuve que Martuccelli (2015) trouve la seconde tradition épistémologique qui a su thématiser l'idée d'épreuve. Martuccelli (2015: 50) désigne cette approche « épreuve-défi » : « Si dans le cas précédent, l'épreuve est associée à l'expérimentation et aux manières de trancher les controverses, elle est ici indissociable d'une série de mises à l'épreuve des individus tout au long de la vie. C'est une des grandes caractéristiques de l'épreuve-défi et une des marques de son penchant humaniste: l'étude se fait toujours à l'échelle de l'individu parce que la vie est toujours conçue, comme dit Montaigne (...) « en apprentissage et en épreuve ». » (Martuccelli, 2015 : 50, ses guillemets).

Cette fois-ci, le noyau du traitement du concept d'épreuve tient au fait que l'individu doit inéluctablement faire face aux déterminations existentielles (mort, vieillissement, douleur, perte). Le sujet est de ce fait toujours contraint de s'immuniser, de s'endurcir afin de surpasser les défis que la vie met sur son chemin. Il s'ensuit que l'épreuve-défi débouche sur un mûrissement

personnel, sur une véritable *transformation de soi*, étant donné que: « C'est par les épreuves que l'individu découvre son véritable moi » (Martuccelli, 2015 : 51).

Ce qu'il faut thésauriser de cette seconde utilisation, c'est l'idée de *transformation*, c'est-à-dire le fait que, dans l'expérience de l'épreuve, *il y a toujours une conversion –une sorte de passage de moi-même à moi-même- comme résultat de l'engagement individuel dans l'épreuve.*

Notre révision synthétique de l'analyse de Martuccelli nous fournit un schéma pour amorcer une caractérisation du concept philosophique d'épreuve. Nous savons déjà quels sont les deux traits fondamentaux de la notion d'épreuve, à savoir: apodicticité expérientielle et transformation existentielle. Ces deux caractéristiques ne suffisent néanmoins pas, tant s'en faut, à saisir l'idée d'épreuve dans sa totalité, car ils désignent *les deux résultats archétypiques de l'épreuve pour l'individu*. En ce sens, pour que la tâche d'une saisie fondamentale du concept d'épreuve aboutisse, il faut amorcer *une description de la manière spécifique dont l'épreuve phénoménalise*. Voyons alors quels sont les traits essentiels du concept d'épreuve.

Le premier trait opératif de l'épreuve c'est *l'absence de distance*. Si dans le vécu perceptif (dans le cas de l'approche scientifique de la réalité, par exemple), l'expérience en question a comme condition de possibilité une certaine distance comme prérequis à la visée objectale (Merleau-Ponty, 2001), dans le cas de l'épreuve, l'autoréférence et l'hétéro-référence sont toujours inséparables. Le domaine de l'affectivité nous fournit un exemple paradigmatique de ce genre d'expérience: l'affection octroie par soi-même la matière de sa saisie (Ghislain Kanabus, 2009). *Dans la douleur ressentie, je fais l'épreuve de la douleur et, ce faisant, j'accède à la matière ainsi qu'à la signification spécifique de l'expérience douloureuse*. Plus encore: la seule façon d'accéder au sens de l'épreuve de la douleur, c'est à partir de la douleur même. Il faut s'entendre: la douleur n'existe point en tant qu'abstraction. C'est pourquoi l'épreuve de la douleur ne peut jamais être ressentie en tant que schéma analytique.

L'impossibilité de saisir l'épreuve par le biais d'un schéma « externe » nous amène à la deuxième caractéristique fondamentale de la phénoménalisation de l'épreuve. L'épreuve apparaît ainsi en tant qu'*aperception interne*. Cela signifie que l'épreuve ne peut jamais être comprise à partir de l'idée kantienne de réceptivité (Heidegger, 1981) ou en tant que matière d'une forme intentionnelle (Husserl, 1950 : §88): *l'épreuve fournit son propre contenu expérientiel dans le déroulement de l'épreuve même*. En ce sens, l'épreuve se révèle toujours être *expérience d'elle-même in actu exercito*. C'est précisément pour cela que le savoir qui dérive de chaque épreuve n'est point comparable au savoir de l'analyse scientifique (Balbée, 2009). De ce point de vue, *le savoir de l'épreuve est plutôt un savoir de type pratique-existential*: il s'agit d'un savoir qui n'appartient pas au domaine de la *représentation* (Kuhn, 2009).

Il faut bien savoir que le savoir que nous-mêmes avons de notre douleur est d'une condition complètement différente de celui que la description scientifique nous fournit : le savoir que j'ai réussi à obtenir de ma douleur dérive du déroulement de mon vécu douloureux, il résulte de mon rapport direct à ma corporéité. Ainsi, le contenu de ce savoir n'adopte pas la forme d'une représentation et il n'équivaut pas à un critère de type théorique, mais *il se donne plutôt sous la forme d'orientation kinesthésique-pratique comme conséquence de l'engagement subjectif avec ma douleur*.

Le troisième trait de l'épreuve, nous le trouvons dans l'idée de *résistance*. Pour que l'épreuve devienne possible en tant que phénomène, il faut toujours une limite. Cette limite donne à l'épreuve la condition auto-affectante qu'elle possède (Kuhn, 2012). Étant donné que la limite de l'épreuve suppose toujours une impossibilité de franchir sa limite, *l'épreuve se donne comme résistance d'elle-même, comme une sorte d'auto-résistance dans la résistance* (Greisch, 2009).

Dans le cas de l'expérience de la douleur, cette condition de l'épreuve s'exprime comme *une suspension du contraste de la temporalité esthésiologique*. Ainsi se remarque la curieuse particularité phénoménologique du sujet dans l'épreuve de la douleur : pendant le déroulement du vécu douloureux, il a l'impression d'être hors de la temporalité.

Si dans le cas de l'épreuve de la souffrance, la résistance est fournie par le temps (notamment par le poids du passé comme limite dans la perception du passage du temps (Theunissen, 2013), dans le cas de la douleur la résistance de son épreuve est redevable au corps. Il serait relativement aisé d'accorder la limite de la résistance à la matérialité du corps; peut-être trop facile. En ce sens, un corps inerte –la pure matière muette- ne pourrait pourtant jamais offrir une résistance quelconque. La raison est simple : le pur fait d'être (le simple fait d'être-là-étendu, n'équivaut pas au fait de résister). Il s'ensuit que l'idée de résistance qui demeure au centre de l'épreuve de la douleur peut être exclusivement comprise grâce au concept phénoménologique du corps vécu (Husserl, 2004).

S'il est vrai que la douleur est une épreuve, cela signifie que le type de limite du corps vécu rendant possible l'épreuve de la douleur possède la capacité de *résister sans s'effondrer*. Toute épreuve suppose une auto-affection dans le déroulement de l'épreuve. Dans ce sens, elle a besoin d'une espèce de *résistance permanente* pour faire ainsi apparaître la limite en tant qu'obstacle et pour fournir, en même temps, l'auto-identification subjective qui la caractérise. Cette structure de l'épreuve dévoile une quatrième caractéristique fondamentale de celle-ci : l'épreuve se déroule temporellement à travers une *permanence dans le changement*. La structure temporelle de l'épreuve

manifeste une évolution (ce qui explique le fait que nous évoluons à son instar), mais cette évolution indique toujours une limite.

La structure du corps vécu comme limite de l'épreuve de la douleur suppose donc que la résistance de cette épreuve doive être conçue intégralement à partir de l'idée de *plasticité*. La plasticité comme forme capitale de résistance dans l'épreuve de la douleur s'exprime comme une profonde modification dans l'ensemble corps-chair-schéma corporel. Voyons alors comment cette plasticité s'exprime au niveau de la chair, du corps vécu et du schéma corporel.

Il semble d'abord que, dans le domaine de la chair, la résistance dans l'épreuve de la douleur adopte la forme d'un *blocage*. Ce blocage est vécu comme un état de confusion du point de vue de l'autoréférence et comme *un sentiment d'impuissance dans le côté de l'hétéro-référence*, car la douleur restreint les variantes historiques du « Je peux » charnel. Le poète Joe Bousquet écrit : « Je me sauverais de ma douleur si ma force pouvait faire soudain qu'elle fût tout. »

La manifestation de l'épreuve de la douleur dans le domaine de la chair apparaît *comme une résistance à la force du mouvement*. C'est grâce à cette résistance que les sentiments de confusion et d'impuissance deviennent possibles et, en même temps, c'est grâce à cette résistance que la chair se délimite elle-même en tant que chair, car c'est grâce à cette résistance qu'elle trouve l'endurance nécessaire pour dépasser l'état douloureux ainsi que l'inertie qui en découle. « L'épreuve de l'impuissance révèle la condition la plus profonde du moi: le fait de s'excéder à soi-même dans l'épreuve de soi » écrit Paul Audi (2004 : 284-5).

En ce qui concerne la sphère du corps vécu, nous trouvons l'expression capitale de la plasticité dans la résistance de l'épreuve de la douleur dans la notion *d'endurance*. Dans le processus d'accord d'une nouvelle limite à l'éventail kinesthésique et de portée corporelle, l'épreuve de la douleur concernant le corps vécu *rend partiellement inerte la partie blessée du corps*. C'est pour cela que, pendant la durée de l'expérience douloureuse, l'épreuve du corps vécu est dégradée temporellement à la condition *d'organisme* (d'où la proximité sémantique que l'individu sent avec le discours scientifique pendant la durée de sa douleur). D'un point de vue hétéro-affectif, la peau entre dans une espèce de *parenthèse esthésiologique*, car l'endurance dans l'épreuve de la douleur oblige à circonscrire le contraste auto-affectif sur la zone affectée du corps.

Il est à noter toutefois que la plasticité sous la forme d'endurance dans l'épreuve de la douleur au niveau du corps vécu aboutit à une *redéfinition de l'ensemble des possibilités kinesthésiques et extatiques-référentielles de l'individu*. L'expérience de l'endurance corporelle dans l'épreuve de la douleur implique que le corps vécu doit renoncer à certaines variantes kinesthésiques (la douleur chronique

en est ici l'emblème). En ce sens, l'endurance ouvre la porte à des nouvelles manières d'envisager les possibilités kinesthésiques que les situations historiques nous fournissent.

La clé de voûte pour désigner la forme que la résistance de l'épreuve de la douleur adopte dans le domaine du schéma corporel est la notion de *disposition*. Dans le terrain de l'hétéro-référence, la résistance de l'épreuve de la douleur oblige à redéfinir les formes fondamentales avec lesquelles ma corporéité fait face au monde. C'est pourquoi nous assistons à une véritable évolution dans les postures, les prédispositions kinesthésiques ainsi que dans les formes de proto-endurance comme motivations typiques d'arrière-plan : la douleur ne modifie pas seulement la façon dont le corps réagit et agit, mais elle redéfinit aussi la forme dans laquelle le corps envisage et prépare ses réactions.

En ce qui concerne le moment autoréférentiel de la résistance dans la sphère du schéma corporel, l'épreuve de la douleur modifie le rapport du moi aux motivations kinesthésiques. Vu que la douleur modifie les formes de disposition vers le monde, le schéma corporel est obligé d'évoluer vers une forme qui protège le moi de cette « menace non destructive qui est la douleur » (Buytendijk, 1965).

Il est à souligner néanmoins que la description des formes par lesquelles la plasticité du corps s'exprime comme conséquence de la résistance dans le vécu douloureux n'épuise pas la portée de l'épreuve corporelle de la douleur. *L'épreuve de la douleur dépasse la sphère spécifiquement corporelle*. Chaque vécu douloureux pétrit –non seulement l'ensemble de notre corporéité–, mais aussi notre identité en tant que telle, car *l'épreuve de la douleur amène toujours avec elle un principe d'individuation*. Ce n'est donc pas par hasard que Descartes posait la question : « *quid dolore intimius esse postest ?* ».

Il semble toutefois que l'épreuve de la douleur implique en même temps une redéfinition du rapport à mon corps. De ce point de vue, l'épreuve de la douleur ouvre la porte à la possibilité implicite de devenir un autre moi : *la douleur suppose toujours une re-stabilisation de mon identité*. La profondeur de l'épreuve de la douleur s'exprime dans le fait qu'elle manifeste la capacité de traverser plusieurs couches phénoménologiques (peau, schéma corporel, corps vécu, chair), au point *qu'elle parvient à toucher le complexe identitaire-dispositionnel (Moi, Ego)*. Peut-être qu'Ortega y Gasset (1966b : 26) pensait à cela lorsqu'il l'écrivait : « la douleur nous rend humains ».

Nous avons entamé notre description du phénomène de la douleur en soulignant qu'elle doit être envisagée à partir de l'idée d'expérience : un coup d'œil à la structure du vécu douloureux reflète une dispersion dans l'ensemble de ses données hylétiques. En ce sens, le vécu de la douleur

ne se déroule pas sous la forme d'un continuum référentiel éveillé par un ensemble systématiquement ordonné de données hylétiques (comme, par exemple, la souvenance (Husserl 2010)), mais plutôt comme une fusion de données hylétiques fragmentées qui atteignent sa structure noématique grâce à une *association par contraste*. La structure fragmentaire des données hylétiques dans le vécu de la douleur révèle une dispersion à la base de celui-ci. Nous avons vu dans le chapitre III comment la complexité de la structure référentielle du vécu douloureux rendait impossible le fait de supposer une linéarité dans son noyau phénoménal. Vu que la douleur acquiert sa spécificité phénoménale grâce à l'enchaînement de références, proto-références et rétro-références; la structuration hylétique du vécu douloureux se manifeste comme dynamique, non schématique, quasiment éparpillée. Cela signifie que le vécu de la douleur se révèle être une structure hylétique *dérégulée*, et la notion la plus précise pour désigner un vécu déréglé est *le concept d'expérience* (Gadamer, 1993).

Cela étant, au moment de montrer à quel type d'expérience la douleur appartient, nous considérons que le concept le plus précis pour caractériser la consistance différentielle de l'expérience douloureuse est le concept d'épreuve. Le phénomène de la douleur se révèle donc être une expérience, mais pas n'importe quel type d'expérience : la douleur en tant qu'expérience se manifeste toujours sous la forme d'épreuve, étant donné que le vécu de la douleur a une condition apodictique —on reconnaît immédiatement la douleur—, et il implique irrévocablement une transformation de nous-mêmes. Voyons maintenant comment s'exprime cette transformation que le phénomène de la douleur comporte.

Pour apercevoir jusqu'à quel point la douleur se révèle être l'expérience d'une épreuve, il faut comprendre que les changements décrits ci-dessus ne restent point dans le domaine formel. Le bouleversement de la temporalité subjective et de l'endurance corporelle comme conséquences de la douleur ont pour effet *une sédimentation corporelle-identitaire*, étant donné que la douleur éprouvée donne lieu à de nouveaux liens avec mon identité et que cette expérience a pour effet de pétrir et de repétrir l'expérience que je fais de mon corps (Sartre 2010).

L'expérience de l'épreuve de la douleur implique donc que chaque vécu douloureux ouvre la porte à une modification *de la portée, de l'endurance, de la disposition, ainsi que de la façon fondamentale de sentir notre corps*³⁷. En ce sens, après chaque expérience douloureuse, la façon de nous approcher de notre corps, ainsi que la manière fondamentale de l'utiliser, subit une modification caractéristique.

³⁷Évidemment, l'aperception subjective, ainsi que l'importance de chaque modification partielle comme conséquence de la douleur, est impossible à déterminer de manière isolée. Il s'agit d'un changement *qui est saisissable exclusivement de façon rétrospective*. Nous aborderons ce problème dans le chapitre V de ce travail, au moment de dévoiler les rapports

La capacité de pétrir notre corporéité ainsi que notre façon de sentir (notre esthésiologie fondamentale) a trait à l'opérativité caractéristique du vécu douloureux. Le fait que la douleur bloque le mécanisme d'enchaînement entre passé, présent et futur comme conséquence du gonflement du présent, ouvre la porte à *un renouvellement de notre façon de sentir et de pâtir*, car la douleur *introduit une déconnexion dans le déroulement typique du flux de vécus*. Cette déconnexion oblige le sujet à rétablir le sentiment-vital à l'aide d'une projection égoïque virtuelle du flux de vécus. Toutefois, le mal a été fait : *la non-continuité introduite par la douleur dans le flux de vécus du sentiment-vital n'est pas remplaçable rétrospectivement*. Ici se trouve néanmoins le gain de l'épreuve de la douleur pour le sujet : la perte partielle de l'enchaînement dans le flux de vécus implique *le développement d'un repositionnement de la structure du corps et de son esthésiologie fondamentale (et du rapport égoïque à ce dernier par la suite)*.

Le manque de distance réflexive a eu pour conséquence la tentation d'approcher théoriquement le phénomène de la douleur à travers le prisme fourni par l'idée de destruction (Grüny, 2004). La douleur est, certes, une expérience de perte. En ce sens, comme toute épreuve, la douleur implique aussi une modification, une adaptation, voire une évolution de nous-mêmes. Cela signifie que la description théorique du phénomène de la douleur ne peut point s'arrêter à la teneur affective attachée à l'instant de l'expérience douloureuse. Il faut s'entendre : *l'expérience de faire l'épreuve de la douleur nous pétrit en suspendant partiellement ce que nous sommes*. Ce n'est pas une question de célébration de la douleur, mais nous ne parvenons à comprendre la totalité de l'expérience douloureuse qu'à condition d'accepter le fait que la douleur explique le parcours et la structure actuelle de notre corps. Plus encore : la portée explicative de la douleur dans la sphère kinesthésique ne s'épuise point en ce qui concerne les douleurs passées, mais elle explique également notre rapport actuel (ainsi que notre disposition face aux douleurs éventuelles). Le phénomène de la douleur joue un rôle fondamental, certes, dans le façonnement de notre corporéité, mais ce qui est tout aussi important, c'est le rôle qu'elle joue dans le façonnement de notre esthésiologie et de notre passivité : l'épreuve de la douleur pétrit notre corporéité et, ce faisant, elle forge aussi notre façon de sentir et de subir³⁸.

entre douleur et mémoire. En ce qui concerne la capacité de pétrir la corporéité que la douleur comporte, il paraît évident qu'il existe une forte connexion entre les déterminations ontologiques de la passivité et la portée que la douleur manifeste. Le « façonnement » du corps de la part de la douleur a l'air d'avoir une relation inverse avec le vieillissement : la puissance de la capacité de pétrir du vécu douloureux est bien plus élevée pendant les premières années de la vie du sujet. L'étude sur les rapports entre passivité, douleur, événement et déterminations anthropologiques (corruptibilité du corps, vieillissement, croissance, etc.) représente l'une des tâches les plus intéressantes pour la recherche phénoménologique.

³⁸ Le façonnement de la corporéité et de la passivité n'est évidemment pas *exclusivement attribuable à l'épreuve de la douleur*. L'épreuve de la temporalité subjective sous la forme d'historicité, ainsi que les déterminations anthropologiques (sensibilité, corruptibilité, etc.) jouent aussi un rôle essentiel. De la même façon que la tâche de la description des rapports entre douleur et déterminations anthropologiques se révèle être l'un des défis primordiaux pour la recherche

L'arrivée de la douleur jusqu'au domaine des dispositions affectives explique aussi les changements que la douleur introduit au niveau des significations. C'est justement à cause de ces modifications caractéristiques du vécu douloureux (façonnement de la corporéité et disposition esthésiologique) que *l'expérience douloureuse comporte toujours une demande herméneutique* : les nouvelles formes de sédimentation et d'organisation de la corporéité qui dérivent de la douleur créent la nécessité d'une explication, d'une certaine interprétation; de l'acquis d'un corrélat sémantique par rapport à ces changements (Leder, 1990). Il est toutefois à noter qu'il ne s'agit point d'une explication contingente, car *la douleur inaugure un nouveau rapport interprétatif à nous-mêmes*. Une fois surpassée l'épreuve de la douleur, la structure identitaire-référentielle pour viser sémantiquement notre corporéité doit faire face aux nouvelles formes de disposition corporelle, d'endurance et de portée qui dérivent de l'épreuve de la douleur. C'est pourquoi l'épreuve de la douleur débouche sur la stabilisation d'une nouvelle structure sémantique pour viser notre corporéité³⁹.

S'il est vrai que la douleur modifie notre rapport sémantique-identitaire à nous-mêmes, cela signifie qu'elle parvient néanmoins à toucher aussi les conditions de possibilité de la référentialité, c'est-à-dire que l'épreuve de la douleur pointe la structure même de notre possibilité de sentir, de subir, de pâtir et de viser : la douleur a donc trait à l'ego.

Dans son livre « *De la douleur* », Buytendijk souligne que les enjeux du phénomène de la douleur se trouvent dans la relation entre conscience, ego et corps : l'essence de la douleur en tant que phénomène se manifeste dans la conscience que j'ai d'une menace *non destructive* de mon ego. Contrairement à toutes les autres formes de malaise, la spécificité de la menace dans le phénomène de la douleur est celle de la localisation : c'est grâce à la partie blessée du corps que je suis capable de devenir conscient de la douleur en tant que menace. Vu que le malaise est toujours localisé dans le cas de la douleur, je peux réaliser qu'il s'agit d'une menace égoïque contrôlable et non destructive.

Outre la possibilité effective d'une menace *non destructive*, la thèse que Buytendijk (1965) étaye a des conséquences bien problématiques. Comme nous l'avons déjà souligné plusieurs fois, le vécu de la douleur déclenche *l'expérience de l'aliénation* : pendant le déroulement du vécu douloureux, mon corps ne coïncide plus avec le rapport que j'ai eu historiquement avec lui. La

phénoménologique, la question des rapports entre douleur et structures ontologiques (temporalité, historicité) apparaît comme une clef analytique pour rendre compte du problème de la passivité en général.

³⁹ Le concept d'« esquisse anticipante de possibilités », que Tatossian (1982) a mis en exergue dans ses analyses du corps vécu, devient très utile dans le contexte de notre recherche. L'obtention d'une nouvelle structure sémantique pour viser notre corporéité comme conséquence de l'épreuve de la douleur se manifeste de façon très claire dans le cas de la douleur chronique. C'est pourquoi le sujet menacé par une douleur chronique développe un véritable système de ressources sémantiques pour viser la condition de sa corporéité (« Je peux faire ceci, mais pas cela », « J'arrive jusqu'ici », « Je ne dois pas pousser dans ce sens-là », « La dernière fois que j'ai essayé de faire ceci, il s'est passé cela », etc.)

douleur est dans mon corps, mais elle se révèle toujours être étrangère et, ce faisant, elle répand la sensation d'aliénation au sein de ma subjectivité.

En ce sens, l'immédiateté de la supposée menace égoïque que la douleur comporte, implique néanmoins un écart pour que la capacité égoïque de pâtir devienne opérative: le vécu de la douleur a ainsi comme condition de possibilité de son épreuve *une certaine distance entre l'ego et le corps douloureux* (Moran, 2010 ; Zeiler, 2010). Sans cette distance, il serait impossible de sentir le corps vécu comme un « objet étrange » : l'opérativité de la passivité égoïque dépend du contraste que la temporalité fournit sous la forme de passivité égoïque originaire (Landgrebe, 2004). Cela étant, la question reste cependant ouverte : la douleur est-elle une menace non destructive de l'ego, est-elle une réaction de la passivité égoïque ?

Notre analyse a l'air d'avoir abouti à une aporie : le phénomène de la douleur se distingue par le fait d'empiéter sur la corporéité et de s'emparer de notre subjectivité et, en même temps, il a besoin de l'opérativité ainsi que de l'efficacité des structures qu'il traque (corps vécu, visée, ego). La douleur nous ébranle en faisant appel à ce qu'elle est en train d'ébranler : est-ce que les modifications que la douleur implique pour la passivité supposent toujours une certaine scission au niveau de l'ego ? La consistance ontologique de la douleur se trouve-t-elle donc au-delà du principe du tiers exclu ? Pour offrir une réponse à ces questions, il faut d'abord amorcer une description de la consistance interne du vécu de la douleur. C'est que nous voudrions tenter dans le chapitre suivant.

Chapitre V

L'épreuve de la douleur et son sens fondamental

I. Le masochisme comme ratification du malaise caractéristique de l'épreuve de la douleur

Nous arrivons au point névralgique de notre recherche, puisque c'est le moment d'établir quel est le sens fondamental de l'épreuve de la douleur. Néanmoins, la caractérisation provisoire du phénomène de la douleur en tant qu'expérience d'une épreuve nous a mené à la découverte d'une condition ambivalente au sein du vécu douloureux. De ce fait, nous avons dit : la douleur nous ébranle à travers ce qui est ébranlé. La douleur menace l'ego grâce à la capacité de l'ego d'éveiller une menace, la douleur est ressentie par l'ego, car l'ego rend possible le fait de subir une douleur. Il ne faut pour autant en tirer qu'une seule conclusion : on trouve au cœur même du vécu de la douleur une composition non exempte de contradictions, une structure interne comportant une certaine ambivalence.

Cette ambivalence décelée dans le noyau du vécu de la douleur peut s'exprimer aussi dans le rapport du sujet à la douleur. Étrangement, certains sujets choisissent de ressentir ou de s'infliger une douleur à eux-mêmes. L'ambivalence au sein de l'expérience douloureuse ouvre la porte à la question du sens d'un tel choix. C'est pour cela qu'à travers une brève synthèse des traits caractéristiques du masochisme, nous parviendrons à établir la signification de cette ambivalence de la structure interne du vécu de la douleur.

Le masochisme se présente comme la tendance à éprouver du plaisir, particulièrement sous la forme de désir sexuel, à travers la douleur (soit sous la forme de fantasmes récurrents, soit sous la forme de poussées difficiles à refouler, soit sous la forme d'actes visant la prolongation ou l'auto-déclenchement de la douleur) (Kernberg, 1994).

Il est à noter toutefois que Kernberg, à l'instar de la recherche psychanalytique, souligne le fait que le rapport à la douleur du masochiste est toujours, quant à lui, ambivalent : l'attitude du masochiste peut être décrite comme *bipolaire*, c'est-à-dire qu'elle se donne sous la forme d'un couplage de haine et d'amour envers l'objet désiré, mais redirigé pulsionnellement vers un objet neutre (qui s'affiche dorénavant comme la cible de la pulsion troublée) (Donajaska, 2014). L'objet actuel du masochiste devient ainsi la soupape de sécurité symbolique de son conflit intérieur : la volonté de douleur chez le masochiste *se révèle être en même temps une volonté de libération de douleur*.

L'affect qui accompagne la douleur joue le rôle d'analgésique (Donajska, 2014). Là se trouve donc la raison de la répétition de l'acte (le fait de continuer sa recherche de plaisir moyennant la douleur), ainsi que l'ambivalence esthésiologique de sa matérialisation (le masochisme se manifeste toujours comme plaisant et douloureux) (Kernberg, 1994).

La stabilisation du comportement masochiste a besoin, de ce fait, d'un éventail de techniques et de stratégies pour contourner la sensation déplaisante. Au niveau le plus basique parmi la gamme des tendances masochistes, le psychiatre autrichien Wilhelm Stekel (1954) trouve dans le « facteur-surprise » l'un des volets clés du masochisme : le sujet troublé se sert de l'attente de la douleur à venir comme stratégie de gratification et comme moyen d'irradiation libidinale de la douleur infligée. C'est pourquoi Reik (2000) souligne le fait que le masochiste trouve le plaisir, non pas dans le malaise de la douleur, mais plutôt dans « l'effet brûlure » que l'irradiation de la douleur comporte.

Mais cette manipulation de la douleur que le masochiste entame –cette sorte de rapport ludique à la douleur- a besoin d'instruments encore plus efficaces pour réussir à estomper le malaise attaché à celle-ci. Reik (2000) souligne ici la nécessité de « mise en scène » du masochiste. Le rapprochement de l'acte masochiste à la représentation –à l'image- permet de dissoudre la puissance que le malaise de la douleur exerce. La recherche de la jouissance d'autrui dans la froideur de la mise en scène de la douleur n'est rien d'autre que la compensation résultant du déclenchement de l'angoisse d'autrui (Lacan, 2004). Comme Henri Maldiney (1991 : 189) a pu l'écrire : « Le masochiste a rencontré la question de la chair en éprouvant l'angoisse de l'intouchable ». Le masochisme se révèle être, à la limite, *une tentative de dilution de la douleur, une manière de montrer le non-sens dans l'auto-application de la douleur* : « Pour cela, il intègre à l'intériorité que la jouissance creuse en lui, et qui en elle se dénonce comme hétéronomie, la douleur. Et en la vivant comme plaisir, il tente de la restituer à la plénitude de la jouissance. Ce en quoi il échoue », écrira Maldiney (1991 : 190) pour synthétiser les enjeux du masochisme.

Ironiquement, le masochisme dévoile l'un des traits fondamentaux du phénomène de la douleur, à savoir : la douleur se donne toujours comme une expérience corporelle *de malaise*. L'ensemble de la phénoménalisation de la douleur *est indissociable d'une sensation désagréable pendant la durée de la douleur*. La figure du masochiste montre que la douleur n'est pour lui qu'une compensation pour contourner le trauma : *le masochiste flâne à la recherche de quelque chose au-delà de la douleur*. Qu'est-ce que le masochiste cherche? En général ? *Une compensation*. En particulier ? Nous ne pouvons pas le dire dans le contexte de notre travail. Le but de nos recherches n'est pas l'analyse particulière des pathologies qui ont trait à la douleur, mais plutôt la caractérisation phénoménologique et la

détermination du sens fondamental du phénomène de la douleur. Mais s'il en est ainsi, la condition de *compensation* que nous avons dévoilée au sein des troubles masochistes confirme le fait que la douleur doit être toujours conçue comme *une expérience de malaise*.

La découverte (ou plutôt, la confirmation) de la douleur en tant qu'expérience de malaise nous amène au dernier trait essentiel de notre description provisoire du vécu douloureux. Nous avons esquissé, à la fin du chapitre III, une caractérisation du vécu de la douleur. Nous avons dit que, d'un point de vue génétique, la douleur surgit comme un contraste esthésiologique, contraste qui s'ordonne sous la forme d'élancement et qui se stabilise en tant que localisation. Plus encore - nous pouvons le dire maintenant - : la douleur se stabilise en tant que *localisation du malaise*.

La stabilisation de l'élancement du malaise localisé déclenche un ensemble de changements au sein de notre subjectivité : la douleur bouleverse notre rapport subjectif au temps, à l'espace, ainsi que les contenus fondamentaux de notre expérience subjective (conscience, passivité, sédimentation personnelle-historique). La douleur parvient de ce fait à toucher, non seulement les domaines principaux du corps vécu, mais elle modifie aussi partiellement nos structures dispositionnelles et le complexe égoïque-identitaire. C'est pourquoi nous avons décrit l'expérience de la douleur comme une épreuve.

Les spécificités de la façon dont la douleur phénoménalise (état esthésiologique, contraste, localisation, élancement), ainsi que la portée qu'elle possède (épreuve expérientielle, modification de l'ensemble ego-corps vécu-chair), obligent à renoncer à concevoir la douleur comme un simple événement ponctuel ou fait contingent. La condition non contingente du vécu douloureux dévoile une dernière donnée irréfutable pour toute analyse phénoménologique de la douleur : la douleur doit avoir un sens essentiel.

Par conséquent, la seule façon de saisir le sens fondamental de la douleur n'est pas via une caractérisation externe du vécu de la douleur –« mouvement de fuite bloqué » (Grüny, 2004), « menace non destructive de l'ego » (Buytendijk, 1965)-, mais *en se plongeant dans le cœur même du malaise au sein du vécu de la douleur*. Le sens du malaise douloureux dévoilera le sens de la douleur en tant que telle. Quel est, donc, le sens de ce malaise au cœur de vécu douloureux ? Nous tâcherons d'offrir une réponse à cette question dans la section suivante.

II. Essai de détermination du sens de l'épreuve de la douleur : description fondamentale de la structure interne du vécu douloureux

« Nada tiene que ver el dolor con el dolor »

Enrique Lihn

La tâche de déterminer le sens au sein du malaise de la douleur implique nécessairement d'avoir un aperçu des formes de manifestation du malaise douloureux en tant que tel. Il en résulte que la façon d'arriver à la structure interne du vécu douloureux et de son sens se fera à travers la description des formes par lesquelles le malaise douloureux phénoménalise.

Le premier trait décelé dans le malaise de la douleur fut la contradiction. Nous avons dit en conséquence : la douleur menace l'ego moyennant l'ego. La douleur éveille l'ego en érodant l'opérativité égoïque.

Cette contradiction ne se termine néanmoins point au niveau théorique, elle s'exprime à travers plusieurs formes de phénoménalisation. Ces formes seront le fil conducteur dans notre détermination du sens fondamental de l'épreuve de la douleur.

La première expression de la contradiction au sein de l'expérience douloureuse c'est la dualité *localisation-totalisation*. Buytendijk a vu très justement comment la caractéristique différentielle du malaise douloureux se trouve dans sa localisation. Cependant, il doit en même temps reconnaître que « la douleur est doublement douloureuse » (Buytendijk, 1965 : 29, ma traduction). Buytendijk dévoile le fait que la matérialisation de la menace égoïque sous forme de localisation a comme condition de possibilité d'elle-même un certain empiètement de la part de la douleur sur l'ego.

Cette dialectique interne du vécu douloureux rend compte de certaines opérations qui expliquent la reproduction de la contradiction au sein du malaise de la douleur. Vu que le malaise de la douleur réussit à toucher l'ensemble égoïque et une zone corporelle spécifique à la fois, cette forme de phénoménalisation souligne le fait que le malaise douloureux se révèle être *auto-excédant*, et ce grâce à deux mécanismes caractéristiques.

Le premier mécanisme qui permet la reproduction du dualisme typique du malaise douloureux est la *résonance*. Le malaise douloureux possède la capacité de se perpétuer lui-même par

lui-même. La douleur éveille le malaise douloureux à partir des références que le malaise douloureux lui-même fournit dans son déroulement à partir de son contraste caractéristique : « Avant même toute conversion, les affections qui affectent séparément forment une communauté, sont en rapport de « résonance », l'une haussant l'autre, c'est-à-dire que l'excitation affective de l'une sur le moi hausse l'excitation affective de l'autre et inversement, mais de sorte que ces excitations affectives ne restent pas séparées, mais convergent plutôt dans l'unité d'une excitation affective pluri-rayonnante, dans laquelle les excitations affectives ainsi rehaussées sont unifiées et, au sein de cette unification de tous les caractères, se soutiennent réciproquement en s'encourageant et en co-résonnant (en « se rappelant » les unes les autres) » (Husserl, 1998 : 404-5, ses guillemets).

En ce sens le malaise de la douleur ne se perpétue pas seulement grâce à une résonance intensive (« l'une haussant l'autre », selon les mots de Husserl), mais il se poursuit également à l'aide d'une forme de phénoménalisation que nous désignons *résonance extensive*.

Jean Ladrière (1989) conçoit le phénomène de la résonance à partir de certaines intuitions que la théorie physique a dévoilées. Le philosophe belge fait appel à la théorie des champs magnétiques pour expliquer l'opérativité de la résonance en tant que phénomène d'association. Ladrière (1989) souligne le fait que la résonance se base sur le modèle général de *l'induction physique*, dont « une fonction influence une fonction d'autre ordre » à partir d'une variation de fréquence. Il en résulte que la variation survenue dans un champ magnétique parvient à générer un nouveau champ énergétique, possibilité accomplie grâce à *la modification de l'opération sans altération de la structure* (Ladrière, 1989).

L'étonnante capacité de la résonance d'éveiller des opérations sans altérer la structure de ce qui est altéré amène Ladrière à proposer une analogie concernant le domaine de l'affectivité. Pour Ladrière, la résonance s'exprime aussi sous la forme d'induction existentielle, car elle démontre une capacité à faire surgir des significations dans le réel grâce au « retentissement affectif » (Ladrière, 1989 : 304). Le malaise douloureux fait de même. Il ne se perpétue pas seulement en rappelant et en haussant ses propres formes de contraste (résonance intensive), mais également en éclatant au-delà de la partie localisée à travers un « retentissement » et, ce faisant, il déclenche des significations douloureuses hors de la localisation, quoique dues au malaise « original » (résonance extensive).

Le second mécanisme qui rend possible la condition auto-excédante du malaise de la douleur est *l'irradiation*. Le malaise douloureux montre la capacité *de se propager*, car la seule façon de continuer à toucher à la fois partie (la zone affectée) et totalité (l'ego, la subjectivité) c'est l'irradiation du malaise. La blessure constitue une menace pour le sujet, c'est pourquoi l'ego irradie

le malaise totalisant (et le malaise localisé par la suite), de la même façon que le malaise localisé irradie autour de la zone blessée.

Un deuxième coup d'œil sur le mécanisme d'irradiation peut néanmoins nous aider à éclaircir d'une façon plus décisive le sens du malaise au sein de l'expérience douloureuse.

La question de la localisation acquiert une nouvelle perspective au moment de souligner que *l'irradiation du malaise douloureux comporte toujours une certaine dissipation*. Le malaise du vécu douloureux se différencie pour délimiter sa localisation *à partir de la dissipation de son irradiation*. C'est pourquoi la localisation du malaise douloureux est toujours floue et vague, au point que nous ne savons pas dire dans quelle partie se termine exactement le malaise. Le fait que l'irradiation du malaise douloureux cohabite avec la dissipation comme mécanisme de détermination de la localisation dévoile un autre volet clé du malaise douloureux.

Nous avons montré que la localisation au sein du malaise douloureux est un résultat du rapport dialectique entre la force d'irradiation et les tendances de dissipation à partir desquelles le malaise de la douleur phénoménalise. La localisation douloureuse n'est point une fixation ni un signe statique, mais elle se révèle être la stabilisation provisoire et dynamique de la lutte entre le mouvement centrifuge caractéristique de l'irradiation et le mouvement centripète au cœur de la dissipation.

La découverte de deux mouvements antagoniques au sein du malaise douloureux suggère pourtant que toute approche statique du vécu de la douleur se révèle être stérile (y compris celle concernant l'analyse de la localisation). Étant donné que la localisation est le résultat d'une certaine négociation de forces, l'interaction du tandem « irradiation/dissipation » signale une ré-articulation de la distinction « passivité/activité ».

Les analyses phénoménologiques classiques ont fourni une image fautive de la distinction « activité/passivité » au moment d'approcher le malaise douloureux (Buytendijk, 1965 ; Scarry, 1985). La primauté du côté statique dans leurs approches a eu comme conséquence une caractérisation du malaise douloureux en tant que résultat (activité) d'une réponse (passivité) à une certaine menace. Toutefois, si nous nous penchons encore sur la façon dont le malaise douloureux phénoménalise, nous réalisons que les rapports entre activité et passivité s'articulent d'une manière très particulière.

L'interprétation du malaise douloureux en tant que manifestation passive de la menace égoïque est juste dans la mesure où nous concevons une telle passivité comme l'expression d'une

activité. Le fait d'être menacé implique pourtant que l'ego déclenche nécessairement une certaine activité (même s'il se présente sous la forme de passivité) : « Éprouver une douleur implique un rejet de nous-mêmes (...) au sein de notre propre corps, d'une façon telle que nous ne pouvons plus établir de contact avec lui », écrit Plessner dans *Le rire et le pleurer*.

Le fait que le malaise douloureux se manifeste à l'aide d'une réaction de rejet implique qu'au cœur de la passivité même, il existe une activité en train de se déployer. Curieuse activité : il s'agit d'un type d'acte qui ne parvient pas à apparaître, car il a comme condition de sa propre possibilité la fixation de son propre horizon protentionnel. C'est pourquoi le malaise de la douleur phénoménalise *sous la forme d'auto-retentissement* et il est éprouvé, de ce fait, comme pure donation. Il ne s'agit pas ici d'une donation absolue (Henry, 2011), mais plutôt d'une donation qui indique la progression d'un acte qui n'a que sa propre référence comme horizon de déploiement. Acte renfermé dans la passivité ou passivité permettant un type d'acte unique ? Activité déguisée de passivité ou plutôt recouvrement de l'activité par la passivité ? Qui sait ?

L'estompement de la distinction « activité/passivité » en dit long sur deux contradictions caractéristiques du malaise de la douleur. Le fait que le malaise de la douleur adopte la forme d'un acte arrêté dans sa progression –un mouvement tourné vers lui-même–, octroie au malaise de la douleur la teneur d'une évidence absolue. Plus encore : le malaise douloureux arbore une clarté au-delà (ou plutôt en deçà) de l'évidence sous la forme de constatation objectale, car il bouleverse la structure même de la visée objectale. *Le malaise de la douleur est auto-évident*. Cette condition d'auto-évidence que nous venons néanmoins de déceler se révèle être, quant à elle, assez problématique.

Le malaise douloureux se donne, certes, comme auto-évident. Dès le moment où nous nous penchons cependant sur l'auto-évidence du malaise, nous réalisons qu'il s'agit d'un type d'auto-évidence très *sui generis*. L'auto-évidence est l'expérience de la clarté en tant que telle (Fink, 1994). Mais, la clarté de quoi ? Eh bien, rien d'autre que la clarté de ce qui est clair : l'auto-évidence est la donation de la clarté de soi à partir de soi et grâce à soi. Toute tentative de s'approcher de l'auto-évidence au cœur du malaise douloureux entraîne, ironiquement, la rencontre d'une certaine confusion, *d'une opacité constitutive du malaise douloureux*. Qu'est-ce que l'auto-évidence du malaise douloureux indique, outre son imperméabilité (voire son impénétrabilité) ? Plutôt que sur une certaine clarté, l'auto-évidence de la douleur débouche sur la dualité « auto-évidence/opacité » comme condition de possibilité d'elle-même.

L'ambivalence des rapports entre activité et passivité apparaît cependant comme une clé herméneutique pour expliquer une autre dualité caractéristique du malaise douloureux.

Le malaise du vécu douloureux ne s'éprouve pas seulement comme opaque, mais également comme comportant une certaine lourdeur. « La douleur est ce qu'on délaisse de faire », écrit Weizsäcker, en soulignant le sentiment de lourdeur qui s'empare du « Je peux » comme conséquence du gonflement de notre passivité (et de notre vulnérabilité, par la suite). Toutefois, tout n'est pas perdu : le malaise douloureux comporte toujours une étonnante *légèreté*. Là se situe d'ailleurs la prodigieuse vitesse de réaction dans l'expérience douloureuse (ce qui invite encore à réfléchir au particulier enchevêtrement d'activité et passivité au cœur de la douleur).

La dualité « lourdeur/légèreté » au sein de la douleur amène à reconsidérer la caractérisation du malaise douloureux comme auto-excédent. Si nous revenons sur la dualité « lourdeur/légèreté » en vue d'une insistance analytique sur le malaise douloureux, nous réalisons que la légèreté caractéristique dans la réaction de la douleur souligne le fait que *le corps vécu cherche à revenir à un état pré-douloureux*. Cette tentative révèle une donnée essentielle de la douleur : elle est *administrable jusqu'à un certain point*. Les témoignages sur la douleur chronique confirment cette condition (Bousquet, 1995 ; Daudet, 2007 ; Thernstrom, 2012).

La condition auto-excédente du malaise douloureux se dévoile plutôt comme la dualité « excès/administration ». «Ce « contenu » même, (...) ne tient pas à l'intensité excessive d'une sensation, à un quelconque « trop » quantitatif, passant la mesure de notre sensibilité et de nos moyens de saisir et de tenir : mais un excès, un « de trop » qui s'inscrit dans un contenu sensoriel », écrira Lévinas (1991 :100, ses guillemets) au moment d'indiquer l'excès caractéristique du « contenu » du malaise de la douleur. Le malaise douloureux se distingue, certes, par un certain excès, mais il est aussi vrai que l'expérience du malaise douloureux suppose une certaine résistance, une certaine gestion ; sans laquelle le malaise éclaterait s'estompant dans l'absolu. Il s'ensuit que *l'esthésiologie de la douleur a un certain degré d'accommodation et, ce faisant, on arrive à transformer le malaise de l'expérience douloureuse en vécu psychologique*, ce qui nous permet de cantonner l'éventail des possibilités d'interprétation de la douleur (soit comme événement fugace, soit comme signe de maladie, soit comme processus organique) : « En réfléchissant ma douleur, je m'en décroche ; elle cesse d'être moi-même pour devenir un processus en moi » (de Waelhens, 1950: 396).

La description de la phénoménalisation du malaise douloureux à partir des dyades « localisation/totalisation », « irradiation/dissipation », « excès/accommodation », « opacité/auto-évidence », « lourdeur/légèreté » n'a pas permis, à l'heure actuelle, d'avoir une idée claire du sens du malaise au sein de l'expérience douloureuse. Peut-être qu'une insistance analytique sur *les implications du malaise douloureux* peut nous aider à élucider le sens fondamental de ce dernier.

L'irruption de la douleur et de son malaise caractéristique *déclenche une sensation d'aliénation*. Buytendijk (1965) souligne que, pendant la durée de l'expérience douloureuse, je ne sens pas mon corps comme je l'ai senti habituellement, je l'éprouve d'une manière contradictoire avec le vécu historique de mon « sentiment-vital » : la douleur est à moi, mais elle n'est pas moi.

Dans ce sens, tout état d'aliénation subjectif implique néanmoins une certaine projection personnelle. « La douleur n'est pas douleur si elle n'est pas subie de l'intérieur par une conscience », écrit Jorge Millas en soulignant la nécessité d'un certain attachement personnel comme condition de possibilité de la douleur. Qu'on le veuille ou non, le malaise douloureux se distingue par l'établissement d'un rapport d'intimité avec la subjectivité, au point de déstabiliser partiellement la structure de la mienneté : « (la douleur) n'est pas isolable de la subjectivité qui l'éprouve. En cela, elle diffère radicalement des autres sensations. La douleur nous affecte fondamentalement trop que nous ne puissions la mettre à distance de notre être. Elle constitue une relation à Soi qui n'a qu'un recul limité. En cela, elle questionne la mienneté de soi qui fait que nous ne pouvons nous désappartenir. » (Charbonneau, 2003 : 19).

Ainsi, il ne faut pas interpréter hâtivement le rapport que le malaise douloureux établit avec le moi. L'empiètement partiel du moi par le malaise de l'expérience douloureuse possède une particularité phénoménologique unique : « Je ne peux pas m'arrêter ici pour mener à bien une rigoureuse phénoménologie de la douleur -que, soit dit en passant, personne n'a jamais tentée-, mais elle dévoilerait le fait que nos douleurs -en même temps qu'elles nous agacent- (...) possèdent une dimension positive en vertu de laquelle nous sentons envers elles quelque chose de semblable à un affect : une disposition diffuse, mais chaleureuse que nous éprouvons envers toutes les choses authentiquement propres. Ainsi, ce qui nous fait mal nous est, en effet, intime. Comment pourrait-il ne pas être autrement si dans la douleur je me ressens toujours moi-même ? » (Ortega y Gasset, 1964b : 175-6, ma traduction).

Le sentiment d'aliénation caractéristique du malaise douloureux va de pair avec un sentiment d'identification. Dans chaque vécu de la douleur coïncident toujours deux sentiments : celui de l'aliénation –le moi se sent un non-moi pendant la douleur-, et celui de l'identification ; car le moi éprouve la douleur comme absolument et indissociablement sienne⁴⁰. Cependant, il ne faut pas

⁴⁰ La recherche psychiatrique a en effet dévoilé l'éventuelle fonction repersonnalisante de la douleur dans certaines maladies mentales comme conséquence du sentiment d'identification caractéristique du malaise douloureux : « D'autre part, la douleur améliore également le sentiment de vitalité du moi, de l'activité du moi et de consistance du moi. La douleur aide les patients à mieux sentir leur propre corps, à se vivre eux-mêmes. Rappelons ici les patients souffrant de maladies mentales chroniques qui se blessent eux-mêmes afin de retrouver la sensation de leur corps, de sortir de leur état de dépersonnalisation et de revenir dans la réalité. La douleur entraîne une repersonnalisation et compense la dépersonnalisation causée par la dépression (...) La douleur devient alors un instrument de lutte contre la perte

rapporter cette contradiction dans l'épreuve de la douleur à la référence éventuelle de la douleur, puisque, comme a souligné Sartre (2010 : 372) : « Cette douleur, cependant, n'existe nulle part parmi les objets actuels de l'univers. ».

« La sensation produite par les impressions sensorielles est toujours subordonnée à la présence *d'objets*. Ce n'est pas le cas de la douleur », écrit Buytendijk. Cela signifie que le malaise de la douleur assemble aliénation, identification et *carence de corrélat noématique* : la douleur est une expérience qui ne vise qu'elle-même, son malaise caractéristique est construit à partir de la pure contradiction entre aliénation et identification. Quel est, alors, le sens de cette contradiction ?

Toute contradiction implique une différence, une différence au sein de l'identité : « L'intimité (...), se déploie dans le *Dis-* de l'entre-deux, dans la Différence », écrit Heidegger (1976 : 27, ses cursives). L'idée de différence chez Heidegger montre pourtant une portée encore plus large. « Le mot de Dif-férence est ici libéré de tout usage courant (...) La Dif-férence à présent nommée est Une en tant que telle. Elle est unique. » (Heidegger, 1976 : 27).

Heidegger montrera ensuite que la portée de la différence ne se cantonne point à établir une séparation entre deux choses, mais : « L'intimité de la Dif-férence est l'unissant de (...) ce qui porte à terme en ayant porté d'un bout à l'autre (...) elle porte à terme les choses dans leur déploiement en choses (...) c'est-à-dire dans ce rapport mutuel dont elle porte et supporte l'unité. » (Heidegger, 1976 : 27-28).

La différence, montre Heidegger, distingue les choses en les joignant. La différence est le milieu pour établir une distinction entre les choses en les rapportant : « La Dif-férence n'est pas plus distinction qu'elle n'est relation », note Heidegger.

Heidegger trouve une métaphore parfaite pour éclaircir cette idée dans le poème de Georg Trakl, *Un soir d'hiver*, notamment dans son dixième vers (« La douleur pétrifia le seuil »). De ce fait, Heidegger (1976 : 30) affirme : « Le seuil porte l'entre-deux. En sa solitude s'ajointe ce qui, dans l'entre-deux, sort et entre ».

La différence supporte. Plus encore : la différence ajointe. La différence supporte et ajointe, car elle se révèle être le milieu pour le déploiement des choses. Cela signifie que la différence

menaçante du moi, une force permettant de combattre la dépersonnalisation et d'amener une repersonnalisation (...) La douleur garde le dépressif dans sa réalité du moi et, si cela s'avère nécessaire, le reconduit. Plus la douleur augmente, plus la dépersonnalisation diminue : dans la mesure où la dépression et les phénomènes accompagnant la dépersonnalisation s'intensifient, la douleur doit aussi s'intensifier comme moyen de compensation à cette repersonnalisation. » (Musalek, 2003 : 119-120).

comporte toujours une certaine résistance : elle ouvre une brèche dans l'indifférenciation pour établir un rapport d'intimité sous la forme de « l'entre-deux ». La différence résiste au déroulement de l'intimité dans la différence, grâce à la différence, à l'aide la différence. La différence est dure. C'est pourquoi le philosophe a écrit : « Pour porter jusqu'au bout l'entre-deux, il faut de l'endurance et, en ce sens, de la dureté. Le seuil, en tant qu'il supporte l'entre-deux, est dur : la douleur l'a pétrifié (...) La douleur est douleur dans le seuil s'endurant comme douleur. » (Heidegger, 1976 : 30).

Heidegger (1976 : 30) va trouver dans le phénomène de la douleur la clé de voûte pour étayer sa thèse capitale sur la nature de la différence. « Mais, qu'est-ce que la douleur ? La douleur déchire. Elle est le déchirement. Mais elle ne déchire pas en lambeaux éparpillés. La douleur disjoint assurément, elle distingue, mais de telle sorte que du même coup elle tire tout à soi, rassemble tout en soi. »

L'analyse de la différence chez Heidegger ouvre subitement la porte pour dévoiler le sens au sein des contradictions du malaise douloureux. Heidegger (1976) montre comment la condition de possibilité de la douleur se trouve dans une certaine contradiction. Le déchirement caractéristique du malaise douloureux devient possible grâce à un certain rassemblement : la douleur se révèle être le milieu –la différence- qui rend possible un malaise sous la forme de contradiction. « La douleur est la jointure du déchirement », sera la formule choisie par Heidegger pour décrire la contradiction qui rend possible l'épreuve de la douleur.

Malgré la génialité de l'analyse heideggérienne et les notables implications qui en découlent pour notre travail (le fait de réaliser que la contradiction est plutôt une condition de possibilité -et non pas une entrave- du malaise douloureux), Heidegger ne pose pas la question du sens de la particulière forme de phénoménalisation qu'est « la jointure du déchirement ». C'est pourquoi il conclut que : « La douleur ajointe le déchirement de la Dif-férence. La douleur est la Dif-férence même. » (Heidegger, 1976 : 30). Quel est donc le sens du malaise douloureux ?

Si la douleur ne possède pas de références intentionnelles par principe, le sens de cette expérience du malaise doit se trouver nécessairement dans le champ phénoménal qui la rend possible. Nous avons déjà souligné que le champ de phénoménalisation de la douleur est le corps vécu. Que se passe-t-il alors dans le corps vécu lorsque l'ego aperçoit et pâtit de la coexistence d'aliénation et d'identification ?

Du point de vue théorique, la seule expérience qui mélange des opposés –aliénation et identification, déchirement et jointure- est *l'expérience de la limite*. Dans la limite, je suis « ici » et, en

même temps, je suis « au-delà », car : « Le mot « limite » signifie : il y a autre chose, mais en même temps : cette « autre chose » n'est pas accessible à la conscience dans la condition empirique (...) La limite remplit alors sa véritable fonction : être encore immanente et indiquer déjà la transcendance. » (Jaspers, 1986 : 423, ses guillemets).

Cette expérience dont Karl Jaspers parle est exactement celle que nous éprouvons dans la douleur : l'identification dans la douleur rend compte de la partie la plus propre de ma mienneté, c'est-à-dire de l'« ici et maintenant » de mon corps ; tandis que l'aliénation nous parle de l'état de virtualité où le corps est au-delà de lui-même dans son immédiateté. Et c'est justement la découverte de l'immédiateté virtuelle du corps vécu qui nous révèle la signification fondamentale de la douleur : *le sens de l'expérience de la douleur est l'épreuve de la limite de mon propre corps.*

Dans chaque douleur nous faisons l'épreuve de la limite de notre corps, c'est-à-dire que nous parvenons à toucher les limites des formes que notre schéma corporel a systématisé comme réponse face aux stimuli sensori-kinesthésiques, en même temps que nous rencontrons subitement les limites de notre « Je peux », ainsi que de notre endurance subjective face au monde. Ici se trouve la raison de l'étrange allure des personnes qui souffrent d'insensibilité congénitale à la douleur : il s'agit de corps qui font preuve d'un manque d'endurance, une carence de contours, une certaine absence de limite.

La tâche de distinguer les outils conceptuels pour une analyse phénoménologique de la douleur, ainsi que la description des formes fondamentales par lesquelles l'épreuve de la douleur phénoménalise, nous ont amenés à la découverte du sens essentiel de la douleur en tant qu'expérience, à savoir : la douleur est l'expérience pendant laquelle nous faisons l'épreuve de la limite de notre corps.

Il ne faut pas assigner aux contradictions apparentes au sein du phénomène la condition d'obstacle pour sa saisie. Malgré tout, c'est grâce à l'analyse des contradictions au noyau de l'expérience douloureuse que nous avons réussi à dévoiler le sens essentiel du phénomène de la douleur. Le fait que la douleur se manifeste à travers d'un ensemble de contradictions semble plutôt être une opportunité pour approcher la richesse de la totalité du phénomène douloureux. De la même manière que nous montrerons dans la section suivante comment les différentes variantes de la douleur rendent compte de l'épreuve de la limite du corps propre, il ne faut pas interpréter l'éventail des possibilités esthésiologiques de la douleur comme un éparpillement phénoménal : « Dans la douleur, mes « organes » ne sont plus la manière dont je déroule mes projets, mais une

façon particulière d'exister ma facticité (...) Les différentes douleurs sont pour moi diverses modalités de moi-même en tant que je les existe » (de Waelhens, 1950: 396, ses guillemets).

De même que les contradictions esthésiologiques de la douleur se présentent comme expressions de la totalité du même phénomène, l'apparente contradiction entre aliénation et identification au sein du malaise douloureux a été la clé de voûte pour arriver à la thèse fondamentale de notre travail. Un dernier coup d'œil sur le vécu douloureux confirme toutefois le fait que l'apparaître du malaise douloureux sous la forme d'une contradiction n'est plus qu'une apparente contradiction.

La contradiction « aliénation/identification » caractéristique du malaise douloureux surgit, d'un point de vue génétique, du contraste au sein du vécu douloureux. La douleur, comme nous l'avons souligné, phénoménalise grâce au contraste dynamique d'instant et de références. Le contraste est, certes, la façon dont le vécu de la douleur se constitue. Une telle forme de constitution n'est cependant pas possible sans *une référence incessante à la douleur que je suis en train d'éprouver*. Le contraste douloureux se constitue donc à l'aide d'un auto-contraste. Plus encore : *la distinction « constitution/autoconstitution » s'estompe dans le processus de constitution de la douleur, débouchant sur la distinction « répercussion/auto-répercussion » comme forme fondamentale de constitution de la douleur*.

La donation de la douleur adopte toujours la forme de répercussion, étant donné que chaque douleur répercute sur nous de telle sorte qu'elle suppose du même coup une auto-répercussion. Toute douleur répercute sur nous en s'auto-répercutant. Toute menace douloureuse n'est qu'un appel à nous-mêmes : la répercussion de l'aliénation du malaise douloureux n'est possible que grâce à l'appel identificatoire de l'auto-répercussion douloureuse.

Dans son interprétation du problème de la pulsion chez Freud, Lacan soulève la question de la pertinence de concevoir la vie en tant que pulsion, étant donné que la seule pulsion que nous pouvons sentir en tant que pulsation est celle de la mort. Tandis que la vie reste ouverte et silencieuse, pense Lacan, la pulsion de mort s'annonce inlassablement à travers la répercussion pulsionnelle. La douleur fait pareil : le malaise douloureux se constitue comme répercussion d'un certain contraste et chaque répercussion douloureuse suppose toujours une auto-répercussion. Il faut s'entendre : dans le douloureux tandem « répercussion/auto-répercussion » nous assistons à la rencontre de nous-mêmes ; rencontre que le plus grand poète espagnol, Antonio Machado, a synthétisée dans son plus beau poème :

« et j'entendis le claquement sonore de mes pas
répercuter au loin dans le couchant sanglant,
et plus loin encore, le chant joyeux d'une aube pure. »

III. Manifestations et variantes de l'épreuve de la limite du corps vécu

a. L'épreuve de la limite dans la douleur aiguë et dans la douleur chronique

Il est à remarquer, toutefois, que l'épreuve de la limite du corps vécu comme sens fondamental de la douleur peut avoir différentes formes de manifestation. Là se situe, en effet, l'une des spécificités du phénomène de la douleur : dans la mesure où elle se révèle être une expérience, la douleur peut se faire jour de plusieurs manières⁴¹. Penchons-nous alors sur les deux formes de manifestation les plus élémentaires de la douleur, à savoir : la douleur aiguë et la douleur chronique.

Notre énumération indique : douleur aiguë et douleur chronique; comme s'il y avait une relation de dépendance mutuelle, comme si l'une était subordonnée à l'autre. Mais s'il en était ainsi, toute douleur aiguë déboucherait sur une douleur chronique. Dans ce sens, il paraît relativement aisé d'amorcer une phénoménologie de la douleur aiguë. Mais le fait est qu'il s'agit de l'une des analyses les plus difficiles à entamer. Que peut-on dire d'autre en effet sur la douleur aiguë, à part qu'elle vient et puis s'en va ?

Il est relativement aisé d'attribuer l'expérience de la douleur aiguë à l'éventail de sensations contingentes que le corps vécu doit contourner pour réussir à stabiliser un schéma corporel. En faisant cela, nous donnons néanmoins la forme d'obstacle analytique à l'un des éléments clés de la phénoménalisation de la douleur aiguë, puisqu'elle se distingue en tant que phénomène par une certaine *fugacité ou instantanéité* : « On connaît mal l'expérience de la douleur, l'expérience pure d'avoir mal. Cette méconnaissance n'est pas étrangère à ses caractéristiques phénoménologiques. (...). Si, sur l'instant de douleur, il est possible de lui attribuer quelques déterminations, nous avons par contre des difficultés à la redéfinir une fois qu'elle est passée. Mais ce vécu de douleur est-il vraiment différent des autres vécus de sensation ? Tous les vécus élémentaires sont fragiles, et plus encore celui de douleur. » (Charbonneau, 2003 : 18).

Loin de rendre notre tâche plus difficile, la découverte de la fugacité comme trait inhérent à la douleur aiguë apparaît comme le fil conducteur de notre analyse. La question est dorénavant

⁴¹ Cette condition du phénomène de la douleur soulève la question du sens de la limite en tant que telle, ainsi que la forme par laquelle la limite s'exprime dans la sphère du corps vécu. Nous aborderons ces problèmes dans le chapitre final de notre travail.

de montrer comment la prégnance de la fugacité pétrit l'expérience de la limite du corps vécu dans la douleur aiguë.

Il semble d'abord que la fugacité caractéristique de la douleur aiguë se confond toujours avec l'inexistence. La réaction typique face à la douleur aiguë en dit long quant à la consistance attribuée à celle-ci : les ressources sémantiques du type « ça ira » ou « ça va passer » témoignent précisément du fait que l'apparition de la douleur aiguë paraît indissociable de sa disparition. Cependant, le rapport unique de la douleur aiguë au temps n'explique pas seulement sa dite consistance phénoménale, mais également sa condition prédicative. En ce sens, chaque fois que nous faisons état d'une douleur aiguë, nous la visons à l'aune d'une description à la troisième personne. La douleur aiguë se fait chair, de ce fait, comme un donné bizarre et, surtout, impersonnel : sa brièveté empêche le processus de désignation symbolique, l'effort d'appropriation subjective. Entre la fugacité de sa temporalisation et l'impersonnalité de sa présence, la douleur aiguë s'estompe dans la futilité.

Mais futilité n'équivaut point, tant s'en faut, à inexistence. Cela a été, en général, l'angle mort des approches de la douleur aiguë. Cet aveuglement a eu son corrélat au moment d'identifier les rapports entre douleur et maladie : lorsque la douleur aiguë se prolonge, elle perd sa condition et devient signe de maladie.

Quoi qu'il en soit, la fugacité inhérente à la douleur aiguë a été souvent interprétée comme une impossibilité constitutive du phénomène au moment d'amorcer une analyse sérieuse de celui-ci. Nous pensons néanmoins que la particularité de la douleur aiguë représente moins une impossibilité qu'une opportunité pour la description phénoménologique.

Il est relativement aisé, mais toutefois pas autant qu'on se plaît parfois à le penser, de circonscrire l'analyse de la douleur aiguë à sa temporalité différentielle (un vécu de durée fugace). Outre le resserrement de l'analyse sur la fugacité du vécu, cette décision méthodologique induit en erreur quant au regard posé sur les conséquences structurelles que la douleur aiguë, à tort ou à raison, comporte.

Si, en effet, nous acceptons la caractérisation de la douleur aiguë à l'aune de la fugacité, cette condition doit nécessairement se rapporter à la teneur du vécu de la douleur aiguë. Là se situe le premier trait matériel qu'on peut attribuer à la douleur aiguë : la synthèse inhérente à tout vécu s'exprime dans le cas de la douleur aiguë plutôt comme *une proto-synthèse qui mélange mal et soulagement au moment même de la saisie*. La douleur aiguë se révèle être ainsi un type de vécu dépourvu de netteté. Outre sa fugacité d'un point de vue temporel, le vécu de la douleur aiguë montre une certaine

ambivalence, une sorte de précarité pour ainsi dire, en ce qui concerne son « contenu » phénoménologique. Ce point permet aussi d'expliquer le statut de la douleur aiguë dans le flux de vécus.

La fugacité et la précarité caractéristiques de la douleur aiguë impliquent une adaptation du flux de vécus. La conscience doit, de ce fait, incorporer une variation au sein du flux de vécus (quoique non permanente) (Grüny, 2003). C'est pourquoi le vécu de la douleur aiguë ne génère nullement une structure phénoménologique d'anticipation. Vu qu'elle est incorporée au flux de vécus sous la forme d'une altération implicite ou d'une variation contingente, le mécanisme de sédimentation du corps vécu reste dans le silence.

Mais s'il en est ainsi concernant les rapports entre douleur aiguë et sédimentation, le vécu de la douleur aiguë possède pourtant une connexion très intéressante avec la sphère du corps. Malgré sa fugacité et sa précarité, la douleur aiguë est toujours ressentie comme une épreuve, car elle rend soudainement consciente la capacité implicite de pâtir de notre chair (*Leiblichkeit*) (Grüny, 2003). En recouvrant une partie de notre corps et en empêchant la spontanéité du mouvement, la douleur aiguë fait apparaître, à l'improviste et pour un petit instant, le pouvoir de subir que la chair cache en son for intérieur.

En ce sens, la radicalité de l'immédiateté de la douleur aiguë sert à expliquer l'ébranlement que le vécu de la douleur aiguë amène malgré sa fugacité : dans la douleur aiguë, le sujet n'a ni le temps ni l'espace pour prendre de la distance par rapport à la menace de la douleur. La douleur aiguë apparaît donc comme un vécu non modulable, comme un pur événement, comme une immédiateté absolue. Mais l'incapacité subjective de se distancier par rapport à la douleur aiguë dévoile, en même temps, la limite atteinte dans l'épreuve de cette dernière : dans l'expérience de la douleur aiguë nous faisons, pour un instant, l'épreuve de la limite en tant que telle, car c'est là que la limite de notre corps, étonnamment, éclate. Nous trouvons d'ailleurs là la raison de l'enchevêtrement phénoménologique de peur, de surprise et de mal au sein du vécu de la douleur aiguë.

Cette limite de la douleur aiguë n'est toutefois pas éprouvée en tant que limite par le sujet, car la fugacité du vécu induit qu'il manque toujours un principe d'identification avec la limite corporelle éprouvée.

Mais l'impersonnalité caractéristique de la douleur aiguë n'est pas une condition du phénomène de la douleur en général. Ainsi, les références à la troisième personne du type « ça fait mal » donnent lieu aux expressions qui sont consubstantielles à l'individu qui est en train de faire

l'épreuve de la douleur. C'est pourquoi Geniusas (2015) pense que le seul concept qui rende justice à la consistance différentielle de la douleur chronique est celui de *personne* : les concepts de « sujet », « individu », « patient » n'ont pas la capacité de montrer jusqu'à quel point la douleur chronique suppose une identification subjective avec son évolution et ses différentes formes de manifestation.

Loin d'être un éventail de douleurs éparpillées, la douleur chronique se révèle être un ensemble phénoménal, quasiment une structure. Le fait qu'il existe des expériences de soin de la douleur chronique invite à penser qu'elle apparaît comme une condition, comme une condition personnelle. Mais s'il en est ainsi, il faut bien montrer comment la douleur chronique s'articule pour réussir à devenir une condition personnelle.

Il semble d'abord que la grande spécificité de la douleur chronique est le type de rapport qu'elle établit avec la douleur. Tant que la douleur aiguë a une connexion directe (quasiment causale) avec la blessure, la douleur chronique apparaît dépourvue d'une cause claire (Le Breton, 2017).

Cette indigence attributive caractéristique de la donation de la douleur chronique pousse néanmoins à un bouleversement du rapport personnel au corps. Nous pouvons en effet trouver là la perte de confiance dans l'opérativité du propre corps caractéristique de la douleur chronique. L'expérience de la douleur chronique implique pourtant, apart l'effort de résister à la douleur, l'établissement d'une nouvelle configuration personnelle du corps vécu. Le Breton (2017) appelle ce processus « altérité familiale ». Cela signifie que le sujet doit reconstruire son identité personnelle à partir des prégnances que l'expérience douloureuse détermine. La personne amorce ainsi le particulier processus de construction d'un lien avec son corps comme s'il s'agissait d'un corps étranger : le corps est encore son propre corps, mais il ne réagit plus comme il le faisait autrefois, car la douleur chronique a tout bouleversé. Le sujet développe de ce fait une *identification négative* avec son propre corps, étant donné que l'incarnation et l'opérativité corporelles ne parviennent pas à contourner les impositions que la douleur chronique soulève. C'est pourquoi l'individu éprouve la douleur chronique comme une condition personnelle. Ainsi, chaque fois que la personne fait état de son corps, elle le fait à partir des contraintes et des exigences que la douleur chronique comporte pour elle.

Il est à remarquer toutefois qu'une telle reconstruction ne peut nullement être envisagée comme une expérience joyeuse. Bien que le nouveau rapport personnel au corps peut apparaître comme une réconciliation subjective ou comme une réussite existentielle, il s'agit d'un processus, à tort ou à raison, extrêmement pénible.

La réorganisation du rapport à la corporéité dans la douleur chronique implique une hypersensibilisation permanente du « sentiment-vital » (Scheler, 1955). D'un point de vue phénoménologique, le vécu de la douleur chronique suppose toujours un excès, un certain débordement esthésiologique par rapport à la partie du corps sur laquelle la douleur chronique se concentre. « La douleur chronique met les nerfs à vif », écrira Le Breton (2017), en soulignant le fait que le vécu de la douleur chronique débouche toujours sur une tonalité affective qui favorise l'amertume existentielle et les états mentaux proto-dépressifs.

Malgré les acquis partiels que l'individu réussit à stabiliser dans le processus de réorganisation du corps vécu comme stratégie face à la douleur chronique, le malaise douloureux attaché à cette expérience sait toujours comment se perpétuer. Georges Charbonneau (2003) trouve le principe phénoménologique de la perpétuation de la douleur chronique dans le syndrome de la *résistivité sensitive*. Charbonneau souligne le fait que la douleur chronique se distingue en tant que phénomène, car elle assemble un excès et un rejet : « Il y a un rapport de résistance à l'acceptation d'éprouver la douleur. La douleur devient l'interlocuteur et le lieu d'investissement affectif unique que le souffrant refuse de rencontrer comme une possibilité de son être (...) C'est la *résistivité sensitive* à l'acceptation de la douleur qui fait sa rencontre démesurée. » (Charbonneau, 2003 : 20, ses guillemets). C'est cette résistivité qui est à la base de l'intrication entre douleur chronique et dépression, douleur chronique et paranoïa, douleur chronique et suicide : « On peut parler d'une résistivité sensitive à l'expérience qui lui donne sa dimension de passivité associée à son agressivité latente. C'est bien cette relation que le douloureux chronique peut entretenir avec sa douleur. Cette dépersonnalisation limitée peut évoluer comme on le sait vers une thématization persécutive » (Charbonneau, 2003 : 20-1). En ce sens, il faut admettre que la réorganisation du corps vécu dans la douleur chronique est toujours un échec : elle apparaît sans cesse comme un état transitoire, comme un compromis passager, comme la compensation actuelle en l'attente d'une rédemption à venir.

Si dans le cas de la douleur aiguë le défi est de faire face à un rétablissement soudain de la corporéité, dans le cas de la douleur chronique l'individu se trouve confronté au calcul permanent de la limite éventuelle. Est-ce que l'éternelle devise de la philosophie « connais-toi toi-même » acquiert un nouveau sens dans le cas de la douleur chronique ? Le sujet qui pâtit d'une douleur chronique, est-il patient, est-il agent ? Les deux peut-être ? Nous aurons donc à reconnaître un mouvement subjectif visant à dissoudre la limite que la douleur lui impose a priori, car dans la connaissance de lui-même se trouve la connaissance de sa limite (et de la limite de sa limite). À ce niveau, l'expérience de la douleur chronique apparaît ainsi comme une curieuse limite : dans la

douleur chronique, le sujet fait l'épreuve de l'établissement a priori de la limite de son propre corps, au point qu'on ne sait plus dire si cette limite se trouve dans la limite établie par la lésion chronique ou par la peur de ne pas être capable de la franchir.

b. L'épreuve de la limite dans la torture

La scène nous est bien connue puisqu'elle est bien terrible: « Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757, à « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », où il devait être « mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres »; puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et soufre fondus ensemble et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent». (...) Cette dernière opération fut très longue, parce que les chevaux dont on se servait n'étaient pas accoutumés à tirer; en sorte qu'au lieu de quatre, il en fallut mettre six; et cela ne suffisant pas encore, on fut obligé pour démembrer les cuisses du malheureux, de lui couper les nerfs et de lui hacher les jointures ».

On la connaît aussi bien, car Foucault (2004 : 9) sait bien le jeu qu'il faut jouer pour bien la mettre en jeu. Outre l'horreur qu'elle peut susciter, elle sert d'un point de vue analytique à illustrer la logique différentielle de la torture, à réaliser à quel point la torture s'écarte du supplice. Plus encore : le célèbre passage de *Surveiller et punir* illustre à son tour comment le supplice n'avait qu'un rapport accidentel à la douleur. Personne ne fait attention à la tonalité affective de Damiens, personne ne vise les conséquences esthésiologies ou subjectives des mécanismes d'horreur pendant le déroulement du supplice. Il s'agit plus d'une dissolution que d'une coercition, d'un certain effort d'anéantissement plus que d'une punition. Il faut s'entendre : la question n'est pas ici de savoir si le supplice a fait mal ou pas au pauvre Damiens, mais dans quel but la douleur est mise en jeu.

Il faut donc soulever la question de la cible, de la cible de la torture. Toutefois, nous n'avons encore pas dévoilé la cible du supplice. La raison est simple : le supplice n'a pas, à proprement parler, une cible. Il se présente pourtant comme la tâche de nettoyer une tache, comme la lutte contre la souillure. Mais contre quelle souillure ?

Les sociétés pré-modernes s'articulaient par rapport à un ensemble de valeurs considérées sacrées. L'axe de l'organisation sociale se situait jadis dans un réseau de normes particularistes et imposées socialement grâce à la puissance culturelle exercée par la tradition (Durkheim, 1986). La structure des sociétés d'autrefois trouvait pourtant sa consistance dans un consensus sémantique symbolisé soit par la primauté sociale de la politique, soit par la primauté sociale de la religion

(Habermas, 1987). Ainsi, le châtement sous forme de supplice possédait une fonction bien spécifique. Vu que toute tentative de transgression des normes structurantes se révélait être une menace pour les fondements mêmes de l'ordre social, le supplice apparaît comme l'instrument parfait pour sauvegarder la consistance intime de la société. En ce sens, une société qui s'organise grâce à la croyance absolue en valeurs absolues, doit forcément faire appel à une solution absolue : elle ne se trouve ni dans la correction, ni dans la pénitence. Pureté normative, besoin de netteté sémantique, nécessité de foi transparente dans le pacte social, éradication de la souillure ; imminence de l'extermination du transgresseur : telles sont les raisons d'être du supplice.

Il semble d'abord que les motifs du supplice ne dévoilent qu'un état des choses vraisemblable pour l'ancien régime. Dans ce sens Grüny (2003) a bien montré que les techniques de tourment développées par l'Inquisition ne doivent point être conçues comme des mécanismes de torture, car le but de l'Inquisition était encore dans la mouvance du supplice, à savoir : il s'agissait d'une opération sociale de contrainte pour « réconcilier » le sujet transgresseur avec les présupposés normatifs à la base de l'ordre social.

Une telle tentative de réconciliation n'a pourtant rien à voir avec la logique de la torture. Le fait que la société traditionnelle s'organisait grâce à un consensus normatif implicite avait néanmoins comme conséquence une certaine indifférenciation de ses fonctions. Vu que la tâche sociale suprême était autrefois de sauvegarder les « garants extra-sociaux de la société » (selon l'expression d'Alain Touraine), le pouvoir était de ce fait exercé toujours « au nom de » : « au nom de Dieu », « au nom de la décence », « au nom de la nature ». Ainsi, les individus éprouvaient nécessairement les tourments comme un enchevêtrement unique de motivations culturelles, comme une véritable cohue d'orientations sociales très hétérogènes, quasiment contradictoires les unes avec les autres : loi, foi, douleur, transcendance et immanence se confondaient au sein de la subjectivité dans ce particulier jeu de miroirs qu'était le tourment autrefois. Cette logique est bouleversée avec la naissance de l'État moderne, au point qu'elle nous permettra de dévoiler qu'elle est, à proprement parler, la cible de la torture.

Le processus de différenciation sociale implique d'ailleurs *spécificité* (Luhmann, 2007). Quel est donc le type de spécificité atteinte par le système politique dans sa matérialisation historique sous la forme d'État moderne ?

On joue encore, en dépit de Foucault, au jeu de Foucault. Mais ce n'est pas pourtant un jeu de hasard, car le pari foucauldien est sérieux, très sérieux. Il ne s'agit pas d'une inférence quelconque, car elle dévoile l'essence de l'État moderne. Foucault (1997) souligne le fait que le mot

« statistique », ainsi que la discipline mathématique, surgissent à la même époque que l'État moderne. Pur hasard ? Cela paraît fort improbable. L'État moderne base son opérativité sur l'information des sujets : race, âge, quartier, revenus, genre (Foucault, 1997). En ce sens, les statistiques étatiques fournissent l'information nécessaire pour l'accomplissement de la fonction capitale de l'État moderne, à savoir : la prise de décisions collectivement contraignantes (Luhmann, 2007).

Même si la logique politique de l'État moderne réussit à contourner les défis de l'indifférenciation propres de l'ancien régime, elle ouvre la porte à l'effrayante question de la limite. Dans ce sens, la politique contemporaine opère en permanence à la limite : quelles informations privées obtenir ? Que faire pour les avoir ? Quelles méthodes faut-il mettre en jeu ? Jusqu'à quel point peut-on pousser afin de les posséder ? Vu que la question de la limite n'obtient jamais, tant s'en faut, de réponse tranchée, la figure de la torture apparaît comme l'âme en peine de la configuration étatique moderne.

Les observations précédentes nous ont permis, en effet, de dévoiler la condition fondamentalement moderne de la torture. De ce fait, Grüny (2003) a bien montré que la cible de la torture se trouve dans la nécessité contextuelle de l'État d'accaparer certaines informations. Il est à remarquer toutefois que les possibles motifs sociohistoriques de la cible de la torture n'ont rien révélé de la façon dont la torture opère ni de la manifestation de l'épreuve de la douleur dans le cas de la torture.

Il faut bien savoir de quel *type* d'informations l'État a besoin. Cela ne vise nullement l'information relative à la dimension opératoire de l'État moderne, mais plutôt l'information à accaparer comme une fin en soi, l'information en tant que pour-soi. Cependant, s'il s'agit d'information en soi – d'un pour-soi-, que faire pour l'obtenir ? Et si le pour-soi ne coïncide pas avec le pour nous, comment faire pour y accéder ? La torture se révèle ainsi être le rossignol moderne qui ouvre la porte de nos chansons secrètes.

Mais une telle ouverture n'est pas une tâche aisée. La chanson secrète que le rossignol de la torture cherche à faire chanter n'apparaît point comme une voie libre. L'information sous la forme de « pour-soi » arbore en effet une condition très particulière : elle fait partie du noyau même de la subjectivité, elle constitue ce que Lacan (2004) appelait *le fantasme*. Ainsi, le sujet torturé éprouve l'acte de torture comme la tentative de rendre public ce qui est le plus intime et sacré pour lui. Il s'ensuit que le tortionnaire doit, pour parvenir à toucher le « pour-soi » du sujet, viser une chose au-delà de la simple blessure, au-delà la douleur.

Étant donné que l'information à obtenir est une fin en soi pour le sujet (et aussi pour l'État), le bourreau doit réussir à administrer la douleur. Il ne s'agit néanmoins pas d'un type d'administration quelconque : la torture se sert de la douleur afin de briser le moi du sujet, pour déclencher un trauma au sein de la subjectivité de l'individu torturé (Grüny, 2003). C'est pourquoi le torturé éprouve la torture comme une dissociation au cœur de sa subjectivité : le chant du rossignol de la torture réussit à faire parler le fantasme. Rupture du sens de l'intimité, perte du rempart personnel, éclatement temporel de l'ego : telle est la voix du fantasme que la douleur de la torture cherche à écouter.

« Celui qui a été soumis à la torture est désormais incapable de se sentir chez soi dans le monde », écrira Jean Améry après Auschwitz. La raison en est simple : la torture est presque une réduction du monde de la victime à la valeur objective de l'information (Scarry, 1985). C'est pourquoi la torture comporte toujours une certaine répétitivité : elle se révèle être un effort pour supprimer l'imprévisibilité inhérente au récit subjectif en la remplaçant par la réponse paramétrique caractéristique des objets (Scarry, 1985). La torture comporte pourtant toujours un conditionnement visant la dégradation du sujet : voilà la raison d'être de la répétition au sein des techniques de torture (Grüny, 2012).

Mais la tâche d'objectivation de la subjectivité par la torture n'est point un défi facile à contourner. La torture doit faire appel, de ce fait, à un éventail de techniques très spécifiques (et très puissantes, soit dit en passant) pour réussir à ébranler les tréfonds de la subjectivité.

Il semble d'abord que la torture amorce sa néfaste tâche avec la mise en scène d'outils pour faire mal. La torture rend sciemment explicites ses procédures, elle s'obstine à manifester ses instruments d'horreur (Scarry, 1985). Plus encore : dans le défilé d'instruments de torture, dans l'isolation forcée et le confinement, la torture cherche à annihiler toute référence interprétative que la douleur inflige. Pas d'explication, pas de référence, pas de motif : c'est pourquoi la douleur et le mal s'enchevêtrent toujours pour le sujet torturé. Mais la torture ne s'arrête pas là. Elle ira encore plus loin. La torture vise à redéfinir l'articulation de la temporalité passive et ses rapports à l'ego et à la chair : « Celui qui est submergé par la douleur de la torture ressent son corps comme jamais auparavant. Sa chair se réalise totalement dans son auto-négation », témoigne encore Jean Améry.

La tâche de réussir à estomper la dimension subjective de l'individu torturé (la transformation du sujet et de son récit en objet, sa conversion en information stratégique) a comme condition de possibilité le bouleversement des structures plus profondes de la subjectivité. À quel mécanisme fait appel la torture pour parvenir à bouleverser l'opérativité de la chair ? À rien d'autre

qu'à l'empiètement total du corps par la douleur : rétention, intention et protention sont, dorénavant, un instant de douleur.

L'incapacité de ressentir le contraste typique du flux de vécus, ainsi que l'impossibilité de trouver une motivation autre que la douleur au niveau de la chair pendant la torture, a son corrélat dans le mécanisme de dissociation que le moi active en tant que stratégie de survie : « (Le sujet) dans l'épreuve traumatique se détache ou se dissocie de l'acte et de l'épreuve, donc du moi qui agit et du corps qui se meut et ressent. Le spectateur ainsi dissocié est donc complètement *inerte* (...) le *Leib* perd l'acte créatif de constitution : il ne reste que des actes habituels ou plutôt automatiques sans créativité, ou le « moi » ne fonctionne plus comme « sujet » (...) Privé de l'aperception, le *Leib* devient automate. » (Murakami, 2005 : 51, ses guillemets et ses italiques).

La douleur devient ainsi l'état typique dans la torture, au point que l'horrible instant de l'attente dévoile, à son tour, la vérité la plus effrayante sur la torture. Douleur pendant le moment de torture, douleur pendant l'attente : la torture pousse à une emprise totale de la subjectivité de la part de la douleur. Finalement, nous sommes en condition de dire en quoi consiste l'épreuve de la douleur du sujet torturé : dans la torture, l'individu fait l'indicible expérience de la limite absolue, il fait chair le rêve (ou plutôt le cauchemar) de l'épreuve de la totalisation de la douleur.

c. L'épreuve de la limite dans le membre fantôme

L'une des manifestations les plus uniques de l'épreuve de la limite du corps est celle de l'expérience du membre fantôme. Le phénomène de la douleur du membre fantôme montre un paradoxe réellement fascinant, puisqu'il signale une limite sans limite. En ce sens, dans l'expérience du membre fantôme, l'épreuve de la limite de notre corps est faite sans référence réelle ou matérielle⁴². Il s'agit alors d'une épreuve tout à fait unique : une épreuve dans laquelle l'endurance caractéristique de toute épreuve se réalise sans la résistance fournie par l'étendue d'une facticité. Penchons-nous donc sur la nature de cette épreuve paradoxale qu'est l'expérience de la limite corporelle dans le membre fantôme.

Erwin Straus (1970a) a offert un aperçu très éclairant de la question de la genèse du membre fantôme. La clé de voûte du problème du membre fantôme se trouve, selon Straus (1970a), dans la manière caractéristique d'éprouver notre corps : « J'éprouve mon corps comme « Heft » (endurance) et, à la fois, comme puissance, distinction correspondant partiellement à la différence entre le tronc –partie où la réceptivité est accentuée- et les membres, où la sensibilité et la mobilité sont entrelacées. Les membres, notamment les bras, fonctionnent -sur la base de notre expérience- comme *extensions* du tronc, et sont définis au moyen de directions, de portées et de bornes (...). Leur portée potentielle –une fois déterminée- perdure comme fantôme, même après leur perte. » (Straus, 1970a : 147, ses guillemets et ses italiques ; ma traduction).

Straus (1970a) trouve dans le processus de reconstitution de la portée du corps la cause efficace de l'expérience du membre fantôme : « Dans le but de réduire au silence les potentialités endurcies, il faut établir de nouvelles bornes. Le rétrécissement du membre, ainsi que le repli du fantôme sur lui-même, démontrent la concurrence incessante entre la vieille et la nouvelle borne » (Straus, 1970a : 148, ma traduction).

Il ne faut néanmoins point rapporter le problème du membre fantôme à une certaine configuration organique : « Les hommes ne sont pas comme les tritons : ils ne se régénèrent pas leurs membres coupés » (Leriche, 1949 : 256). Ainsi, pour comprendre la logique de la douleur dans le cas du membre fantôme, nous devons nous plonger dans la structure interne du membre

⁴² Nous reviendrons sur la consistance ontologique de la limite dans la section finale de notre travail.

fantôme. Le paysage des caractéristiques différentielles du membre fantôme nous permettra d'établir la spécificité de l'épreuve de la limite dans la douleur des amputés.

Dans ses analyses de la douleur des amputés, le génial médecin français René Leriche, soulève trois caractéristiques distinctives du membre fantôme. Leriche (1949) dévoile d'abord une certaine fixation de la douleur. Cela signifie que le membre fantôme rend compte d'une variation de la localisation douloureuse (dans le sens qu'il montre une tendance à subsister dans la zone blessée) : « Excisez la névrome, la douleur s'en va pour quelques semaines, jusqu'à ce qu'un autre névrome ait reparu. » (Leriche, 1949 : 262). La première conclusion à tirer est que la douleur attachée au membre fantôme ne se trouve donc pas dans la capacité sensori-discriminative des terminaisons nerveuses. Le membre fantôme apparaît comme une sensation indépendante de ses conditions de possibilité.

Le deuxième trait du membre fantôme décelé par Leriche est la continuité esthésiologique. La plus grande partie des amputés témoigne : « Presque toujours que... leur douleur était semblable à celle produite par l'accident ou la blessure : doigts crispés dans la paume, main fléchie. » (Leriche, 1949 : 261). La continuité des traits phénoménologiques, ainsi que la persistance de la teneur de la blessure originale dans le cas du membre fantôme, confirment l'autonomie esthésiologique du membre fantôme par rapport à la conception scientifique du corps : il s'agit pourtant d'une manifestation comportant une certaine indépendance phénoménale.

Leriche souligne finalement le fait que la douleur du membre fantôme montre une autonomie opérationnelle, exprimée notamment dans la façon dont la douleur des amputés surgit et se perpétue : « Le début de ces phénomènes douloureux ne se situe pas d'habitude dans les premiers moments qui suivent l'amputation (...) Autre mystère, la douleur a parfois son rythme. J'ai vu des amputés qui souffraient une fois par semaine ou par mois. J'en ai vu un qui n'avait ses douleurs que quelques jours chaque année, en automne. » (Leriche, 1949 : 261).

Les remarques de Leriche ont servi à montrer que la cause efficace de la douleur du membre fantôme n'est pas exclusivement attribuable à la structure du système nerveux (la douleur persiste malgré l'amputation des déclencheurs nerveux locaux), mais elle signale une certaine autonomie, un principe d'indépendance phénoménale qui se joue plutôt dans le domaine de l'expérience.

Quel est donc le sens de la douleur du membre fantôme ? De quel type d'épreuve corporelle nous parle-t-elle ? L'éternelle analyse de Merleau-Ponty (2001) sur le membre fantôme peut nous aider à trouver une réponse à ces questions.

Depuis le début de ses analyses, Merleau-Ponty souligne la nécessité d'approcher le problème de la douleur des amputés en général d'une manière nouvelle, car les approches scientifiques et psychologiques se sont révélées insuffisantes pour tirer au clair la question de la douleur fantôme : « L'anosognosie et le membre fantôme n'admettent ni une explication physiologique, ni une explication psychologique, ni une explication mixte (...) le membre fantôme est la présence d'une partie de la représentation du corps qui ne devrait pas être donnée puisque le membre correspondant n'est pas là. » (Merleau-Ponty, 2001 : 95).

Malgré les limites des paradigmes classiques concernant le problème du membre fantôme, Merleau-Ponty pense que l'analyse phénoménologique peut fournir une explication de la douleur attachée au membre fantôme. La clé de voûte de cette question se trouve pourtant dans une façon toute nouvelle d'envisager et d'approcher la douleur. Dans ce sens, faire face au problème du membre fantôme suppose tout d'abord une conception du corps qui surpasse les limites de l'approche scientifique de celui-ci. Le corps n'est point cantonné à sa condition d'organisme, mais il se révèle être davantage une façon de s'approcher (voire de faire partie) du monde : le monde existe pour moi, car je suis mon corps, et cette condition fait que les choses du monde se donnent pour moi (pour mon corps) en tant que possibilités de mouvement, de choix ou de réflexion (Merleau-Ponty, 2001). La condition de l'être au monde s'accomplit puisque le corps vécu (notamment grâce à la structure de la profondeur exprimée dans la perception), rend possible l'interaction intra-affective de moi et monde : « Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement. » (Merleau-Ponty, 2001 : 97).

C'est justement dans le rapport unique du corps au monde que se trouve, selon Merleau-Ponty, la clé herméneutique du problème du membre fantôme. La nouvelle conception du corps de Merleau-Ponty, à l'instar des recherches husserliennes sur la passivité (Husserl, 2004), débouche sur une interprétation plus décisive de la consistance du phénomène du membre fantôme : « Comment puis-je percevoir des objets comme maniables, alors que je ne puis plus les manier ? Il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'*on* peut manier, ait cessé d'être un *maniable pour moi* et soit devenu comme un *maniable en soi*. Corrélativement, il faut que mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel. Par là le phénomène du membre fantôme (...) consiste en ceci que le sujet s'engage dans une certaine voie, -une entreprise amoureuse, carrière, œuvre - qu'il rencontre sur cette voie une barrière, et que, n'ayant ni la force

de franchir l'obstacle ni celle de renoncer à l'entreprise, il reste bloqué dans cette tentative et emploie indéfiniment ses forces à la renouveler en esprit. » (Merleau-Ponty, 2001 : 98, ses italiques).

Merleau-Ponty trouve pourtant la cause du membre fantôme dans l'affect attaché à l'engagement subjectif caractéristique de l'être au monde : « Être ému c'est se trouver engagé dans une situation à laquelle on ne réussit pas à faire face et que l'on ne veut pourtant pas quitter », écrit le philosophe. Le membre fantôme se révèle donc être *une manière de perpétuer la continuité corps vécu-monde, une condensation sublimatoire qui n'exprime rien d'autre que le désir ainsi que la nécessité d'appartenance du corps au monde* : « Dans la perspective de l'être au monde ce fait signifie que les excitations venues du moignon maintiennent le membre amputé dans le circuit de l'existence. » (Merleau-Ponty, 2001: 102).

Il n'y a aucun doute que l'argument merleau-pontien est un remaniement de certaines intuitions philosophiques déjà amorcées dans *La structure du comportement*. Merleau-Ponty avait montré que l'interaction entre monde et corps (même si on cantonne la compréhension du corps à la notion biologique d'organisme), ne peut point être conçue à l'aune du schéma de cause à effet caractéristique du paradigme scientifique. Merleau-Ponty conclura de ce fait que la thèse sur le lien causal manifeste entre l'organisme et son milieu se révèle être une prétention inatteignable, une pétition de principe propre du péché « scientiste ».

L'opérativité du corps n'est ainsi nullement attribuable à un paramètre quelconque comme stratégie de réponse face aux stimulations réelles, mais elle est plutôt une voie de connexion et d'engagement dans les événements du monde. « Le bras fantôme est donc comme l'expérience refoulée un ancien présent qui ne se décide pas à devenir passé », conclura Merleau-Ponty. C'est pourquoi nous trouvons dans sa conclusion la brèche analytique pour parvenir à toucher le sens de l'épreuve de la douleur dans le membre fantôme.

L'épreuve des douleurs sans référence précise, l'expérience des grouillements dans une partie du corps qui n'est plus là, signalent-elles toutes les deux une limite perdue (qui est du même type que la stabilité de mon corps) ? Le membre fantôme est-il corps, est-il illusion ? Il n'est ni l'un ni l'autre. Nous devons donc lui accorder un élan très puissant, mais pourtant toujours inachevé : dans la douleur du membre fantôme nous faisons l'épreuve de la limite rattachée à l'impossibilité factuelle d'atteindre une modalité de contact perdue avec le monde.

d. L'épreuve de la limite dans le sport

Même si le sport n'a jamais été l'un des thèmes prioritaires de la philosophie, dans les rares cas où le sport fut abordé par la philosophie, les résultats analytiques ont été très intéressants. Ortega y Gasset (2008) représente pourtant l'une des rares exceptions concernant le choix du sport en tant que sujet philosophique.

Ortega amorce son analyse à partir d'une réflexion étymologique du mot « sport ». Sans avoir pu trouver une évolution généalogique du terme « sport », Ortega propose l'hypothèse selon laquelle « sport » dérive du mot « port ». Le vocable « sport » surgit ainsi comme résultat d'un ensemble d'expressions des marins au moment où ils se trouvaient au port, c'est-à-dire au moment où ils n'avaient aucune tâche à accomplir. De ce fait, « it's-port » en anglais, « c'est-port » en français ou « estar-de-puerto » en espagnol, ont débouché sur les mots « sport » (ou « deporte » en espagnol) (Ortega y Gasset, 2008).

La situation du marin au port invite Ortega à poser une question capitale du point de vue philosophique, à savoir : que faire au moment où on n'a aucune contrainte (soit économique, soit biologique, soit politique) ? À quelle activité faut-il consacrer notre temps « libre » ?

Ortega étaye sa réponse à cette question avec l'évidence fournie par l'histoire des activités humaines. Il en résulte que chaque fois que l'homme se trouve dans la position de choisir librement ses activités, il a généralement préféré un type d'activité sans aucune utilité pratique, cela veut dire *que l'homme a toujours voulu faire du sport* (Ortega y Gasset, 2008). Le sport se révèle donc être une structure très intéressante pour la réflexion philosophique, car le sport apparaît *comme l'activité par excellence*. Dans ce sens, il est juste de dire que la spécificité la plus remarquable du sport est qu'il est pratiqué (malgré l'effort qu'il suppose toujours) *exclusivement pour le plaisir de le pratiquer*. Ainsi, la spécificité du sport apparaît dans sa pure réalisation, sa donation n'est rien d'autre que sa pure actualité, acte en tant qu'acte.

Il est à remarquer toutefois que si, de ce point de vue, l'homme donne une priorité au sport au moment de choisir une activité libre, la question de la douleur contingentement attachée au sport reste ouverte.

Malgré la tendance à concevoir tragiquement la douleur, l'éventail des sensations pénibles associées au sport (effort, fatigue, peur, douleur) dévoile que la douleur n'a pas une signification exclusivement négative. Malgré la possibilité de la douleur, l'homme fait et continue à faire du sport.

En ce sens, la réponse à cette question peut dévoiler une composante inconnue, mais fondamentale, de la douleur.

Étant donné que la consistance phénoménologique de l'existence humaine ne coïncide pas complètement avec l'architecture du monde, la vie humaine est toujours un souci. D'un point de vue strictement phénoménologique, le rapport subjectif au monde implique le développement d'un grand éventail de dispositions, capacités et outils pratique-kinesthésiques pour faire face aux exigences matérielles, symboliques et historiques que le contact avec le monde suppose.

Le sport apparaît ainsi comme une composante fondamentale pour le développement de la disposition kinesthésique-subjective vers le monde (notamment concernant le développement de l'endurance corporelle). Mais la performativité du sport ne s'épuise pas, tant s'en faut, dans le développement de l'endurance ni dans sa contribution au pétrissage de la corporéité, car le sport nous confronte analogiquement à *l'évènement*. La situation sportive implique pourtant le défi de faire face et de réagir à l'inattendu. Plus encore : le sport nous demande *de maîtriser l'imprévisible*. La feinte du footballeur dans une demi-seconde, la tension du gymnaste au moment de changer de posture, le risque du boxeur dans le vif du combat sont des « décisions » qui se trouvent au-delà de la délibération ou du calcul, ils apparaissent plutôt comme la conduction de l'acte par l'acte, comme le déploiement de la *Proairésis* en tant que telle. L'immédiateté du sport dévoile de ce fait une nouvelle façon subjective de se placer dans le monde.

Il semble d'abord que l'ouverture de nouvelles possibilités subjectives pour s'installer dans le monde fournies par le sport, indique un horizon indéterminé pour le sujet. Le sport apparaît donc comme une forme partielle de libération, mais une libération malgré tout. Dans le déploiement de l'acte en tant qu'acte, dans le déroulement de la *Proairésis*, le sujet fait chair l'éternel désir de surpasser les limites de la volonté et les contraintes du monde. Mais c'est de la pure fantaisie. Belle et nécessaire fantaisie, mais fantaisie après tout.

Cependant, la fantaisie en tant que moteur du comportement humain fournit, de temps en temps, des résultats extraordinaires. Il est impossible, certes, d'effacer les limites physiques, temporelles et référentielles établies par le monde. La constitution et la consistance mêmes du corps exigent leur existence comme condition de possibilité de sa teneur différentielle⁴³. Le sport signale néanmoins une brèche concernant cette question. Là se situe, en effet, le motif de l'épreuve de la limite dans le sport.

⁴³ Nous reviendrons sur ce point dans la dernière section de notre travail.

Outre la frustration anthropologiquement constitutive⁴⁴ concernant l'impossibilité d'atteindre toutes les possibilités virtuelles que l'horizon offre, la confrontation à l'évènement et le désir de surpasser les limites de la situation empirique impliquent, à tort ou à raison, la soudaine rencontre avec la limite de notre propre corps. La compétition sportive et l'entraînement physique signalent pourtant, explicite ou implicitement, une certaine limite corporelle. Mais il ne s'agit que d'une stabilisation contingente : le sport dévoile de ce fait une certaine plasticité inhérente au corps (et au sujet par la suite). Notre concept actuel de limite est assez pauvre, car il surgit d'une perspective statique. Le sport montre pourtant comment la limite, notamment les limites corporelles et subjectives, expriment toujours une certaine ductilité : « L'image de l'athlète, qui déplace les normes en les dépassant, et qui fait preuve par-là de cette expansion nécessaire pour que la conservation ne soit pas purement négative, est en ce sens l'image vivante de la santé et montre l'insuffisance de la perspective statistique. », écrit à bon droit Jacques Schotte (1976 : 62).

Il est à remarquer toutefois que la ductilité de la limite corporelle montre une certaine réversibilité, quasiment une ambivalence. La douleur des contractures fournit un bel exemple, car c'est là que nous assistons à la limite de l'effort pour surpasser une limite que, peut-être, nous ne pouvons pas franchir. Dans la douleur des contractures et des étirements nous revenons tout doucement à la limite qui nous correspond à ce moment et dans cette situation. Nous pouvons ainsi dire quel type de limite nous éprouvons dans le sport : dans la douleur du sport nous assistons à la tentative de surpasser notre propre limite.

⁴⁴ Nous aborderons ce problème dans la pénultième section de notre travail.

e. L'épreuve de la limite dans l'acte sexuel

«Por toda la hermosura/

Nunca yo me perderé/

Sino por un no sé qué/

Que se alcanza por ventura»

Jean de la Croix

Nous ne savons pas, à l'heure actuelle, par où commencer. Il s'agit d'aborder le phénomène érotique, particulièrement sous la forme de sa matérialisation par excellence : l'acte sexuel. La question est claire : l'érotisme est là. Les magazines l'annoncent, le marché fournit des produits destinés à élever la performativité de la séduction, les gens font l'amour (certains plus que d'autres), les techniques de plaisir et biomédicales concernant l'acte sexuel se multiplient et s'étalent à notre époque (Tort, 2010).

Outre la présence indéniable de telles données, la question de comment amorcer une analyse convaincante de l'acte sexuel reste le grand défi à surpasser. Même si l'école phénoménologique française mit la question du désir sexuel au cœur de ses intérêts analytiques, quelques présupposés irréfléchis à sa base ont eu comme conséquence une approche insuffisante de l'acte sexuel. De ce fait, en concevant le désir comme une conséquence de la passivité égoïque, l'acte sexuel est forcément décrit comme l'incapacité d'atteindre le désir d'autrui dû à la primauté de l'auto-affection (Henry, 2001 : §41-43). Le contact sexuel compris comme onanisme réciproque se révèle donc être le grand aboutissement thématique de cette posture. D'autre part, les limites que les structures phénoménologiques établissent comme condition de possibilité de l'épreuve érotique sont théoriquement poussées au nom d'un spiritualisme bienveillant, mais inavoué : « En entrant dans la chair d'autrui, je sors du monde et je deviens chair dans sa chair, chair *de* sa chair. » (Marion, 2003 : 188, ses guillemets).

La chair reste, après tout, le grand problème : soit nous ne pouvons pas la franchir, soit elle comporte une fusion difficile à expliquer (au moins dans ce monde). Quoi qu'il en soit, les approches phénoménologiques de l'acte sexuel débouchent soit sur le mysticisme, soit sur l'auto-érotisme.

Les remarques précédentes servent à souligner la nécessité d'établir *le contact corporel réel* comme point de départ de toute analyse de l'acte sexuel. En intronisant le contact effectif, nous

réussissons à contourner les obstacles analytiques que les approches phénoménologiques de l'érotisme n'ont pas su surpasser.

Il faut remarquer, néanmoins, que le contact corporel réel peut adopter plusieurs formes. Le combat, le travail, le sport sont aussi, quant à eux, formes de contact corporel effectif. En ce sens, le premier problème que notre analyse doit délimiter c'est la forme spécifique de donation du contact corporel réel dans l'acte sexuel.

Il semble d'abord que l'acte sexuel montre une ambivalence constitutive. Le désir augmente la vulnérabilité, ce qui fait que le sujet désirant se trouve dans une position de faiblesse relative (« nous ne sommes jamais aussi mal protégés contre la souffrance que lorsque nous aimons », constatera Freud). Le contact sexuel implique, d'autre part, une certaine résistance corporelle, les corps sont censés atteindre une consistance plutôt tumescence. L'acte sexuel côtoie de ce fait la douleur : « Et si nous nous mordons, la douleur est douce, et si nous sombrons dans nos haleines mêlées en une brève et terrible noyade, cette mort instantanée est belle », écrit Cortázar. Il s'agit, certes, d'un équilibre très fragile : l'érotisation demande de la pression, il cherche la limite, la caresse borde la douleur ; mais, en même temps, le franchissement de cette limite (soit volontaire, soit involontaire) implique la suspension de l'élan érotique. Là si situe, en effet, la particulière connotation phénoménologique de la caresse dans le contact sexuel : la caresse érotique dévoile une certaine *élasticité*, un peu comme si elle cherchait à irradier le désir en étirant la peau d'autrui.

Cette irradiation, néanmoins, ne doit être nullement conçue comme une réponse impersonnelle. Outre la résistance fournie par la matière du contact réel, le contact érotique ne peut être abordé à l'aune de l'étroite mire de la technique (comme si la caresse et la séduction servaient à allumer une machine). Même si le mécanisme a contribué à la dégradation de l'érotisme à notre époque, l'acte sexuel requiert toujours d'une certaine interdépendance : dans l'acte sexuel je deviens la cause efficace de la capacité de sentir d'autrui et vice-versa. Mais il s'agit ici d'un désir éprouvé par *un individu spécifique* (« Seeleverwandschaft erfahren », écrit Niklas Luhmann dans *L'amour comme passion*). L'impersonnalité de la société moderne trouve son opposé dans l'indispensabilité qu'un individu représente de temps en temps pour nous. Le désir, en conséquence, se focalise sur quelqu'un. Voire plus encore : il (ou elle) réussit à éveiller mon désir grâce à ses traits identitaires différentiels. Je désire, ainsi, cette peau-ci, ces gestes-ci, ce regard-ci, cette chair-ci (Luhmann, 1994).

Autrui n'apparaît donc plus sous la forme de l'indifférence, comme s'il était un simple être impersonnel parmi beaucoup d'autres qu'on côtoie tous les jours. J'ai besoin de sa présence et, notamment, de son contact : je souhaite sa caresse, je soupire après son corps. Par la suite, ce corps

acquiert pour moi une signification complètement différente. Loin de se dévoiler comme une entrave, le corps d'autrui apparaît dans le contact sexuel comme une possibilité d'union, possibilité spécifiquement fournie par la chair.

Si l'acte de pénétrer implique en général la destruction d'un corps physique, la chair fournit au corps humain une profondeur qui rend possible un type de contact physique sous la forme de pénétration, pénétration qui est éprouvée (lorsqu'il s'agit d'un rapport consenti), comme une *limite commune atteinte*.

En ce sens, dans la situation érotique, autrui n'est plus perçu comme une entrave ni comme un être indifférent, mais comme la possibilité d'établir une nouvelle limite corporelle à partir des possibilités de résistance que la chair fournit. Limite certes particulièrement fine, car elle suppose une très plaisante, mais également dangereuse résistance : elle demande une certaine recherche de positions et de dispositions corporelles, ainsi que d'empêcher les dangers de la transgression (dérangement, rudesse, violence). Nous pouvons ainsi dire quelle est l'épreuve de la douleur dans l'acte sexuel : l'expérience de la douleur dans l'acte sexuel s'explique comme la rencontre avec la limite exprimée dans la chair d'autrui. Dans cette tentative d'accès à ce qui est au-delà du corps, l'épreuve de la douleur se révèle à travers l'ambivalence de l'accrochement. Figure certes dangereuse, car elle nous invite à aller toujours plus loin avec l'abandon de notre propre chair en dévoilant notre propre limite. Dans la déchirure de la peau, l'acte sexuel est éprouvé comme l'impossibilité de surpasser la limite corporelle indiquée par le désir. Tout n'est néanmoins pas perdu. Lorsque la limite réciproque est atteinte, elle est vécue comme libération.

f. Limite et soulagement : la fin de la douleur ?

Il est relativement aisé, mais toutefois pas autant qu'on se plaît parfois à le penser, d'analyser un phénomène que tout le monde attend. Le soulagement se révèle ainsi être une sorte d'instant eschatologique, au point que l'homme commun pense à lui, non seulement comme la fin de la douleur, mais comme un état qui se trouve en quelque sorte au-delà de la douleur. C'est pourquoi le soulagement est conçu non pas comme la fin, mais plutôt comme le « finalement » de la douleur. Le soulagement apparaît ainsi comme une réussite, comme la grande victoire après une bataille très pénible.

Il semble d'abord que ce « finalement » cache derrière lui une véritable structure concernant le phénomène du soulagement. « Finalement » implique pourtant une sorte d'attente. Une certaine temporalité semble donc être le fil conducteur de toute approche phénoménologique du soulagement.

Mais « finalement » ne vise pas seulement une attente, mais également quelque chose de perdu. Finalement, tout « finalement » désigne la récupération de quelque chose, de quelque chose d'important. Plus encore : dans le cas du soulagement, il s'agit d'une chose fondamentale. Nous avons remarqué dans les chapitres précédents que le jaillissement du vécu douloureux coïncide avec la perte du sentiment-vital (Scheler, 1955), car c'est là que se trouve le contraste nécessaire pour l'aperception, ainsi que pour la stabilisation de la douleur comme état esthésiologique. Ainsi, le problème du soulagement doit être limité tout d'abord à l'attente de la récupération du sentiment-vital.

Il faut bien savoir que l'une des clés du problème du soulagement se trouve dans l'avancée de la récupération du sentiment-vital. Avancée, certes, plutôt frustrée : à la suite de la perte de la saisie non synthétique de mienneté corporelle caractéristique du sentiment-vital, le sujet amorce une véritable bataille pour revenir à la neutralité esthésiologique du sentiment-vital à l'aide d'un effort intentionnel qui essaye pourtant de re-synthétiser l'état désormais perdu. Mais tout est en vain : « la douleur *subie* n'est pas un motif ou un contre-motif du vouloir. », écrit Ricœur en soulignant que la récupération du sentiment-vital est une question qui surpasse la sphère de la volonté.

Cette incapacité de ressaisir intentionnellement le sentiment-vital stabilise une sensation de frustration qui a comme conséquence un deuxième mouvement caractéristique du phénomène du soulagement. Le sujet va chercher, de ce fait, le sentiment-vital perdu dans une tentative *de saisie rétro-référentielle* de ce dernier. L'image fournie par l'esthésiologie corporelle pré-douloureuse sert au sujet en tant qu'idée analogique à atteindre sous la forme « j'étais ainsi, donc je puis y revenir ».

Nous avons souligné toutefois que la récupération du sentiment-vital ne dépend pas du désir ni d'une certaine disposition intentionnelle : la douleur continue à se ressentir même si la conscience la vise sous la forme de mention ou d'attention. La subtile mire husserlienne était peut-être un peu étroite pour mener à bien une analyse du soulagement, car, comme Alfred Schütz (2007) l'a montré avec raison, Husserl était réticent à l'idée de souligner la différence qualitative qui surgit au moment où la conscience modifie ses formes de donation (le passage d'intention à mention, de mention à attention, d'attention à intuition⁴⁵, etc.). Malgré Husserl, Schütz dévoile un changement d'ordre qualitatif dans certains états typiques au sein du processus de visée : le passage de l'engourdissement à l'éveil, par exemple, comporte un changement qualitatif (Schütz, 2007). Nous pouvons ainsi nous servir de ce critère, car le soulagement implique évidemment un changement qualitatif.

« Soulager un patient algique (...), ce n'est pas seulement diminuer sa douleur : c'est d'une certaine façon, lui permettre à nouveau d'éprouver *l'espoir*. Il ne s'agit pas de l'espoir intellectuel de la guérison ou même de la rémission, mais d'un espoir incarné, plus fondamental, plus immédiat. En fait, l'espoir du soulagement est coextensif à la vie qui se déploie », écrira David Tammam (2007: 356, ses guillemets), en soulignant que la temporalité capitale du soulagement se trouve dans l'avenir. Le décalage entre la temporalité proto-synthétique de la visée intentionnelle et la temporalité de la douleur, ainsi que l'incapacité de faire coïncider l'état actuel avec l'image de l'état pré-douloureux, ont comme conséquence que le seul moyen pour déployer l'effort de soulagement se trouve dans l'avenir.

Le dévoilement de la condition poly-esthésiologique du vécu douloureux dans le chapitre III a pourtant montré que le soulagement (de même que la douleur) trouve sa possibilité

⁴⁵La raison de la réticence husserlienne est bien connue : Husserl concevait la conscience comme une structure unitaire et formelle. En conséquence, le fait d'accepter un changement d'ordre qualitatif dans les passages d'une forme de conscience à une autre, conduit à suggérer l'existence d'un principe « externe » et « matériel » qui expliquerait l'éventail et les variantes possibles de visée intentionnelle (avec le danger de naturaliser les données hylétiques ce faisant) (Bégout, 2000). L'intuition apparaît peut-être chez Husserl comme étant la seule exception, comme une sorte de *Primus inter pares* de l'acte intentionnel : « Les principes mêmes de l'être se donnent dans l'intuition (...) et c'est ce qui fonde l'unicité du monde. Le monde se donne à voir et notre rapport au monde ne peut être suspendu, puisque la donation ne dépend pas de moi. Néanmoins, c'est dans l'intuition que le sujet prend conscience de cette donation et c'est pourquoi l'intuition est l'acte par lequel le sujet a un monde. » (Housset, 2000 : 116).

phénoménologique dans le contraste. Il serait facile de conclure notre analyse en disant : « le soulagement, tout comme la douleur, se différencie vu qu'instants de douleur et d'apaisement s'y enchevêtrent ». Le phénomène du soulagement est toutefois bien plus complexe. Le soulagement se déploie, certes, à l'aide du contraste. Il s'agit cependant d'une forme de contraste très particulière. À l'instar du génie philosophique d'Eugène Minkowski nous désignons cette forme de contraste « avenir empêché/avenir attendu ».

Minkowski (1968) propose une solution très intéressante à un problème inattendu de la philosophie de Husserl. La question de savoir quelle est la force qui éveille la « queue de comète » (Husserl, 2010) du flux de vécus reste implicite dans la pensée du père de la phénoménologie. L'attraction exercée par l'horizon, exprimée dans la primauté relative de la structure temporelle de la protention, est tout simplement attribuée par Husserl au « laisser-s'écouler originairement passif » (Landgrebe, 2004). Il ne faut pas oser imputer un certain kantisme à Husserl pour conclure que l'attraction du futur dans la structure de la temporalité semble être attribuable à la spontanéité de l'Ego. Cela étant, la génialité de Minkowski consista à montrer où se trouve l'attirance que le futur exerce sur nous tous.

« L'activité et l'attente, le désir et l'espoir, la prière et l'acte éthique. Ces phénomènes, en venant comme s'étager sur trois échelons, semblaient constituer le fondement de l'avenir vécu et participer, chacun à sa façon, à sa contexture générale », écrit le psychiatre russe pour montrer que l'espoir se révèle être la chair de l'avenir. Là se situe, en effet, le noyau problématique du soulagement (ainsi que la condition de possibilité de sa forme spécifique de contraste).

Le chemin du soulagement commence lorsque l'avenir attendu est subordonné à l'avenir empêché. Le contraste caractéristique du soulagement s'exprime de ce fait entre une protention attendue et une protention achevée du point de vue intentionnel, mais ressentie comme empêchée par le sujet. Vu que les efforts de re-saisie synthétique du sentiment-vital se sont révélés insuffisants pour atteindre l'état esthésiologique pré-douloureux, le soulagement se déroulera pourtant sur la forme d'acquis partiellement atteints.

Dans sa tentative d'offrir une interprétation radicale de la pensée de Husserl, Eugen Fink a fait état d'une structure philosophique capitale. En introduisant la distinction herméneutique entre « concepts thématiques et concepts opératoires », Fink (1994 : 152) dévoile le fait que « la force clarifiante d'une pensée se nourrit de ce qui reste dans l'ombre de la pensée ».

Il semble donc que le soulagement doit être décrit tout d'abord comme la tension du passage du thème actuel (la douleur, la protention empêchée) à « ce qui reste dans l'ombre » (la

récupération du sentiment-vital). Il ne s'agit pas ici de penser le passage de la douleur au soulagement d'un point de vue statique : « Le mouvement du « flux temporel » ne devrait-il pas lui-même à son tour être dans le temps –de sorte qu'il y aurait ainsi un temps du temps et ainsi de suite ? Nous comprenons le mouvement à partir du temps et le temps, à son tour, à partir du mouvement ». (Fink, 1994 : 154, ses guillemets). Le soulagement apparaît ainsi comme un véritable mouvement (voire un parcours subjectif) pour *atteindre une nouvelle disposition kinesthésique-personnelle*. Ce mouvement implique en conséquence des gains et des échecs partiels, car : « L'ombrescence (*Verschattung*) opératoire ne signifie *pas* cependant que ce qui est dans l'ombre soit, pour ainsi dire, *mis de côté*, en dehors de l'intérêt –ce qui est dans l'ombre est bien plutôt l'intérêt *lui-même*. Il n'est pas « dans le thème », parce que nous nous rapportons à travers lui au thème » (Fink, 1994 : 155, ses italiques et ses guillemets).

Cette recherche de « l'intérêt lui-même » (le soulagement) de la part du sujet ne peut atteindre directement le sentiment-vital, non seulement à cause de l'irradiation de la douleur (« la cessation de la douleur (...) se résorbe peu à peu dans la neutralité affective », écrit à bon droit Ricœur (2009 : 143)), mais également parce que *la douleur (et l'attente du soulagement) impliquent des nouvelles formes de sédimentation déjà opératoires, mais encore à stabiliser*. C'est pourquoi le soulagement ne coïncide nullement avec la fin de l'enchaînement du vécu douloureux. Le soulagement est pourtant un état subjectif autonome dans le sens qu'il ne doit pas nécessairement sa teneur phénoménologique au rapport qu'il établit à la douleur. Le soulagement a comme condition de possibilité, certes, l'estompement de la lancée de la douleur, mais il est atteint comme conséquence d'une certaine disposition subjective vers l'avenir, grâce à une mission menée à bien par le sujet. Il faut s'entendre : le soulagement commence non pas quand la douleur cesse, mais quand le sujet réussit à subordonner l'avenir empêché à l'avenir attendu.

« Bergson a montré que les différences qualitatives entre nos états vécus n'étaient pas réductibles à des différences quantitatives entre grandeurs physiques », remarque Jérôme Porée (2017: 28) dans le contexte de sa critique de l'utilisation des méthodes positivistes pour mesurer la douleur. Ainsi, la question du soulagement ne se joue pas dans la persistance minimale ni dans l'intensité de la douleur (un soldat peut éprouver une diminution partielle de la douleur comme un soulagement au sein de la lutte), mais dans le nouveau rapport subjectif au corps : la bataille pour le soulagement se livre de ce fait toujours comme la tension entre la proximité et la distance de moi-même. Le changement qualitatif caractéristique du soulagement apparaît donc quand je remarque que je réussis à gérer la douleur, au moment où la coloration affective de ma visée intentionnelle me permet de faire un bilan du rapport esthésiologique à moi-même, quand la limite

subjective cesse d'être le corps pour se réinstaller dans l'horizon. En ce sens, le soulagement n'est point la fin de la douleur, mais plutôt une modalité de rencontre avec nous-mêmes : sa teneur phénoménologique ne signale rien d'autre que le soulagement de m'atteindre moi-même sous une nouvelle forme, de réussir à stabiliser une nouvelle disposition subjective envers le monde, de rencontrer ma nouvelle limite.

g. Saisie et limite : la mémoire de la douleur et la question de l'intotalisable

Les remarques précédentes nous ont permis de souligner le fait que la douleur montre une condition ambivalente au cœur de sa consistance phénoménale. Il semble d'abord que la douleur se révèle être une expérience de malaise, mais le fait est qu'elle montre, en même temps, un ensemble de manifestations « positives » (sport, sexe). Cela n'implique nullement que le malaise doive être supprimé pour décrire la douleur : la douleur contingentement éprouvée dans les pratiques sexuelles et sportives confirme que la « positivité » de certaines douleurs peut parfaitement cohabiter avec un malaise inhérent.

L'ambivalence phénoménale de la douleur s'exprime, d'autre part, à travers l'énorme éventail de manifestations que l'épreuve de la limite peut adopter (dont nous n'avons montré qu'un petit nombre de variantes). La douleur apparaît ainsi comme l'épreuve de la limite perdue et comme l'épreuve de la limite à trouver, comme l'expérience de la limite soudaine et comme l'expérience de la limite récurrente, comme l'épreuve du surpassement de la limite et de la limite surpassée. Il s'agit, certes, de la même douleur, mais, en même temps, il s'agit toujours d'une douleur différente.

Mais l'ambivalence caractéristique du phénomène de la douleur ne se termine point dans la gamme de manifestations possibles de la douleur ni dans l'infinité des significations attribuables à la douleur. La douleur est l'épreuve de la limite dans un moment empiriquement déterminé. La douleur est-elle instant, est-elle totalité ? Elle n'est apparemment ni l'un ni l'autre, étant l'indice d'une limite contingentement atteinte. Le fait est que, dans la douleur, nous assistons momentanément à la rencontre avec la pure facticité de notre corps.

Néanmoins, toute expérience qui se révèle comme une rencontre avec la facticité pure – comme celle de la douleur-, *peut être saisie dans sa totalité seulement de manière rétroactive*. Je ne peux pas saisir la limite de mon corps au moment où la douleur apparaît puisque je suis dans l'absolue immédiateté du passage d'ici à au-delà, dans le pur déroulement de ma facticité pure. Et le sens de la facticité est toujours saisi *ex post*.

Notre recherche sur la consistance phénoménale et sur le sens essentiel de la douleur débouche ainsi, d'un point de vue rigoureusement théorique, sur deux défis pour la recherche philosophique.

Il semble d'abord que la gamme de manifestations possibles que la douleur arbore, ainsi que l'infinitude des significations subjectives qu'elle peut adopter dû à sa condition d'expérience,

octroient à la douleur une certaine indéterminabilité. Il paraît ainsi que la douleur trouve dans l'intotabilisable l'éperon qu'il lui faut pour sa phénoménalisation.

Cela étant, les difficultés inhérentes à une appréhension philosophique de la douleur ne se trouvent pas seulement dans sa dimension extensive, mais également dans sa dimension intensive. Comment, en effet, saisir conceptuellement la facticité en tant que telle ? Et si la limite s'est révélée dynamique et plastique, et si le concept est par définition statique et fixe, que faire pour rendre compte du déroulement de l'épreuve de la limite *in actu exercito* ? Admettons-le : la consistance phénoménologique de la douleur fait que toute saisie de l'épreuve de la limite est forcément *rétrospective, partielle et contingente* (vu qu'elle signale seulement la limite partielle et contextuelle atteinte dans une situation déterminée et dans un état subjectif et corporel spécifique⁴⁶). Ici se trouve le rôle fondamental de la souvenance dans la saisie de la douleur, car c'est seulement grâce à la mémoire de la douleur que je peux réaliser qu'au moment de la douleur j'étais arrivé (ou pas) à la limite de ma corporéité (ainsi qu'apercevoir les épisodes dans lesquels j'ai surmonté (ou pas) la limite de mon corps). Dans le chapitre suivant, nous entamerons une discussion sur le statut (et la pertinence) de la mémoire en tant qu'outil phénoménologique privilégié pour appréhender la douleur.

⁴⁶ Nous reviendrons sur ce problème dans la dernière section de notre travail, au moment d'aborder les rapports entre douleur et la consistance différentielle de la limite fournie par la structure du corps vécu.

IV. Mémoire et douleur

« Seul ce qui ne cesse de nous faire souffrir reste dans la mémoire »

Nietzsche

Notons d'abord que les principales approches phénoménologiques de la mémoire s'articulent autour du concept choisi par Husserl pour amorcer sa propre analyse de celle-ci. Husserl (2010) caractérise la mémoire à partir de sa teneur en tant que variante de l'acte intentionnel. Nous avons déjà montré au chapitre IV que Husserl conçoit la mémoire comme une variante de la passivité (Husserl 1998). En conséquence, la mémoire n'a pas, chez Husserl (2010), un « moment spécifique » d'activation – elle n'a même pas besoin d'un événement ou d'un stimulus pour démarrer-, car elle opère grâce à l'ensemble « impression-rétention-protention » : chaque impression (éveil actif ou passif du moi) suppose une rétention -explicite ou implicite ; active ou passive (peu importe)-, chaque rétention suppose une protention et chaque protention inaugure un nouvel horizon (puis une nouvelle forme de sédimentation).

Mais concevoir la mémoire comme une queue de comète des expériences ou comme un sillage des vécus a plusieurs implications. Il faut bien remarquer d'abord le statut phénoménologique que Husserl accorde au souvenir : la condition spécifique du souvenir en tant qu'acte est celle de la *présentification* (Husserl, 1950). Cela signifie qu'il s'agit d'un type d'acte (comme dans le cas de l'empathie (Stein, 2004)) qui a comme corrélat une variante non originaire de présentation (Romano, 2010). Si dans le phénomène de la perception le corrélat de l'acte intentionnel se donne originairement, car l'objet apparaît « en chair et en os » (étant donné qu'il est « là-devant » (Husserl, 1950)), dans l'empathie, dans l'attente et dans le souvenir, la donation de l'objet adopte la forme d'une variante dérivée (non originaire) de la donation perceptive: le critère de validité est, cette fois-ci, non pas « l'être là-devant en chair et en os » (Husserl, 1950), mais *l'équivalence entre le ressouvenir et le vécu perceptif actuel (ou avec l'esquisse actuellement perçue dans le flux de vécus)*.

Mais s'il en est ainsi, comment devient-il possible de distinguer chez Husserl le souvenir individuel ? Comment se fait-il qu'un souvenir individuel inaugure un flux de vécus s'il est censé faire partie de ce flux ? Le traitement husserlien de la mémoire est, malgré sa génialité, une approche

formelle de la mémoire, car dans le modèle « impression-rétention-protention » *la mémoire ne révèle aucun contenu, teneur ou substance particulière*⁴⁷ : toute possible « matière » de la mémoire chez Husserl est avalée par le sillage des rétentions et protentions⁴⁸. L'approche husserlienne de la mémoire – une mémoire sans souvenirs- nous fait forcément penser (nous rappelle plutôt?) aux vers d'Antonio Machado :

« Quand me souvenir je ne peux plus,

Où mon souvenir ira-t-il?

Une chose est le souvenir

Et une autre chose est s'en souvenir »

Max Scheler (1955) a essayé de résoudre le problème de la mémoire sans souvenir chez Husserl. Scheler entama ses recherches en soulevant la question de la structure du souvenir. Mais, en tant que disciple de Husserl, Scheler va souligner, dès le début de son analyse, qu'il ne faut pas cantonner le souvenir à la structure de l'image et que le principe d'intentionnalité ne suffit pas comme outil conceptuel pour aborder le problème de la mémoire et du souvenir : « de même qu'il ne saurait y avoir de représentation sans souvenir (et jamais la simple adjonction-d'un-caractère ne saurait transformer les contenus-représentatifs en conscience-de-souvenir de quelque chose), il peut y avoir aussi souvenir, disons mieux : il peut y avoir reconnaissance *à l'intérieur* de la sphère-du-souvenir, sans aucune « représentation » concomitante. » (Scheler, 1955: 439, ses italiques et ses guillemets).

⁴⁷ *Peut-être avec l'exception partielle* de la structure de l'attente. Le futur est-il le seul contenu que Husserl vise dans son analyse de la mémoire ? La philosophie de Husserl est-elle une philosophie de *l'horizon* ? Dans l'affirmative, quel est le principe qui pousse inlassablement vers l'horizon ? Quelle est la consistance de cet horizon et qu'est-ce qu'il y a là-dedans pour exercer ce pouvoir d'attraction si intense et permanent ?

⁴⁸ Celui-ci n'est pas le seul problème de l'approche de Husserl de la mémoire. D'ailleurs le deuxième grand problème du traitement husserlien de la mémoire concerne sa théorie des synthèses passives dans son ensemble : Husserl n'offre jamais une explication sur la cause efficace ou sur le principe actif qui ébranle l'ego. À vrai dire, la raison de pourquoi la passivité aurait la portée d'éveiller l'ego (et de pétrir le moi) reste encore inconnue. On pourrait diriger cette même critique de la tradition phénoménologique de la passivité, c'est-à-dire, qu'est-ce qu'il y a dans la consistance de l'auto-affection qui lui donne sa capacité d'affecter chez Michel Henry ? Qu'est-ce qu'il y a dans la sensation chez Levinas qui inaugure la vulnérabilité ? Notre sujet n'est pas là, mais pour aborder un panorama du passage des théories des synthèses passives chez Husserl aux théories contemporaines de la passivité (Kuhn, 2001) et pour l'évolution du traitement des théories des synthèses passives en tant que phénoménologie hylétique de la passivité, voir l'excellent article de Bruce Bégout (2004).

Si le souvenir apparaît comme indépendant de l'image et si, en même temps, le souvenir n'a pas besoin d'une visée intentionnelle pour acquérir sa puissance et pour montrer sa spécificité, en quoi consiste donc le souvenir selon Max Scheler ? La méthode qu'emploie Scheler pour aborder la question du souvenir commence ainsi à partir de la distinction entre des éléments phénoménologiques qui font partie du souvenir et les processus qui y sont impliqués : « Si je me souviens de quelque chose qui a été présent en son temps, par exemple qu'étant petit-enfant je me tenais debout au bord d'un lac, *l'être-présent* de ces constituants appartient lui-même aux constituants plus vastes de la souvenance, constituants donnés aux mêmes « à titre de passé ». Il faut bien distinguer par conséquent deux choses : se rappeler la présence d'une expérience-vécue dans le temps, où elle a été vécue, et se rappeler l'expérience-vécue (...) Dans la souvenance, je « me » vois debout au bord du lac, ce qui est tout différent de me « rappeler que j'étais debout au bord du lac » » (Scheler, 1955 : 429-430 (note de bas de page), ses italiques et ses guillemets).

Scheler découvre dans le souvenir une structure assez complexe. Le principe actif de la mémoire en tant que flux –ce qu'on ne trouve pas chez Husserl-, c'est-à-dire la cause efficace qui produit l'éveil du moi dans le souvenir, est tout d'abord nommée par Scheler (à l'instar de Kant, bien entendu) *constituant*. La mémoire « fournit » de ce fait des souvenirs particuliers dans le déroulement de son flux, car elle rend possibles *les conditions pour la constitution du cadre pour le déroulement du souvenir*. Se voir au bord du lac rend possible ou plutôt *constitue* la souvenance d'être au bord du lac⁴⁹.

Il est à remarquer toutefois que la fonction des constituants du souvenir chez Scheler ne se limite pas seulement à l'installation d'un cadre pour le déroulement du souvenir. Les constituants, en tant que principes actifs du souvenir, déclenchent des opérations mnémotechniques et des formes très subtiles de souvenance. Scheler va souligner de ce fait que la fonction et la physionomie du souvenir dépendra des rapports avec l'expérience-vécue qui lui est attachée, c'est-à-dire de l'identité entre le souvenir et l'expérience particulière qui y est associée: « Cette *identité* immédiate du *vivre-d'expérience-vécue* est présumée par toute identification de constituants, de ceux, par exemple, qui appartiennent à diverses qualités-d'actes (par exemple me souvenir de « cela même » que j'ai « perçu », percevoir maintenant ce que je n'ai fait précédemment que « me représenter » ou « juger », « savoir » ce que je n'ai fait précédemment que « conjecturer » ou « mettre-en doute » ou « laisser-en-suspens », etc.). En même temps que s'effectuent, par exemple, les actes de « souvenance » médiate « de quelque chose », lesquels se lient aux phénomènes qui sont encore

⁴⁹ Il ne faut pas confondre chez Scheler le fait de « se voir » avec le concept d'image. Tandis que l'image est un contenu fixe particulier, les constituants du souvenir sont plutôt des cadres ou schèmes (« façons de faire-voir », dirait Michel Henry) qui fournissent la possibilité d'avoir des images (ou pas) comme *résultat* du souvenir.

donnés dans la sphère de la souvenance immédiate (et tout d'abord à des valeurs, comme je l'ai montré plus haut), il existe aussi, expérience-vécue-par-expérience-vécue, une *conscience-de-continuité* particulière (ici une conscience-de-souvenir-de-continuité). Cette « *conscience-de-continuité* » n'est pas une « *conscience continue* » au sens d'une conscience qui remplirait continûment le temps. Il est tout à fait *inutile* de supposer le cas de la syncope, etc., il se peut qu'il n'y ait absolument aucune conscience. Mais chaque fois et aussi souvent que « le même » souvenir est rappelé, il faut bien qu'avec chaque nouvel acte-de-souvenir soit co-donnée l'immédiate conscience de la même relation-de-signification des actes-de-souvenir passés « par rapport à la même réalité », même si nous ne nous représentons pas explicitement que nous avons déjà vécu une série d'événements de contenu rigoureusement *identique*. » (Scheler, 1955 : 430-1, ses italiques et ses guillemets).

Scheler découvre une *identité immédiate* du souvenir dans les cas où les constituants font partie du contenu de l'expérience vécue (Scheler nomme cela « qualité-d'acte », en empruntant la distinction husserlienne entre « qualité/matière d'acte » (Husserl, 1961 : §16-22)). Nous pouvons donc remarquer la solution que Scheler propose au manque husserlien du souvenir dans le flux remémoratif : le souvenir particulier (et son contenu spécifique) gagne son endroit déterminé dans le flux de retentions et de protentions car les constituants fournissent *un principe d'identification entre le contenu du souvenir et le flux de vécus*. Nous assistons ainsi chez Scheler à une véritable inversion de la théorie husserlienne de la mémoire. Ce n'est plus le flux de conscience qui rend possible le souvenir, mais c'est le souvenir qui « ordonne » le sillage des retentions et protentions à partir des identifications que les contenus des vécus offrent aux constituants de l'organisation de la mémoire : « *quel que soit le moment-de-conscience de ma vie totale qu'atteint l'intuition interne, chacun d'eux contient à son tour cette tri-partition d'un être présent, d'un être passé et d'un être à venir. Ce n'est donc pas d'abord une prétendue pluralité de moments-de-conscience se-succédant-les-uns-aux-autres-à-la-façon-d'un-flux, qui produit ces dimensions et leurs sphères, mais chacun de ces moments-de-conscience les porte en soi, bien qu'il ne puisse être pensé lui-même que comme occupant un instant indivisible ; ce n'est pas d'abord le « flux », mais chacune de ses « coupes ».* » (Scheler, 1955: 430, ses italiques et ses guillemets). Là se situe aussi la raison pour laquelle nous trouvons chez Scheler *deux formes de souvenir*, à savoir : le souvenir immédiat (celui qui montre une connexion directe avec l'expérience vécue) et le souvenir médiat (celui qui dérive des constituants qui ont été fournis par les expériences non directement attachées au contenu de la souvenance). C'est pourquoi le déroulement du souvenir médiat est, chez Scheler, subordonné aux éléments du souvenir immédiat et ses enjeux : « la souvenance immédiate constitue pour la souvenance médiante le *champ* de constituants-essentiels possibles, dont seuls les éléments peuvent devenir des constituants effectifs de souvenir médiat. Et le rôle de la reproduction se limite à déterminer dans *ce champ* de contenus possibles (...) quel

élément est médiatement évoqué. À l'égard de ce champ, sa fonction n'a donc qu'une signification sélective, mais non déterminante ». (Scheler, 1955: 444, ses italiques).

Il faut bien noter que l'analyse de la mémoire chez Scheler est rendue possible grâce à l'expérience vécue qui fournit des constituants pour l'identification des contenus particuliers dans le flux de vécus passés. Mais que signifie l'expression « expérience vécue » chez Scheler dans le contexte de son analyse de la mémoire ? Soulignons tout d'abord que l'expérience de l'identification chez Scheler signale le fait que le « Je » est toujours impliqué dans sa concrétude phénoménologique malgré la condition temporelle du vécu (peu importe qu'elle soit présente, passée ou future) : « En disant que l'expérience-vécue psychique donnée à titre de présent est toujours partie d'un *être-donné-total*, qui s'étend aussi dans la direction de l'être-passé et de l'être-à-venir, nous disons par là même que « le Je », qui est toujours co-donné avec les expériences-vécues comme ce qui les vit, ne constitue pas une « *synthèse* » de Je qui ne seraient donnés primitivement que comme « Je-de-présent ». Disons-le : à titre de réalité-de-fait *phénoménale*, il n'existe rien qui ressemble à un Je-de-présent. Tout ce qui est présentement vécu à titre de présent est donné, en-virtu-d'une-nécessité-essentielle, sur l'*arrière-fond* de cet être-donné-total, dans lequel est ensuite intentionnellement-visé le *tout* du Je-individuel (temporellement indivis) ». (Scheler, 1955: 430, ses italiques et ses guillemets). Vu que le « Je » est toujours co-donné dans n'importe quel type d'expérience –il est toujours présent dans le présent, le passé et le futur-, « l'expérience vécue » en tant que principe d'identification des souvenirs doit forcément se trouver dans la structure la plus constituante du « Je ». Ainsi, Scheler défend la thèse que le souvenir et la mémoire seraient, à la limite, des mécanismes du corps propre pour garantir l'auto-identification affective et sensitive du « Je » : « En réalité c'est précisément parce que ce qui se présente, dans la durée objective et dans la durée objective et dans son contenu, comme « présent », « passé » ou « futur », est toujours relatif à un « corps propre » (lequel est par essence même toujours « présent ») et aux dimensions du passé et de l'avenir données avec ce corps propre, que la présence réelle de ces dimensions temporelles n'est aucunement un fait *relatif*, mais un fait *absolu*. Ce n'est pas ma vie jusqu'à quatre heures qui *est* ma vie passée ; mais ma vie donnée dans le passé, dans cette dimension immédiatement donnée, coïncide avec le temps écoulé jusqu'à quatre heures en ceci qu'elle est « simultanée » à ses constituants –simultanée dans le temps absolu (distinct du temps objectivement mesurable) où mon corps propre occupe un point déterminé (...) Comment s'attendre à la réapparition d'une expérience-vécue qui ressemble à celle qui est supposée passée, si l'on ne *sait* pas encore (dans une évidence immédiate du souvenir) qu'on a effectivement vécu ce dont on attend la réapparition ? » (Scheler, 1955: 434-5 (note de bas de page), ses italiques et ses guillemets).

La substance de la mémoire se trouve, chez Scheler, dans le souvenir en tant qu'auto-identification constituante des vécus. Mais, en même temps, la substance du souvenir figure dans les opérations que le corps propre réalise pour s'octroyer un principe permanent d'auto-identification. Il s'agit donc d'un souvenir muet. La radicalité de l'analyse de Scheler l'amène à l'opérativité phénoménologique de la mémoire *in actu exercito*, mais payant le prix de *désémantiser* le souvenir. Mais tout souvenir a un récit qui lui est associé (notamment le souvenir de la douleur). Peut-être que les travaux de Paul Ricœur sur la mémoire peuvent nous aider à surmonter les conséquences de l'approche de la mémoire chez Scheler.

Ricœur (2009) va quant à lui, proposer une solution assez intéressante au problème de la hiérarchie entre flux remémoratif et souvenir (nous avons vu plus haut que chez Husserl le déroulement de la mémoire subordonne le souvenir et que chez Scheler les constituants du souvenir particulier déterminent l'ordre de la mémoire). Selon Ricœur (2009), néanmoins, ces deux prétentions ont tort, car l'ordination de la succession remémorative ne se trouve pas dans la mémoire même. L'essai d'accorder à la mémoire la capacité d'auto-organisation –soit à partir du flux (Husserl), soit à partir du souvenir (Scheler)- engendre une confusion des prestations des différentes sphères phénoménologiques. Là se situe, en effet, l'alternative que Ricœur (2009) envisage pour résoudre ce problème : la « partie », le « morceau », ou le « moment » du flux qu'on choisit pour « garder » en mémoire en tant que souvenir nous est fourni par *l'attention*, car l'attention a pour propriété phénoménologique d'arrêter la durée du flux de vécus et de convertir la succession indifférente de la queue de comète en objet intentionnel : *« l'empire sur la durée, c'est l'attention en mouvement ; le choix, c'est en un sens l'attention qui s'arrête (...) l'attention est la succession conduite. En retour, l'attention ne peut être comprise que comme art de changer d'objet, que comme mouvement en regard, bref comme une fonction de la durée »* (Ricœur, 2009 : 194-195, ses italiques).

Là se trouve, en fait, l'une des grandes contributions de Paul Ricœur à la recherche phénoménologique sur la mémoire : l'attention se révèle être le foyer de la mémoire.

Bien que Ricœur (2009) puise son concept d'attention de la forme qu'adopte l'intentionnalité primaire chez Husserl (1950), il souligne que le phénomène de l'attention ne s'épuise point dans le concept husserlien d'acte intentionnel (Husserl, 1961 : §16-20). Même si l'attention, comprise comme foyer de la mémoire, s'active aussi comme conséquence des rayonnements passifs dans le flux de vécus, Ricœur (2000) souligne que la mémoire n'opère pas seulement en tant qu'acte dont le corrélat noématique serait un intervalle intentionnellement visé du sillage des rétentions. C'est pourquoi Ricœur se sert de deux métaphores fournies par l'histoire

de la pensée dans son traitement de la mémoire : la mémoire comme « tablette de cire » (Platon) et la mémoire comme exercice de recherche ou « fouille » (idée que Ricœur emprunte de la tradition archéologique).

Ricœur (2000) va utiliser comme fil conducteur de son analyse la phrase d'Aristote (1847 :111) «La mémoire ne concerne que le passé» : la mémoire ne concerne que le passé, parce que l'opération de la mémoire est la constante actualisation du passé, c'est-à-dire que la mémoire en tant qu'acte existe grâce au phénomène de « la présence de ce qui est absent » (Ricœur, 2000). Voici la métaphore de l'effort remémoratif selon Ricœur : comme la cage à oiseaux, la mémoire aurait des souvenirs « renfermés » en tant que présence absente, mais, en même temps, elle comporterait la capacité de libérer ces oiseaux que sont les idées grâce à l'effort remémoratif.

En ce sens, si « la mémoire ne concerne que le passé », Ricœur va tout de même se poser la question de savoir quelle est la partie du passé qui déclenche le souvenir. Ainsi, le problème du souvenir chez Ricœur est délimité par la question suivante : le souvenir découle-t-il de l'affection que nous sentons dans sa captation (soit perception, soit sensation) ou découle-t-il des caractéristiques de l'objet dont dérive l'affection? Dans ces questions se trouvent les deux variantes de la souvenance que Ricœur accorde à la mémoire : le *souvenir volontaire* comme détention explicite du flux de vécus par l'attention (celui-ci suppose un effort de recherche, donc il a comme corrélat la métaphore de la fouille) et le *souvenir involontaire* comme détention par activation de l'attention comme conséquence de la puissance de la passivité ou de l'affection (celui qui a comme corrélat de la trouvaille la métaphore de la tablette de cire).

L'enjeu est donc pour Ricœur de montrer comment les deux variantes de souvenir qu'il distingue s'ordonnent. La notion capitale pour accomplir cette tâche est l'idée de *profondeur*. L'analyse des distances temporelles, couches expérientielles qui y sont impliquées, enchevêtrements des vécus, associations des réminiscences, éveils égoïques et transpositions des flux seraient la clef que découvre Ricœur. La profondeur fournit de ce fait les éléments et les distinctions fondamentaux pour ordonner les séquences temporelles, ainsi que le rôle historique et le statut mnémotechnique de chaque vécu (Ricœur, 2000).

Le traitement ricœurrien de la mémoire en tant qu'expérience descriptive de « strates » de profondeur nous fournit les quatre distinctions à partir desquelles les souvenirs peuvent se classer:

1. Souvenir primaire/secondaire : le flux de vécus nous fournit des possibilités presque infinies de choix et de choix des souvenirs. Si le souvenir a comme référence directe un objet perçu, Ricœur l'appelle *souvenir primaire*, tandis que s'il s'agit d'un souvenir qui jaillit du déroulement et de l'enchaînement des vécus ; Ricœur parle des *souvenirs secondaires*.
2. Sens/contingence du souvenir : le flux de vécus et sa *durée* n'ont pas la capacité d'attribuer la fonction, le rôle, la signification, et en définitive, *le sens* que le souvenir choisi arbore. C'est donc à la conscience de donner du sens aux souvenirs – soit à partir d'un intérêt théorique-analytique, soit à partir d'une signification historique-existentielle.
3. Mondanité/ réflexivité : selon Ricœur, la conscience d'un souvenir (la réflexivité de la mémoire) devient possible grâce au contexte que la situation historique nous fournit (particulièrement à partir de l'endroit que la corporéité a occupé dans la situation spécifique).
4. Mémoire réflexive/mémoire corporelle : Ricœur retourne à la théorie bergsonienne des « habitudes » pour montrer que la saisie des affections corporelles passées se fait à partir d'une réflexion sur les associations passives épisodiques que l'expérience de l'habitude nous fournit dans le mouvement. C'est pour cela que, selon Ricœur, la mémoire corporelle nous invite à « construire un récit ». Mais de quel type de récit s'agit-il ?

Ricœur (2000) n'indique pas la consistance ni les traits fondamentaux de ce récit. Dès lors, notons que la portée des analyses phénoménologiques de la mémoire est épuisée : même si certains concepts peuvent servir à l'analyse de la mémoire de la douleur (on le verra d'ailleurs plus tard), il va falloir (pour montrer la manière spécifique dont la douleur et la mémoire se connectent), rendre compte de la forme particulière que la mémoire adopte dans le domaine du corps.

La révision des traits fondamentaux de l'approche phénoménologique de la mémoire nous a permis de réaliser que l'analyse phénoménologique de la mémoire a limité sa description à des « résultats » portants sur des processus remémoratifs, ce qui signifie que la mémoire a été décrite par la phénoménologie fondamentalement à partir de la question du souvenir. Nous pourrions dire que le fait de subordonner l'analyse de la mémoire à la description des pré-conditions et des

stratégies du souvenir ne pose aucun problème, mais peut-on considérer la même chose en ce qui concerne la mémoire du corps ?

Il est à remarquer toutefois que *la mémoire du corps apparaît plutôt comme oubli que comme souvenir* : « La mémoire comporte non seulement les emmagasineurs explicites du passé, mais également les dispositions acquises, les habiletés et les habitudes qui influencent notre expérience et nos comportements présents. Cette mémoire implicite a comme soubassement la structure quotidienne du corps vécu qui nous connecte avec le monde grâce à son intentionnalité opérative. La mémoire du corps apparaît donc à travers différentes modalités » (Fuchs, 2012 : 9, ma traduction).

Dans ce sens, Leder (1990) souligne un fait phénoménologique très intéressant : l'oubli rend possible l'opérativité de la mémoire du corps (étant donné que la tentative d'explicitation des habitudes corporelles implicites a comme résultat une paralysie de celles-ci). Ainsi, si la manière spécifique dans laquelle la mémoire du corps opère est l'oubli, où est alors la mémoire du corps ?

Edward Casey (2000) a montré que la mémoire de l'esprit a la capacité de rendre présent ce qui est virtuel à l'aide d'une méthode explicite d'emmagasinement des données. Cela devient possible grâce à l'ordonnance des données à partir de critères qui sont soit des caractéristiques du souvenir (clarté, densité, netteté, texture), soit de la forme de l'acte de se souvenir (emmagasinement, rappel, souvenir, remémoration), soit des parties du souvenir (aspect du souvenir, contenu du souvenir, cadre du souvenir). La mémoire du corps, en revanche, n'opère pas à partir de l'emmagasinement, mais plutôt à partir de *l'incarnation des actions* : si dans la mémoire de l'esprit la référence est « cela-qui-manque » (d'où l'incomplétude constitutive du récit remémoratif), dans la mémoire corporelle la référence est toujours le corps (au point qu'il constitue « l'objet accusatif de la mémoire corporelle » (Casey, 2000 : 147)).

Mais les différences entre les enjeux phénoménologiques de la mémoire de l'esprit et ceux du corps ne s'épuisent nullement dans le domaine des références remémoratives : la mémoire du corps a besoin d'un objet accusatif, car elle n'appartient pas à la sphère du présent. Si la mémoire de l'esprit est une saisie présente d'un état passé, la mémoire corporelle *est quant à elle, plutôt une motivation d'arrière-plan qui a besoin du corps en tant qu'objet accusatif pour être éprouvée comme vécu* (Casey, 2000 : 150-155). La consistance spécifique du souvenir corporel – motivation d'arrière-plan visant toujours le corps vécu – explique également les traits phénoménologiques du souvenir corporel : à cause de la profondeur du corps et de la résistance offerte par la chair, les souvenirs corporels sont éprouvés comme opaques (ils ne tolèrent pas le fait d'être traités comme jugements), denses (plusieurs couches expérientielles s'y enchevêtrent), involontaires (ils ne découlent pas d'un effort

cognitif), et inarticulés (ils ne forment pas un récit linéaire et cohérent). Cet ensemble de caractéristiques rend compte de la lourdeur qui teinte généralement le vécu des souvenirs corporels (Casey, 2000).

C'est peut-être à cause de cette lourdeur qui colore le vécu du souvenir corporel que le processus de remémoration corporel est tellement *sui generis* : « la mémoire corporelle ne représente pas le passé, mais le réactualise » (Fuchs, 2012 : 19, ma traduction). Si la mémoire de l'esprit opère grâce à la présentification des objets intentionnels non originaux (Husserl, 1950), la mémoire du corps opère grâce à la *réactualisation des motivations particulières dans le flux des kinesthésies*. C'est pour cela que si la performance de la mémoire de l'esprit est de rendre présent l'absent à travers l'actualisation du virtuel, alors la portée de la mémoire corporelle : « est l'élan sous-jacent de notre histoire subjective et, au final, de toute l'histoire de notre être-dans-le-monde. Elle comporte non seulement les capacités de perception et de comportement, mais aussi le noyau remémoratif qui nous connecte d'une manière intime avec notre biographie. Même si la démence prive le sujet de ses emmagasinement explicites, il jouit encore de sa mémoire corporelle : l'histoire de sa vie reste présente dans la vue, l'odorat, la sensation et le maniement quotidiens, même s'il n'est plus capable de relater l'origine de cette familiarité ni d'avoir un récit sur son histoire subjective. Son sens devient le moyen de continuité personnelle, un emmagasinement plutôt senti que réfléchi –l'implicite endurance de la mémoire corporelle. » (Fuchs, 2012 : 21, ma traduction).

La mémoire corporelle nous fournit un *élan d'endurance implicite* qui opère comme mécanisme d'auto-identification immanent et permanent. C'est pourquoi dans la mémoire du corps la temporalité adopte une forme assez particulière : présent et passé ont quasiment fusionné, au point que chaque nouvel événement corporel devient d'office partie du réservoir implicite de notre noyau remémoratif et chaque manifestation de l'endurance implicite de la mémoire corporelle devient une acquisition dispositionnelle et comportementale⁵⁰ (Casey, 2000).

Notre analyse des aspects phénoménologiques de la mémoire aboutit ainsi aux conclusions suivantes :

⁵⁰Casey (2000 : 168-172) utilise l'exemple de l'apprentissage de l'interprétation musicale pour cet argument, car l'expérience d'apprendre à jouer un instrument de musique illustre parfaitement, à son avis, la condition phénoménologique dans laquelle la temporalité de la mémoire corporelle se déroule. Dans l'apprentissage de la technique musicale *la distance entre réception (modification ou changement subjectif) et sédimentation personnelle (habitudes subjectives déjà acquises) montre une tendance à s'estomper* vu que l'ébranlement du sujet par la musique nourrit son réservoir expérientiel et, en même temps, son réservoir expérientiel rend possible l'incarnation corporelle de la technique d'interprétation. Ceci est peut-être la raison pour laquelle Aristote insistait autant sur l'importance éthique de l'enseignement de la musique (étant donné le peu de différence qui existe entre la belle musique et la bonne action pour l'épanouissement du sujet).

1. La mémoire est une disposition ou une capacité qui a pour but de récupérer quelque chose de passé. Cette récupération peut être volontaire (effort remémoratif conscient) ou involontaire (réactivation de l'élan d'endurance immanent du corps vers le corps).

2. Cette récupération est censée être accomplie lorsque la temporalité –soit de la saisie intellectuelle, soit de l'épreuve corporelle- coïncide avec la temporalité de l'objet visé dans le souvenir. Ainsi, le critère phénoménologique pour la détermination du souvenir est celui de la *synchronie* (soit intuitive, soit attentionnelle, soit charnelle): « Le problème de la mémoire. L'idée d'un autre *je pense* derrière le *je pense* : elle vient de ce qu'on suppose qu'il faut une opération synthétique qui lie significations concordantes, présent et souvenirs d'enfance (...) bref, il faut une orientation synthétique qui ait fait les opérations que l'analyse défera. » (Merleau-Ponty, 2003 : 249, ses italiques). Critère millénaire, certes, au point qu'il remonte à la psychologie aristotélicienne, lorsqu'il affirmait : « Ainsi donc, quand le mouvement de l'objet est simultané à celui du temps, il y a dès lors acte de mémoire » (Aristote, 1847 : 132).

3. L'approche « synchronique » de la mémoire comme marque du traitement phénoménologique de celle-ci révèle le fait que la mémoire aurait toujours un *motif*, c'est-à-dire que la phénoménologie suppose que la mémoire existe parce que nous serions tout le temps « à la recherche » de quelque chose qui nous manque. Ce « motif », immanent de la mémoire est, en même temps, sa motivation (Husserl, 2004) : la trouvaille de chaque motif partiel dans l'acte de se souvenir coïncide avec la motivation qui conduit le flux de vécus de l'expérience souvenue.

4. Cet accès permanent à nos motivations intropathiques comme fil conducteur de notre mémoire montre que la relation avec notre passé est permanente : la phénoménologie trouve dans la structure de la sédimentation (ce qu'on pourrait appeler aussi « durée », « élan », « sillage » ou « constituants ») la clef référentielle pour connecter les domaines du présent et du passé, car les structures de la passivité révèlent que le passé est toujours présent en tant que continuum expérientiel.

5. La tâche de la récupération est réalisable, à la limite, grâce à la spécificité de la consistance phénoménologique du souvenir : la présentification (Husserl, 1950) rend

possible la récupération, car elle octroie au passé un moyen pour avoir encore un lieu dans le flux de vécus actuels.

La question capitale pour notre recherche est dès lors : le traitement phénoménologique de la mémoire et ses présupposés permettent-ils de comprendre la spécificité des rapports entre mémoire et douleur ? Soulignons tout d'abord que *la douleur a toujours tendance à être oubliée*. Cela signifie que la mémoire de la douleur ne peut point être conçue à partir de l'activité de récupération. De surcroît, même s'il serait juste d'un point de vue technique de décrire la douleur comme une certaine forme de motivation, *la douleur n'a en réalité jamais de motif spécifique*. Ainsi, même si on réussit à identifier la cause qui a déclenché la douleur, celle-ci ne suffit pas à rendre compte de la douleur elle-même. En effet, puisque la relation entre douleur et stimulus ou blessure n'est pas linéaire et que la mémoire montre la capacité de réordonner et de clarifier les chaînes de motivation, il est alors évident que la douleur possède plutôt la capacité de bloquer et de bouleverser de telles chaînes.

L'approche phénoménologique de la mémoire accorde de ce fait à l'idée de sédimentation la fonction de mettre le passé à disposition de l'acte remémoratif. Mais s'il en est ainsi, la douleur apparaît quant à elle comme un phénomène au-delà de la sédimentation. Nous l'avons déjà souligné au chapitre IV : *le réservoir expérientiel de notre vécu quotidien n'inclut pas le sillage de la douleur ; et c'est justement pour cela que chaque nouvelle douleur est vécue comme une épreuve inédite* (même dans le cas d'une douleur déjà expérimentée, ou dans le cas d'une douleur qui fait mal dans une partie déjà blessée et aussi dans le cas d'une douleur chronique).

Outre les limites méthodologiques soulignées, la mémoire de la douleur existe pourtant : elle est une donnée. Le défi est donc de trouver les outils conceptuels ainsi que les présupposés analytiques et les stratégies descriptives adéquates. C'est justement pour cela qu'on ne peut essayer d'aborder le souvenir douloureux à partir du concept de présentification : le souvenir de la douleur n'est pas une forme de présentification *parce qu'il a toujours une référence implicite vivante à la partie où la douleur était localisée* (Casey, 2000).

La question de la mémoire de la douleur se révèle encore plus difficile quand on aborde le problème de la « saisie ». Il serait juste de dire que l'acte de se remémorer n'est possible qu'en introduisant une distance temporelle avec l'expérience douloureuse (Straus, 1970b). Or, dans le cas de la douleur, il n'est pas indispensable d'avoir une structure cognitive ou réflexive pour que le vécu du souvenir puisse émerger. Plus encore : la temporalité du souvenir de la douleur ne coïncide

pas avec la temporalité synchronique soulignée par le traitement phénoménologique de la mémoire. Si la temporalité de l'intentionnalité et des motivations kinesthésiques est plutôt synchronique, *la temporalité de la douleur est quant à elle plutôt diachronique*. Tandis que l'intentionnalité traite différents stimuli en même temps à l'aide de l'ordonnance des vécus à partir des intervalles (Husserl, 2010), la douleur reste une épreuve similaire au fil de temps. Cette donnée oblige à reconcevoir la question de la « saisie » dans le souvenir de la douleur.

Casey (2000) a souligné trois traits de la mémoire du corps endolori qui pourraient peut-être nous servir comme fil conducteur afin d'arriver à une élaboration phénoménologique plus juste de la mémoire de la douleur. Casey (2000) montre tout d'abord que la mémoire du corps endolori apparaît comme la mémoire d'un « corps morcelé ». Lorsqu'on se souvient des douleurs corporelles, on ne se souvient pas seulement de l'expérience douloureuse, mais aussi d'un corps qui doit faire face aux problèmes de coordination, aux entraves pratique-kinesthésiques et aux défis de stabilité motivationnelle: la mémoire du corps endolori a souvent attaché à elle l'image de la *fragmentation passée du corps vivant* (Casey, 2000 : 154).

En ce sens, la mémoire du corps endolori révèle aussi, selon Casey (2000 : 156-160), des rapports avec le futur : la douleur corporelle est « emmagasinée » comme une *incapacité future* (ce qui est synthétisé dans mon corps vécu comme reste motivationnel). Entendons-nous bien : cette incapacité future inaugure aussi un bonheur futur, car l'acte de remémoration de la douleur corporelle révèle *l'utilité –et même le plaisir– de l'épisode de douleur*. La mémoire du corps endolori nous permet de comprendre la fonction que la douleur a eue dans l'articulation de notre schéma corporel et dans notre disposition vers le monde.

Mais s'il en est ainsi, quelle est la nature de la mémoire de la douleur qui lui permet d'ouvrir ces rapports avec la corporéité ? Nous avons déjà souligné le fait que la mémoire de la douleur ne peut être décrite en tant que vécu de présentification (Husserl, 1950), car la mémoire de la douleur ne vise jamais un endroit spécifique du corps (Casey, 2000) ; c'est pour cette raison que l'on peut dire que la mémoire de la douleur montre la bizarre combinaison d'être un vécu *localisé et dés-esthésiologisé*. Nous trouvons là, en effet, la particularité de l'expérience du souvenir douloureux : on parvient à se souvenir de la situation, de notre réaction, de la cause de la douleur, de la partie affectée - mais jamais de la douleur elle-même.

Cette caractérisation de la mémoire de la douleur ne suffit pourtant pas. Notre analyse doit rendre compte de deux données dans le vécu du souvenir de la douleur, à savoir : le souvenir de la douleur *apparaît avec plusieurs degrés d'intensité* et, en même temps, malgré sa dés-esthésiologisation, le

souvenir douloureux *éveille des associations par motivation et déclenche des contrastes affectifs*. Nous apercevons ainsi que notre caractérisation du souvenir de la douleur était juste, mais incomplète, car il ne s'agit pas seulement d'un vécu localisé et dés-esthésiologisé, mais aussi d'une combinaison encore plus singulière, étant donné qu'elle combine *localisation, dés-esthésiologisation et affectivisation*. En effet, même si le souvenir de la douleur est un vécu dés-esthésiologisé, il conserve une teneur affective. Remarquons ce qu'Augustin indiquait déjà dans le chapitre 9 du livre X des *Confessions* : « Dans ma mémoire se trouvent encore les affections diverses de mon esprit, non pas telle qu'elles sont en lui au moment même où il en ressent les mouvements, mais d'une manière fort différente (...). Car, sans être joyeux, je me souviens d'avoir été dans la joie ; sans être triste, d'avoir été dans la tristesse ; sans rien craindre maintenant, d'avoir éprouvé quelquefois de la crainte ; sans rien désirer, d'avoir eu autrefois des désirs ; et, par un effet contraire, je me souviens avec joie d'avoir été triste, et avec tristesse d'avoir été dans la joie ». On se souvient donc, sans douleur de la douleur ; mais on ne peut se souvenir de cette douleur sans ressentir la peur qu'elle ressurgisse ou la joie de son départ

Mais la découverte de la teneur affective associée au souvenir douloureux nous amène à d'autres problèmes. En effet, notre langage n'est pas encore assez clair, puisque l'on thématise la mémoire de la douleur en tant que souvenir, c'est-à-dire à partir d'un concept qui nécessite toujours un effort, c'est-à-dire à l'aide d'un vestige de volontarisme. Vu que la douleur a cette tendance à toujours être oubliée, comment se fait-il alors qu'il existe la mémoire de la douleur (si la douleur est plutôt réticente à la saisie remémorative) ?

Nous avons omis de souligner une donnée dans notre exposition des approches phénoménologiques de la mémoire qui n'est pourtant pas sans intérêt : l'oubli est aussi matière du souvenir. Dans les variantes de l'acte remémoratif, il arrive souvent que l'on *se souviennne d'avoir oublié quelque chose* (mais sans pouvoir se souvenir *du contenu* de ce qu'on a oublié). De la même façon qu'on oublie des souvenirs, *l'oubli est aussi souvenu*. Mais le processus de remémoration via l'oubli est d'une nature bien différente de celle du souvenir comme variante de la conscience positionnelle via présentification (Husserl, 1950), car l'oubli cache une capacité du prélèvement insoupçonnée et étonnante : « Le problème est renversé : ce n'est plus la conservation de l'image ou une capacité principielle de rétrospection, liée à la conscience, qui fait qu'il y a un passé pour nous. Nous avons *Selbstgegebenheit* du passé quand un souvenir sort de l'oubli. Il faut pour cela qu'il en sorte, mais il faut qu'il y soit. C'est l'oubli qui conserve, non pas l'oubli absolu, comme si cela n'avait jamais été vécu, mais l'oubli qui compte encore à la conscience comme un soldat compte à la compagnie : l'oubli qui se dévoile comme oubli, et par là même comme mémoire secrète (...) C'est pourquoi la

meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-mêmes ce que notre intelligence avait dédaigné » (Merleau-Ponty, 2003 : 256-7, ses italiques).

La métaphore utilisée par Merleau-Ponty pour décrire la structure phénoménologique du souvenir de l'oubli est magnifique. Visant « l'oubli qui compte encore à la conscience comme un soldat compte à la compagnie », il met en évidence l'importance de l'oubli et pourtant cette métaphore n'est pas adéquate pour rendre compte de la façon dont la douleur est souvenue. Le soldat est un volontaire qui attend son moment pour se battre, alors que le souvenir de la douleur est d'une nature plutôt involontaire, et la mémoire involontaire est plutôt « l'expérience d'une « résurrection » (...) le souvenir involontaire est le résultat de chaînes associatives (...), retrouver le passé ne veut donc pas dire simplement dire le re-présenter, mais s'y replonger physiquement en jouissant de l'accord entre des sensations dont les unes se rapportent au présent et les autres au passé » (Bernet, 1994: 254, ses guillemets). *Le souvenir de la douleur apparaît donc comme une résurrection des références, des affects, des impressions et images qui demeuraient « emmagasinés » dans l'activité passive de l'oubli.*

Il semble d'abord que si le souvenir de l'oubli jaillit de l'activité de la passivité, il doit forcément y avoir des rapports avec la manière dont la corporéité est éprouvée (puisque les structures de la passivité emmagasinent l'oubli qui déclenche le souvenir de la douleur). Si la structure de l'expérience de la passivité du corps dans la quotidienneté possède deux tonalités fondamentales, à savoir : profondeur et lourdeur, la structure du souvenir douloureux *se révèle, quant à elle comme un vécu de profondeur sans lourdeur*. Ainsi, le souvenir de la douleur montre une richesse épatante en ce qui concerne l'assemblage des références, des allusions, et des évocations –ainsi qu'au niveau des couches affectives et impressives impliquées. Mais il s'agit néanmoins d'un souvenir d'une légèreté qui côtoie la transparence, d'un vécu quasiment chloroformé; d'un fantasme qui se balade à travers notre chair.

Dès lors, s'il existe un fantasme dans la mémoire de la douleur, cela signifie qu'il reste une référence quelque part qui permet l'opérativité de cette profondeur sans lourdeur : la lourdeur de la corporéité endolorie ne peut disparaître aussi simplement. Si le souvenir de la douleur est un vécu de profondeur sans lourdeur, cela implique qu'il peut *traverser plusieurs couches corporelles* (et subjectives) : mais s'il en est ainsi, dans le souvenir de la douleur on ne se souvient pas seulement de l'expérience dés-esthésiologisée de celle-ci, mais on se souvient aussi de la peur, de la surprise, de l'intensité et notamment *de la sensation de vulnérabilité que la douleur a su déclencher*. Apparemment le blocage de l'esthésiologie dans le souvenir douloureux a pour prix l'accès à notre vulnérabilité. En ce sens, la *re-menace* de mon identité n'est pas la seule couche que le souvenir de la douleur parvient

à toucher. Dans le parcours que la douleur réalise depuis l'évènement jusqu'à oubli, nous assistons à une *dissipation progressive du vécu douloureux, mais qui opère comme un sillage, laissant sa trace dans ma chair, dans mon schéma corporel et aussi dans mon corps*.

En ce qui concerne la chair, la douleur fonde *une certaine forme de réceptivité* que le sujet stabilise historiquement. Cette forme de réceptivité pétrit la façon dont on pâtit (et ainsi la façon dont on se souvient) : « Se souvenir de quelque chose est se souvenir de la manière dont on accédait à ce quelque chose. Or nous avons vu que c'est par le corps, c'est donc se souvenir d'une certaine manière d'être corps. » (Merleau-Ponty, 2003 : 253). Mais il y a plusieurs façons « d'être corps ». Le concept phénoménologique de « schéma corporel » (Richir, 1993) vise justement à montrer comment le corps fournit une réponse intégrale face à l'ensemble des stimuli impressifs et sensitifs ainsi que la façon dans laquelle il systématise « les sensations de ses mouvements propres (kinesthèses) et (...) sensations globales (coenesthèses) » (Richir, 1993 : 11). La *mémoire implicite de la douleur se révèle ainsi être l'un des outils fondamentaux pour établir le schéma corporel*. Le parcours de l'oubli de la douleur ne finit cependant pas dans l'établissement partiel du schéma corporel : malgré tout ce que nous venons d'exposer, la mémoire de la douleur a une portée si grande qu'elle arrive à toucher le domaine de l'esthésiologie de notre corps.

L'endurance caractéristique de notre corporéité implique que, forcément, tout vécu douloureux doit être *traité*, dans le sens qu'il est censé traverser plusieurs couches subjectives. Ce parcours peut donc être accompli exclusivement à travers une sédimentation du vécu douloureux depuis l'évènement jusqu'à l'oubli. Mais il reste toujours quelque chose. La sédimentation caractéristique du vécu douloureux dans son parcours nous permet de comprendre la dernière forme dans laquelle le souvenir de la douleur apparaît, à savoir : la sensibilisation. La mémoire de la douleur apparaît ainsi dans notre corps *à partir de la réesthésiologisation d'une partie de ce qui a été sensibilisé comme résultat du processus de sédimentation dans le traitement des vécus douloureux*⁵¹. La mémoire de la douleur n'opère cependant pas seulement par rapport à notre parcours subjectif, elle opère également par rapport à notre futur : la passivité de l'oubli comme forme de mémoire de la douleur explique, non seulement le phénomène de la sensibilisation comme rapport corporel au passé, mais il explique *aussi le phénomène de l'inhibition vers le futur*. Le souvenir de la douleur ne se donne donc pas exclusivement comme l'apparaître d'un événement passé (ou le réapparaître d'une absence), *mais également comme la présence incessante d'un oubli* : c'est grâce à la passivité que l'oubli conserve la capacité

⁵¹ Il ne faut pas confondre le phénomène de la sensibilisation corporelle comme variante de la mémoire de la douleur avec le phénomène de la douleur chronique. Dans la sensibilisation, *on sait implicitement* qu'il s'agit d'une partie de notre corps qui *pourrait déclencher une douleur*, et c'est pour cela justement qu'elle nous rappelle de faire attention à certains mouvements pour empêcher la douleur, tandis que dans le cas de la douleur chronique la douleur est constante.

de se souvenir de ce qui nous fait mal (ce qu'inaugure la structure de l'anticipation comme mécanisme d'inhibition dans notre corporéité).

La dernière question à envisager porte sur la relation entre l'acte de se souvenir et la consistance du souvenir, c'est-à-dire sur le rapport entre la spécificité du souvenir douloureux et la façon dont on l'appréhende. La consistance caractéristique du souvenir de l'esprit est, comme mentionnée précédemment, la *présentification* (Husserl, 1950), il s'agit donc d'un type de vécu qui a été dés-esthésiologisé (Arendt, 1978) : en tant que vécu dépouillé de son contenu sensoriel, le souvenir peut être traité comme une image, ce qui rend possible *l'actualisation d'une donnée virtuelle* (Casey, 2000). Cette actualisation d'une donnée virtuelle a pour résultat la « présence de ce qui est absent » (Ricœur, 2000), et c'est justement grâce à la consistance spécifique du souvenir de l'esprit (donnée dés-esthésiologisée virtuelle) que la mémoire de l'esprit est au-delà de la temporalité « objective ».

Ainsi, la virtualisation caractéristique du souvenir dés-esthésiologisé permet de se remémorer un flux d'événements indépendamment de la temporalité psychique associée à l'événement vécu (une minute de caresses peut être remémorée pendant une heure ou pendant cinq secondes, mais le corrélat visé reste le même (Van Peursen, 1968)). Étant donné que le corrélat visé est relativement « fixe » dans le souvenir de l'esprit, nous avons souvent l'impression de savoir à l'avance si on va réussir à se souvenir ou pas. Ce qui n'est pas du tout le cas pour le souvenir de la douleur : lorsque l'événement de la douleur souvenue arrive, nous ne pouvons pas le fuir. La douleur souvenue est incontournable. Plus encore : au sein même de l'événement, la douleur nous pousse à nous souvenir de quelque chose. Mais, de quoi ?

Dans son interprétation du problème de la mémoire chez Proust, Rudolf Bernet (1994) a révélé un mécanisme qui décrit parfaitement la façon par laquelle le souvenir de la douleur est saisi (ou à l'aide de laquelle nous sommes plutôt saisis) : « Le mécanisme associatif par lequel des sensations anciennes et enfouies sont ressuscitées est pour Proust de nature *affective*. Le choc des sensations produit comme une résonance affective qui débouche (des sensations) » (Bernet, 1994 : 254, ses italiques). L'expression clé de Bernet pour notre recherche est « une résonance affective qui débouche (des sensations) », car c'est justement le modèle que la saisie du souvenir douloureux adopte. Nous avons décrit précédemment les traits phénoménologiques du souvenir douloureux comme un vécu qui montrait une particulière combinaison de « dés-esthésiologisation et affectivisation ». Le terme affectivisation est pertinent, car le souvenir douloureux *déclenche des sensations à partir de l'affect souvenu*. Il ne serait pas juste de dire que la saisie dans le souvenir douloureux est accomplie grâce aux affects associés. La question est plutôt contraire : dans le

souvenir de la douleur, *nous sommes saisis par la résonance des affects dés-esthésiologisés*. Le souvenir de la douleur nous révèle donc une donnée assez intéressante par rapport à notre chair : elle est capable de déclencher des sensations même à partir des stimulations dés-esthésiologisés (dans ce cas-ci à partir de l'activation de références affectives). Mais il reste encore à expliquer quel est le principe qui éveille affectivement le domaine charnel de la sensation dans le cas du souvenir douloureux.

Contrairement à la temporalité de la conscience dans la saisie du souvenir (remplissement intentionnel dans le cadre d'une temporalité qui est synchronique par rapport à sa position thétique), la temporalité de la douleur est diachronique : on se souvient toujours de la même douleur au fil du temps. Toute saisie ou tout remplissement doit pourtant avoir un moment synchronique : le moment du remplissement doit au moins coïncider avec ce qu'on est en train de saisir. Il en résulte toutefois que dans le souvenir de la douleur nous sommes saisis (ou plutôt envahis) par l'affectivisation du souvenir douloureux. Mais s'il en est ainsi, qu'est-ce qu'il y a dans le moment de la saisie du souvenir douloureux ? Il y a d'abord l'éveil de notre chair. Il s'agit dans ce cas d'un éveil de sensations (anciennes et nouvelles) comme conséquence de l'empiètement affectif caractéristique du souvenir douloureux. Néanmoins, si dans le souvenir douloureux notre chair déclenche des affects à partir d'une ancienne stimulation (l'événement douloureux), cela signifie que la synchronicité de la saisie dans le souvenir douloureux aboutit *grâce à un rapport de la chair avec elle-même*, c'est-à-dire que, finalement, *la résonance de la chair dans le souvenir douloureux (et son empiètement sensori-affectif caractéristique) est le résultat de la rencontre synchronique avec le moment diachronique de la douleur dans notre chair*. Le souvenir douloureux déclenche donc des sensations et des affects, car dans la mémoire de la douleur on accède synthétiquement –pour un instant- au continuum de notre façon de pâtir.

Mais l'accès momentané à notre passivité n'épuise pourtant pas la valeur de l'analyse des rapports entre douleur et mémoire. Entendons-nous bien : le souvenir de la douleur n'est point la douleur souvenue. Vu que la limite de mon propre corps n'est pas une question de représentation, mais seulement *d'expérience*, la mémoire apparaît ainsi comme l'outil primordial pour saisir *le souvenir de la douleur*, c'est-à-dire la présentification de la limite corporelle contingentement atteinte dans une situation déterminée. Par ailleurs, l'analyse des rapports entre douleur et mémoire a dévoilé un ensemble de volets concernant la douleur souvenue. L'effort de montrer jusqu'à quel point la capacité imaginative se révélait capable de saisir philosophiquement la douleur nous a fait découvrir que la douleur (voire la douleur souvenue) nous confronte toujours à la facticité. En ce sens, la visée de la douleur souvenue implique, ironiquement, une nouvelle façon d'éprouver la limite (cette fois-ci sous la forme de l'atteinte hypothétique avec notre façon de subir).

La découverte d'un ensemble de formes pour accéder à la douleur et de ressentir la douleur n'est néanmoins pas la seule utilité de l'analyse des enjeux de douleur et mémoire. Après tout, l'analyse théorique de la mémoire est seulement réussie lorsque l'on parvient à obtenir un corrélat sémantique de l'image visée ou de la réminiscence déclenchée. C'est pour cette raison que nous concluons ce chapitre en montrant comment les outils de la phénoménologie de la mémoire ouvrent la porte pour clarifier la relation entre douleur et récit.

V. La mémoire de la douleur comme porte d'accès aux enjeux de douleur et de récit

« Douleur tu n'es qu'un mot »

Sénèque

La description phénoménologique de la mémoire et de ses rapports avec la douleur a mis en évidence une donnée insoupçonnée : le processus remémoratif ne peut pas être achevé sans *une sémantisation du souvenir*. En ce sens, « l'intégration définitive » de l'image souvenue dans le flux de vécus conscients et kinesthésiques aboutit à l'association d'un corrélat sémantique à l'image visée dans le souvenir, c'est-à-dire *avec une certaine forme de récit liée à la souvenance*. Cette donnée ouvre la porte ainsi à l'un des problèmes les plus énigmatiques (et les moins examinés) des approches de la douleur en général : les rapports entre douleur et récit.

Il est à remarquer tout d'abord que l'un des défis associés à la douleur est *la construction d'un récit* : le soin médical de la douleur et ses thérapies (soit de la douleur chronique, soit de la douleur aiguë) ne pourraient pas se dérouler normalement sans l'outil explicatif que le récit de la douleur leur fournit (Merchand, 2009). Vu que tout récit suppose un souvenir (au moins passif), il ne peut y avoir de narration sans mémoire (Ricœur, 2000). Nous avons vu toutefois que la douleur penche plutôt vers l'oubli : la douleur ne fait pas partie de la « queue de comète » de la passivité kinesthésique (la douleur ne répond pas de ce fait à l'effort du traitement adaptatif des sensations (Leder, 1990). Si tel était le cas, la structure corporelle du « Je peux » ne saurait pas opérer quotidiennement (Husserl, 2004: §37)).

Par ailleurs, nous avons montré que la mémoire de la douleur se déroulait spécifiquement à partir de la structure de l'oubli : la passivité de l'oubli conserve l'affectivisation nécessaire pour déclencher la résonance sensitive caractéristique du souvenir douloureux (ainsi qu'elle inaugure les formes d'inhibition vers le futur et la sédimentation corporelle comme témoignage de notre relation historique avec la douleur). Nous pouvons dire maintenant que les rapports entre douleur et récit sont ambigus. D'une part, la douleur a besoin d'un récit ; d'autre part la douleur demeure dans la passivité de l'oubli et du silence. Plus encore, la douleur montre une certaine consistance qui soulève la question des limites mêmes du récit : l'objet de la douleur est particulièrement éluusif, au point qu'il manifeste apparemment toutes les limites du récit.

En confrontant la structure du récit avec sa portée pratique (notamment la politique et la santé), Jérôme Porée (2013) a essayé de montrer quelles sont les limites du récit. D'un point de vue

théorique, Porée souligne le fait que le récit en tant que tel se limite « vers le haut » par rapport à la discussion normative sous la forme d'argumentation politique : « l'art de raconter ne remplace pas la discussion argumentée », conclura Porée (2013 : 39).

Mais le récit ne trouve pas sa limite exclusivement dans le domaine de l'argumentation axiologique. « Les limites du récit sont celles de son rôle dans la constitution de l'identité personnelle ». En ce sens, Porée (2013) montre que le récit atteint sa limite « vers le bas », car le récit n'a pas la capacité de totaliser l'identité subjective par une formule synthétique sous la forme d'une intrigue structurée à partir de la triade « début-développement-fin » (Ricoeur, 1983).

Il est néanmoins à noter que les limites théoriques ne sont pas, tant s'en faut, les seules limites possibles du récit. Outre les limites théoriques, le récit montre aussi des limites factuelles. Il ne s'agit plus ici des possibilités de délimitation grâce auxquelles le récit atteint sa spécificité constitutive, mais, pour parler comme Husserl, des frontières catégoriales que le récit ne peut pas franchir (étant donné que la consistance différentielle de tels domaines ne coïncide pas avec celle du récit).

De ce point de vue, Porée souligne le fait que l'expérience en tant que telle montre quelques traits qui se révèlent comme inatteignables ou intotalisables par le récit. En ce sens, l'expérience manifeste toujours une *extension sémantique* (une certaine inépuisabilité, pour ainsi dire) qui octroie au récit une certaine indigence au moment de la totaliser : « le récit ne suffit pas au récit », dira Porée (2013 : 42).

Mais notre problème ne se limite point dans l'incapacité relative du récit à saisir l'extension sémantique de l'expérience. Le récit doit aussi faire face à la difficile tâche de l'évènement. Là se situe, en effet, la deuxième limitation factuelle de tout récit, à savoir : comment faire pour rendre compte de l'instantanéité de l'expérience ? (Porée, 2013 : 42).

Il est toutefois à remarquer que l'expérience visée par le récit manifeste toujours une certaine intensité. L'expérience ne se limite pas seulement à partir d'une certaine extension, mais aussi comme conséquence d'une prononciation spécifique ou d'une teneur différentielle. « Comment, en effet, mettre de l'ordre dans ce désordre, sans méconnaître au même moment la réalité qu'il révèle ? », écrira Porée (2013 : 43) pour montrer l'insurmontable défi du récit pour viser l'intensité de l'épreuve de l'expérience.

Finalement, toute expérience signale une certaine *ineffabilité*. Il ne s'agit plus ici du problème analytique de la délimitation, de la dialectique inhérente au rapport de temporalité et saisie

conceptuelle, ni du défi théorique de parvenir à toucher le fond de l'expérience ; mais plutôt du « débordement du genre narratif par un langage qui fait reculer le point où la médiation du temps s'abîme dans le silence. » (Porée, 2013 : 43).

De ce point de vue, nous pouvons affirmer que le rapport entre douleur et récit est, quant à lui, doublement ambigu. En ce sens, à l'ambiguïté « nécessité du récit/passivité de l'oubli », il faut ajouter l'ambiguïté « nécessité du récit/limites du récit », car il semble que le phénomène de la douleur synthétise toutes les limites factuelles du récit : il très exubérant du point de vue sémantique, il est particulièrement intense, il est pure instantanéité et il côtoie toujours l'ineffabilité.

Voyons donc en quoi consiste spécifiquement cette ambiguïté caractéristique des rapports entre douleur et récit.

Il semble d'abord que les liens entre douleur et récit peuvent prendre plusieurs sens différents. Nous allons montrer ainsi comment l'expérience de la douleur redéfinit les conditions qui rendent possible le récit.

Tout récit est récit de quelque chose. Cela implique que, comme l'a écrit Husserl (1961) dans le §12 de sa première *Recherche logique* : « Toute expression, non seulement énonce quelque chose, mais encore énonce sur quelque chose (...) elle se rapporte aussi à des objets quels qu'ils soient. ». Fidèle à son style, Husserl (1961) accorde à la donation du sens dans le domaine linguistique le même modèle général qu'aux actes perceptifs : il serait juste de dire que, selon Husserl, à la limite, toute expression est expression de quelque chose puisque toute perception est perception de quelque chose (Romano, 2010). Si le modèle de la significativité expressive dérive du modèle que la perception adopte, la première tâche pour dévoiler les enjeux entre douleur et récit est celle de montrer comment la douleur modifie les structures de la perception (et du récit par la suite). Afin de trouver dans la phénoménologie quelques outils pour optimiser la réception du récit du vécu douloureux dans le domaine clinique, le neurologue David Tammam (2007) s'est plongé dans la problématique des rapports entre perception et douleur : « La perception est donc un acte de synthèse qui prolonge les données sensorielles (les impressions) vers l'objet perçu (...) Et c'est cette transcendance du perçu qui fait que « l'objet » nous apparaît comme extérieur, comme à distance. La douleur quant à elle, ne possède pas ce caractère transcendant. Elle ne se donne jamais avec cette distance qui fait l'expérience perceptive. » (Tammam, 2007: 304, ses guillemets). C'est à cause de cette extrême proximité subjective de la saisie dans le vécu de la douleur que l'expérience de la douleur bouleverse les rapports typiquement intentionnels avec le langage, car : « le langage prend ses racines dans le sol irréflecti pré-personnel commun de la perception (...) En altérant la

perception, la douleur touche aux fondations du langage. Elle affecte le sol commun irréfléchi pré-personnel qui alimente le langage.» (Tammam, 2007: 306).

La thèse selon laquelle la douleur bouleverse les pré-conditions phénoménologiques du langage n'est pas nouvelle. Elaine Scarry (1985) sut la pousser plus loin. Scarry débute son analyse à partir de la constatation d'une contradiction criante en ce qui concerne les rapports entre douleur et récit, à savoir : le sujet sent qu'il ne parvient jamais à saisir la douleur avec son récit et, en même temps, il a la certitude absolue d'être dans l'état de douleur (Scarry, 1985). Voici la radicalisation des thèses sur les rapports entre douleur et récit chez Scarry (1985), car elle pose que l'expérience de la douleur ramène au sujet dans un état *pré-linguistique*. C'est justement pour cela que l'incapacité de saisir entièrement la douleur est un problème dans n'importe quelle langue : là se trouve, en effet, la nécessité *d'associer à la douleur le corrélat objectif qu'elle n'a pas* (Scarry, 1985).

Scarry (1985) considère qu'accorder un corrélat intentionnel au vécu de la douleur est uniquement possible à travers *l'objectivation figurative du vécu* : la douleur devient communicable grâce à deux images ou figures qui fournissent une référence à l'effort de saisie linguistique de la douleur. La première figure que Scarry (1985 :15) propose est celle de *l'arme*, car la figure de l'arme permet au sujet d'avoir une image objective de « ce qui fait mal » : la figure de l'arme comme référence substitutive de la douleur devient un outil communicatif, car elle objective non seulement la cause de la douleur, mais également le corps lui-même. Ainsi, l'image de l'arme réussit à donner au corps « une limite externe au corps, grâce à laquelle il commence à se délimiter extérieurement, à s'objectiver, et finalement il réussit à rendre transmissible ce qui était originairement une expérience intérieure et intransmissible. » (Scarry, 1985 : 15-16, ma traduction).

Ensuite Scarry (1985: 16-17) trouve toutefois dans la figure de *la blessure* la deuxième façon de rendre communicable le vécu de la douleur. La portée de la blessure en tant qu'image pour objectiver la douleur consiste, à son avis, à délimiter *un endroit spécifique qui accompagne la douleur*. Cet endroit peut être nommé scientifiquement « stratégie de ré-objectivation ». Les deux figures de la douleur que Scarry (1985) vise ne sont pas seulement les outils principaux servant à saisir linguistiquement le vécu douloureux, mais « la question n'est pas de savoir si la douleur peut être saisie à partir de l'image de l'arme (et de la blessure), mais si la douleur ne peut être saisie que grâce à elles » (Scarry, 1985 : 16, ma traduction). La conclusion de l'analyse de Scarry sur les rapports entre récit et douleur est donc la nécessité absolue d'une référence objective⁵² pour saisir

⁵²Le travail de Scarry (1985) se cantonne, malheureusement (et malgré l'utilisation de certains outils phénoménologiques), au cadre de la tradition psychologue anglo-américain. C'est pour cela qu'elle associe « référence objective » ou « corrélat intentionnel » avec un contenu psychique particulier, c'est-à-dire avec un certain état psychologique (normalement sous la forme d'une image fixe dans la conscience).

linguistiquement la douleur : « pour exprimer la douleur il faut objectiver, *en même temps*, ses traits sensitifs *et* tenir une référence visible fixe de ces traits » (Scarry, 1985 : 17, ses italiques; ma traduction). Mais cette tentative –indépendamment de son exactitude- ne résout pas le problème *de la capacité du langage en tant que tel pour saisir la douleur*. Scarry (1985) essaye de montrer comment l'expérience de la douleur chez le sujet en douleur affecte ou pas sa capacité de rendre compte de sa douleur, mais elle ne vise pas la question plus générale de la portée ontologique du langage par rapport au domaine de la douleur.

Nous trouvons néanmoins chez Wittgenstein (1961) l'approche la plus décisive de la portée ontologique du langage en ce qui concerne la saisie de la douleur. Il envisage cette question explicitement dans la proposition 244 des *Investigations philosophiques* : « Comment les mots *se rapportent-ils* aux sensations ? (...) comment établit-on la connexion entre le nom et la chose nommée ? Cette question est semblable à : comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations ? –du mot « douleur », par exemple ? » (Wittgenstein, 1961 : 211, ses italiques et ses guillemets).

La question est ainsi de savoir quel est le lien entre le récit et la sensation (s'il en existe un). Il n'est pas facile de dire si Wittgenstein offre une *réponse* à cette question, car il est très dubitatif et éluusif quand il évoque le problème. Soulignons toutefois qu'il propose une approche ou plutôt un *traitement* de cette question : « les mots sont liés aux expressions primitives, naturelles, de la sensation et employés à leur place. Un enfant s'est blessé, il crie ; alors les adultes lui parlent et lui apprennent des exclamations, et, plus tard, des phrases. Ils apprennent à l'enfant une nouvelle manière de se comporter dans la douleur. « Ainsi vous dites que le mot « douleur » signifie réellement crier ? » - Au contraire : l'expression verbale de la douleur remplace le cri et ne le décrit pas. » (Wittgenstein, 1961 : 211, ses guillemets).

À cet égard, le cœur du traitement de Wittgenstein à propos de la portée ontologique du langage se trouve dans la capacité *matérielle* du langage de toucher l'expérience privée. C'est aussi pour cela qu'il a pu écrire ailleurs : « un gémissement n'est pas la description d'une observation ». Dans le cadre de la douleur, cela signifie alors que ni l'expression verbale ni le cri n'ont la capacité de *décrire* la douleur.

La radicalité du traitement de Wittgenstein le pousse à changer d'approche, car le problème n'est plus de savoir si le langage possède la capacité matérielle de désigner la douleur; mais bien de savoir s'il y a du sens à poser la question de la description rigoureuse de l'expérience sensitive : « On ne peut absolument pas dire (sauf peut-être en plaisantant) que je *sais* que je souffre. Qu'est-

ce que cela veut dire –hormis le cas, peut-être, que *je suis en train* de souffrir ? On ne peut pas dire que les autres n'apprennent mes sensations *que par mon comportement* –car on ne peut pas dire que, pour ma part, je les apprends. Je les *ai*. » (Wittgenstein, 1961: 211, ses italiques).

La tentative de Wittgenstein de rendre compte des rapports entre douleur et récit se termine d'une façon vraiment paradoxale, car, dans son effort visant à donner un corrélat linguistique à l'expérience intime (la douleur, la sensation), il découvre que celle-ci se situe en dehors du domaine du récit : l'effort wittgensteinien d'objectiver analytiquement la douleur tombe dans la subjectivité pure et il est donc recouvert d'ineffabilité⁵³. À ce niveau, la question se réoriente de ce fait vers la structure du récit même (et notamment sur la signification du mot «décrire »).

Ortega y Gasset (1965) nous offre une réflexion assez intéressante quant à la structure du récit dans son interprétation du *Banquet*.

Ortega a l'intuition que le Banquet de Platon cache le secret de l'être en tant que tel. Mais le problème est de savoir comment on peut accéder à l'être, c'est-à-dire quels sont les outils que le langage nous fournit pour saisir l'être. C'est dans ce contexte qu'Ortega découvre une contradiction constitutive de tout récit, à savoir :

1. Tout récit est déficient (car il exprime toujours *moins* que ce qu'il est en train d'exprimer).
2. Tout récit est exubérant (car il exprime toujours *plus* que ce qu'il est en train d'exprimer).

Ortega y Gasset (1965) va souligner de ce fait que cette contradiction du récit n'est pas un hasard, mais qu'elle est plutôt due aux traits déterminants du langage même. Ortega établit d'abord que le langage opère grâce à sa capacité de se taire, c'est-à-dire que la structure référentielle du récit dérive du fait que le langage n'a pas les outils pour désigner, par exemple, les nuances de la couleur d'une surface noire ou la gradation de lumière qui nous permet de remarquer les traits de l'horizon : le langage arrive à délimiter ses opérations et ses prestations grâce à l'ineffabilité de certains domaines de la réalité (Ortega y Gasset, 1965 : 756).

⁵³ À notre avis cette conséquence de l'approche wittgensteinienne est typique de l'intellectualisme de la philosophie analytique. La philosophie analytique se demande comment il est possible d'avoir accès à une réalité *dans laquelle on est déjà* (plus encore : *une réalité qui nous fournit des outils pour nous poser la question de l'accès à la réalité*). Dans ce contexte, il est naturel que la réification de l'acte noétique dans la tradition analytique tombe dans un scepticisme qui joue avec des idées qui ont été fournies par le domaine qu'elle cherche à trouver. Ce n'est pas un hasard si Wittgenstein et les philosophes analytiques se sont forcés à choisir comme éthique encore une forme de scepticisme, à savoir : le pragmatisme.

En ce sens, Ortega suggère que le langage détermine son domaine à partir d'un deuxième trait fondamental. Il y a tout un ensemble des choses que le langage *pourrait* dire, mais qu'il choisit de taire, et ce, *précisément pour rendre ce domaine de choses compréhensible* : c'est ce qu'Ortega appelle « *l'implicite* ». Tout langage établit des aspects qui restent implicites en attendant que l'interlocuteur les interprète grâce au contexte (c'est la seule manière de comprendre ce qui est en train d'être dit) (Ortega y Gasset, 1965 : 756-7).

Ces deux traits qui délimitent le langage (l'ineffable et l'implicite), révèlent la condition la plus essentielle du langage aux yeux d'Ortega : tout langage est réaction à un contexte. D'où le fait qu'un énoncé n'arrive jamais à avoir de sens sans un contexte qui lui est associé. Voici la conclusion la plus intéressante de l'analyse d'Ortega pour notre recherche : « le contexte fait essentiellement partie de la parole, la parole est principalement activité, pur dynamisme, elle est poussée par un contexte dans lequel elle s'intègre, mais le contexte lui est tout aussi dû ». (Ortega y Gasset, 1965 : 764, ma traduction).

Cette affirmation nous offre une première donnée pour dépasser le scepticisme de Scarry (1985) et de Wittgenstein (1961) concernant les rapports entre douleur et récit. En effet, si la phrase est tout d'abord une façon de se confronter au contexte, pourrait-on pourtant dire que le récit de la douleur est une soupape de sécurité du sujet face à la pression que l'esthésiologie de la douleur exerce sur lui ? *Le récit du sujet est un effort pour récupérer la condition que l'état douloureux lui a dérobée* : contre l'aliénation que l'expérience de la douleur comporte, le récit est une tentative de « re-subjectivisation » du sujet.

L'expression comme réaction à la douleur n'est pas la seule manière dont le récit traite l'expérience de la douleur. La théorie husserlienne de l'expression peut nous fournir des éléments importants pour comprendre les enjeux du tandem douleur-récit.

La théorie husserlienne de l'expression prend comme point de départ la distinction « signification/expression » (Husserl, 1961). La signification (ou le sens) d'un jugement est indépendante de l'expression choisie pour le désigner. Le sens de l'expression dépend des actes de présentation (ou des actes de « donation » de sens), c'est-à-dire que l'expression *est subordonnée à l'acte de donation de sens*. Étant donné que l'acte de donation de sens est l'instrument pour viser l'objet, la visée significative et le sens peuvent être modifiés par l'expression (mais la direction de l'acte reste la même) (Husserl, 1961 : §13).

En ce qui concerne le *sens de l'expression*, Husserl (1961 : §11-12) établit qu'il fait partie du domaine de l'idéalité : « Le signe et le sens fonctionnent indifféremment par rapport au statut

ontologique de leur phénoménalisation sensible parce qu'ils se forment dans la dimension de l'idéalité» (Murakami, 2006 : 137). Cependant, dans le cas du sens *dans l'acte expressif*, il a comme pré-condition *l'existence d'une référence consciente de ce qui est en train d'être exprimé à travers l'acte expressif*. Cela signifie que, à la limite, on pourrait donc dire que le sens de l'acte expressif dépend du *remplissement intuitif de l'intention particulière*. Pour comprendre néanmoins comment la théorie husserlienne de l'expression peut nous aider à aborder les rapports entre douleur et récit, il va falloir examiner de près le concept d'expression chez Husserl.

Husserl (1961 : §11-13) souligne le fait que toute expression assemble trois éléments, à savoir :

1. Notification. Elle a comme caractéristique *sine qua non* le fait de transmettre quelque chose.
2. Référence. L'expression vise toujours quelque chose.
3. Objet. L'expression a toujours un objet auquel elle fait référence (soit un objet particulier désigné, soit son corrélat idéal).

Voyons alors comment ces trois éléments coïncident (ou pas) avec la structure du récit de la douleur. Tout récit de la douleur essaie avant tout de communiquer quelque chose, c'est-à-dire qu'il est *la notification d'un état*. Il va falloir par la suite chercher à savoir si le récit de la douleur a une référence ou pas. Il nous semble tout à fait évident que le récit de la douleur est indissociable de l'acte de visée puisqu'il a toujours une référence (soit la partie blessée, soit la menace vers l'ego, soit la surprise que la douleur aiguë comporte). Ce qui n'est cependant pas évident, c'est que le récit de la douleur soit toujours associé à un objet. Il s'agit dans ce domaine d'un manque absolu, étant donné que le récit de la douleur ne montre ni un objet « réel » perçu « en chair et en os » ni un corrélat idéal (car du point de vue phénoménologique, la douleur ne montre jamais un corrélat idéal (Sartre, 2010)). Cette particularité du récit de la douleur pourrait nous amener à penser que l'expression linguistique du vécu de la douleur n'est donc pas susceptible d'un traitement phénoménologique (vu que la carence d'objet empêcherait le remplissement intuitif et donc le sens du récit douloureux). Cependant, le fait est que la douleur est pur remplissement (au point que dans l'expérience de la douleur le contenu du flux de vécus ne devient plus que remplissement).

Le paradoxe du récit de la douleur est donc le suivant : il montre seulement un remplissement subjectif de l'acte, tandis qu'il n'a pas du contenu objectal (Husserl, 1961 : §14). Le récit de la douleur est un acte avec du sens, mais sans objet. À ce stade de notre recherche, il ne faut néanmoins pas considérer ceci comme un obstacle pour notre analyse. En ce sens, un des grands problèmes des approches de la douleur en général (et particulièrement en ce qui concerne l'analyse des enjeux entre douleur et récit) est la tendance intellectualiste qui suppose que la description de la douleur peut être faite à partir d'un écart absolu entre la conscience qui vise et la douleur observée (comme si la douleur ne touchait pas la conscience thétique). Mais la question est plutôt de savoir si *la douleur est antérieure à tout regard intentionnel*, et donc de savoir si elle teint nécessairement toutes nos approches intentionnelles de l'expérience douloureuse (Sartre, 2010).

Dans ce sens, ce qu'il faudrait dire par rapport aux approches sceptiques-pragmatiques de la douleur, c'est que *la douleur s'empare du récit avec une certaine disposition. Plus encore : elle en déclenche des motivations (soit kinesthésiques, soit d'association selon passivité de type auto-identificatoire)*.

En ce qui concerne l'approche husserlienne du tandem douleur-récit, soulignons que le défi analytique *ne se trouve pas dans l'exactitude propositionnelle*, étant donné que ce que l'on cherche à décrire n'est pas la « correction » du jugement, mais plutôt l'interaction entre l'excès caractéristique du vécu douloureux et la particularité du récit qui en découle.

Les remarques précédentes nous ont donc permis d'identifier deux données capitales pour l'analyse des rapports entre douleur et récit :

1. Le vécu de la douleur dévoile un paradoxe dans son récit, car il s'agit d'un acte qui mêle *sens et carence d'objet*.
2. Malgré cette carence, la douleur a toujours un récit associé à elle (au point que certains médecins considèrent le récit subjectif comme un des éléments centraux de la thérapie de la douleur (Merchand, 2009)).

Le défi est alors de montrer comment le récit de la douleur parvient à toucher ce qu'il vise. Dans ce sens, il faut trancher la question de savoir si l'ineffabilité de la douleur empêche toute saisie linguistique (comme le pensait Wittgenstein), ou si l'unique façon dont on peut viser la douleur est à partir d'images psychologiques (selon la thèse de Scarry), ou si le manque d'un objet, et surtout d'un corrélat idéal, placent le récit de la douleur au-delà du sens (comme l'avait cru Husserl dans *Recherches logiques*).

Il semble d'abord que la meilleure méthode pour éclaircir les rapports fondamentaux entre douleur et récit est d'entamer l'analyse *à partir de laquelle le récit de la douleur opère*, c'est-à-dire en soulignant les stratégies et les outils que le récit utilise pour pointer la douleur. En ce qui concerne la façon par laquelle le récit *traite* la douleur, il y a deux ressources principales, à savoir : l'effort de consolation et l'outil de la métaphore.

La stratégie linguistique pour traiter la douleur à partir de l'effort de consolation est immémoriale. Hans Blumenberg (2011) a tenté une approche très intéressante pour traiter du phénomène de la consolation en général. À partir d'une récupération des thèses de la tradition de l'organicisme allemand (Frank, 1990a), notamment de la néoténie développée par Arnold Gehlen (2010) dans le contexte de son interprétation conservatrice de l'idéalisme allemand, Blumenberg (2011) amorce son analyse en interprétant le destin de l'homme en termes de *compensation* : l'homme ne pouvant échapper à son essence dépourvue ne peut qu'entamer des procédures pour la combler. L'animal devient homme quand il se rend compte que la seule chose qui reste à faire est, non pas de « résoudre » les problèmes, mais de les « dissoudre » (notamment grâce aux procédures). C'est pourquoi la consolation est une catégorie ontologique fondamentale : l'homme est incurable, il n'a pas de remède, d'où la nécessité de la consolation.

Mais s'il en est ainsi, cette nécessité limite la portée et la prestation de la consolation : la consolation vise justement les états humains *sans corrélat sémantique* (douleur, peur). Sa portée est, de ce fait, toujours limitée. La limite n'est cependant pas le seul problème de la consolation : vu que la consolation vise la prise en charge de la vulnérabilité humaine, elle souligne et intensifie précisément à travers ce geste, *la condition ontologiquement vulnérable de l'être humain*.

La vulnérabilité comme limite de la consolation montre la manière dont la consolation opère : la consolation suppose *l'évitement de la conscience*. L'inverse de la consolation est justement la rationalisation, la justification, le stoïcisme. La consolation présuppose donc *d'éviter le réalisme que la conscience fournit*. L'acte de conscience absolue implique de tolérer l'intolérable, à savoir : *l'inconsolabilité de l'être humain comme conséquence de son essence déficitaire* : « Le besoin de consolation et la capacité de consoler sont bien plutôt les corrélat d'un état de fait que l'on peut résumer dans la formule que, d'une manière très élémentaire, on ne peut absolument pas aider l'homme (...) L'homme est incontestablement un être qui, par sa préhistoire, n'a pas le choix de fuir. » (Blumenberg, 2011 : 582).

La question reste néanmoins ouverte. En effet, pourquoi un être inconsolable par essence a-t-il besoin de consolation ? Parce qu'il a besoin d'une compensation par rapport à sa structure

déficitaire, parce qu'il essaye de surmonter une réalité insurmontable: sa propre constitution ontologique. C'est à partir de cet effort que naissent la capacité humaine de fiction dans le domaine du présent, ainsi que la capacité de l'oubli par rapport au passé : l'homme a besoin de structures subjectives pour *ne pas être affecté par la réalité*. Plus encore, c'est là que se trouve la raison grâce à laquelle l'homme continue à être vivant : l'homme est le seul être qui *vit malgré*, et ce grâce à la consolation, la fiction et l'oubli. La consolation est la grande tentative humaine pour surpasser sa contingence ontologique. Elle est la stratégie pour approcher la stabilité de la nature que l'homme a perdue.

En somme, nous avons besoin de la consolation parce que nous n'avons pas de véritable raison d'être, nous construisons du sens parce que nous n'en avons pas, nous créons des structures politiques et sociales parce que nous sommes contingents, nous essayons de nous tolérer parce que nous sommes intolérables. Là se trouve justement la nécessité de l'illusion, de l'imagination, de la pensée et de la condition sémantique caractéristique de la consolation, à savoir: la rhétorique. La consolation est donc fondamentalement une stratégie rhétorique pour *embellir la réalité* : « L'homme reste l'être qui a besoin de consolation. Demeure la question de savoir en quoi consistent les moyens de cette consolation. Serait-ce une sous-estimation que de dire qu'ils sont avant tout et peut-être exclusivement de nature rhétorique ? (...) La raison ne pourra jamais devenir suffisante pour l'engendrement de descendance, même si la nature ne dupe plus l'homme sur la scène de ce qui est insuffisamment fondé. La rhétorique ne doit jamais être sous-estimée là où il est permis de présupposer que l'homme est une disposition envers elle qui a lieu sur un mode suffisant à l'un de ses besoins (...) C'est l'une des erreurs fondamentales de toute critique de la rhétorique de croire que la vérité nue qu'elle empêche suffirait déjà à elle seule, à également venir à bout de ce qui est ainsi dévoilé. » (Blumenberg, 2011 : 607-8).

Dans notre contexte, la question est plutôt de savoir comment le récit en tant qu'outil rhétorique arrive à toucher les domaines de la vulnérabilité dépourvus de corrélat sémantique (particulièrement la façon par laquelle le récit réussit à consoler la douleur).

La consolation dans le cas de la douleur paraît être *la redirection de l'attention*. Les recours rhétoriques du type « Pense à autre chose ! » ou « Cela va passer ! » visent exactement à consoler la douleur. De surcroît, une grande partie des techniques médicales consolent la douleur en attirant l'attention sur d'autres points du corps (mordre un plastique pendant l'accouchement, presser le muscle opposé comme stratégie d'étirement). En effet, bouger la main comme forme de soulagement face à une brûlure n'est pas autre chose qu'attirer l'attention des cellules de blocage sur les terminaisons nerveuses sensori-discriminatives de la douleur (Merchand, 2009).

L'approche de Blumenberg (2011) de la consolation nous a menés à la découverte du premier outil du récit pour traiter la douleur. Ainsi, le récit sous la forme de consolation a la capacité de rediriger l'attention, cela signifie que *le récit a la portée de redéfinir les rapports entre sens et esthésiologie de la douleur*⁵⁴, car la redirection de l'attention redéfinit le sens accordé à la douleur (soit grâce à la transformation de la douleur en état passager dans la douleur aiguë, soit grâce à la conversion de la douleur en vécu psychologique dans le cas des douleurs plus prolongées).

Nous avons montré que la consolation en tant que ressource du traitement linguistique de la douleur a la portée de rediriger l'attention (et donc le sens) accordée à la douleur. Or, la consolation ne parvient pas à « toucher » le « contenu » du récit du vécu douloureux. Voyons alors s'il existe un outil pour interpréter le récit du sujet dans l'épreuve de la douleur.

Il faut être toutefois attentif aux limites du récit de la douleur. Il ne faut pas oublier que la spécificité d'un tel récit est d'être un récit qui assemble du *sens sans corrélat objectif*. Du point de vue sémantique, il *manque quelque chose* dans le récit de la douleur (notamment son corrélat objectif et son corrélat idéal (Husserl 1961)). La question est donc de savoir s'il existe une ressource sémantique qui permet d'interpréter le sens d'un récit sans corrélat objectif.

La structure de la métaphore se révèle être un outil parfait pour réconcilier sens et carence de corrélat objectif, car : « Les métaphores sont efficaces dans la mesure où elles s'éloignent de l'objet qu'elles visent. La plus proche c'est la non-métaphore, la simple reproduction de l'objet : « l'oiseau c'est comme l'oiseau » c'est, bien sûr, une proposition tout à fait correcte, à tel point qu'elle en devient inutile. (...) *La métaphore est utile justement parce qu'elle représente quelque chose de différent. Mais pas complètement différent ; c'est-à-dire dire qu'il y a un noyau commun, plongé et caché par les attributs extérieurs ; et plus la métaphore est éloignée de son objet, moins elle a d'attributs communs avec celui-ci et donc, plus profond est le noyau d'identité.* (Sábato, 1970: 91, ses italiques et guillemets ; ma traduction).

Nous pouvons ainsi établir que la douleur est une réalité profondément métaphorique : l'expression « Ça fait mal ! » est tout à fait générique, donc insuffisante. Nous savons tous ce qu'est la douleur, mais pour appréhender la douleur, nous devons spécifier tout de même ce qui fait l'utilité de la métaphore. Chaque fois que nous visons la douleur, nous devons faire appel à l'expression « c'est comme ». On dit que la douleur « brûle », « fait pression », « déchire » ; même si la douleur n'a jamais brûlé, n'a jamais déchiré : ce sont des expressions métaphoriques. La douleur a besoin

⁵⁴ Nous ne pouvons pas ici aborder la question de savoir si le récit peut redéfinir les rapports entre sens et esthésiologie en général. Il s'agit sans doute d'une question capitale dans le cadre de la recherche phénoménologique.

de la métaphore pour pouvoir s'exprimer puisque le langage courant et même dénotatif n'arrivent pas à la toucher.

Il paraît tout à fait juste de dire que la douleur a une dimension métaphorique. Nous devons néanmoins poser la question de la condition de la métaphore : la métaphore apparaît comme quelque chose de symbolique et la douleur apparaît comme quelque chose de *réel*. Si la douleur a toujours besoin de la métaphore, elle doit avoir non seulement une dimension symbolique, mais aussi une dimension réelle. La métaphore montre toutefois une *efficacité dans le domaine matériel*. La structure du « comme si » caractéristique de la métaphore a le pouvoir d'arriver au « en-soi » des choses (et de la douleur bien entendu) : « La métaphore apporte à la pensée abstraite, dépourvue d'images, une intuition, venue du monde des phénomènes (...) C'est alors que la métaphore entre en jeu. Elle réalise le transfert –*metapherein*– d'un authentique et apparemment impossible *metabasis eis allo genos*, la transition d'un état existentiel, celui de la pensée, à un autre, celui d'apparence parmi les apparences (...) *une ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables*. » (Arendt, 1978 : 121-122, ses italiques).

Malgré le fait que la métaphore puisse arriver au « en-soi » grâce au « comme-si », chaque « en-soi » a besoin de métaphores spécifiques. Dans la recherche des rapports entre douleur et métaphore, il y eut deux grandes métaphores pour viser la douleur : la rupture et l'œuvre musicale.

On l'a vu, Buytendijk (1965) caractérise la douleur comme une *rupture*. Mais la métaphore de la rupture chez Buytendijk ne vise pas seulement la rupture anatomique des tissus ou des os (même si une rupture littérale est presque impossible). La douleur est pourtant une rupture de l'expérience normale : rupture de l'expérience intime (subjective, psychique), ainsi qu'une rupture de l'expérience du corps propre. Dans chaque blessure douloureuse, nous l'avons déjà souligné tout au long de ce travail, il y a une rupture de la durée psychique, une interruption du déroulement du temps de la conscience subjective et, en même temps, une rupture de la relation avec notre corps : le corps qui éprouve est senti par le moi comme un « objet », comme une « chose », comme un autre étranger.

Plus qu'une rupture anatomique, la douleur est une rupture de l'expérience. Mais si on décrit la douleur comme une rupture d'expérience, comment sera-t-il possible de trouver un noyau commun entre une expérience qui rompt et une autre (étant donné que l'expérience de la douleur rompt avec l'expérience quotidienne du corps et du temps vécu) ?

Là réside, en effet, la fonction de la métaphore : elle relie des domaines profonds, matériels, réels *entre des expériences différentes*. Dans le cas de la douleur, même si la métaphore de celle-ci est *la*

rupture de l'expérience (le passage du sentiment-vital à un vécu qualitativement distinct), la métaphore a la capacité d'enlacer la réalité profonde des vécus, et ce malgré leurs différences. Ainsi, grâce à la fonction unificatrice de la métaphore, nous parvenons à comprendre l'ensemble de l'expérience de la douleur, le sens du changement entre le sentiment-vital et l'état douloureux, l'unité cachée à l'intérieur de la rupture des vécus.

Il est à remarquer néanmoins que la métaphore de la rupture n'embrasse pas le phénomène de la douleur en sa totalité. La rupture est, certes, une excellente métaphore pour l'instant, pour l'avènement de la douleur, mais la douleur a aussi, en tant que phénomène, un déroulement, une progression, *une durée* : au moment où la rupture de l'expérience se produit, une autre chose survient ; le vécu douloureux a aussi une donation propre. Comment décrire alors le type spécifique de donation phénoménologique qui nous est offert dans la douleur ?

Sartre (2010) suggère qu'il est possible *d'essayer* de pointer la douleur à travers un acte réflexif, mais pour ce faire, il faut que nous soyons conscients que cet acte réflexif ne touche pas la douleur même –la douleur est immanente, donc non intentionnelle- mais *un objet transcendant corrélatif à la douleur* : « la réflexion tend à faire de la douleur un *psychique*. Cet objet psychique appréhendé à travers la douleur, c'est le *mal*. Cet objet a toutes les caractéristiques de la douleur, mais il est transcendant et passif. C'est une réalité qui a son temps propre –non pas le temps de l'univers extérieur ni celui de la conscience : le temps psychique » (Sartre, 2010 : 375, ses italiques).

La description intentionnelle de la douleur en tant qu'elle vise des objets transcendants, elle ne rend donc pas compte de la douleur, mais elle saisit le mal (pas dans le sens moral ou théologique, mais *ce qui fait du mal*). Dès lors, que peut-on découvrir de la douleur en tant que phénomène si son objet transcendant corrélatif est le seul accessible ?

L'apparente impossibilité de saisir la douleur en tant que vécu pur incite Sartre à utiliser une métaphore. Si l'on considère que la durée de la douleur n'est pas objective, mais qu'elle est corrélatrice à la durée objective du mal, nous pouvons donc considérer que les caractéristiques du mal –brûlant, déchirant- « ne visent qu'à rendre la façon dont ce mal se profile dans la durée : ce sont des qualités mélodiques. » (Sartre, 2010 : 375). L'œuvre musicale paraît être la métaphore parfaite pour s'approcher du récit douloureux : « il faut bien savoir que je constitue le mal avec de la douleur. Cela ne signifie nullement que je saisisse le mal comme cause de la douleur, mais plutôt qu'il est de chaque douleur concrète comme d'une note dans une mélodie : elle est à la fois la mélodie tout entière et un « temps » de la mélodie. À travers chaque douleur je saisis le mal tout

entier et pourtant il les transcende toutes, car il est la totalité synthétique de toutes les douleurs, le thème qui se développe par elles et à travers elles. » (Sartre, 2010 : 376).

La métaphore réussit de ce fait à donner du sens aux réalités humaines pour lesquelles il n'existe pas d'outils pour les saisir. Il n'y a pas de ressources linguistiques ou cognitives pour saisir les intervalles de tonalités de la douleur, le contraste entre les moments douloureux, neutres et d'atténuation ; mais grâce à la capacité de *capture extra-sensorielle* de la métaphore (Arendt, 1978), nous pouvons toucher et comprendre cette réalité tellement profonde et humaine qu'est la douleur. Plus encore: la métaphore permet de comparer deux sphères ontologiques distinctes, car elle rend *analogues* deux éléments qui appartiennent à des réalités différentes. Elle n'arrive pas seulement à toucher des réalités profondes, elle transforme aussi une chose en une autre grâce à l'analogie. Nous ne pensons jamais que douleur et pièce musicale partagent des ressemblances, mais la métaphore, à travers l'analogie, nous montre qu'elles ont un rapport de ressemblance presque parfait.

L'outil de la métaphore comme stratégie pour saisir la douleur est projectif, c'est-à-dire qu'il opère à partir de l'association d'un corrélat analogique au vécu de la douleur. Grâce à ce corrélat analogique (qui remplace le corrélat objectif manquant), nous parvenons à toucher linguistiquement la douleur, car on lui accorde une analogie qui rassemble la totalité du vécu douloureux.

Il est à souligner néanmoins que la métaphore opère plutôt comme le corrélat noématique manquant de la douleur, c'est-à-dire qu'elle offre un cadre abstrait et intégral pour accorder un corrélat que la douleur ne possède pas. Mais s'il en est ainsi, accédons-nous vraiment à notre expérience de la douleur en faisant cela ? Le fait d'offrir un cadre référentiel pour traiter le vécu de la douleur en général n'est pas la même chose que de saisir le sens du récit de l'expérience de la douleur.

Les travaux de Paul Ricœur sur le statut épistémologique de la métaphore et sur les rapports entre métaphore, récit et interprétation visent justement le problème de la possibilité de l'interprétation dans le contexte d'un corrélat noématique (ou référentiel) absent (Ricœur, 1972, 1975, 1983, 1986b).

Ricœur entame ses recherches sur le statut de la métaphore avec le problème relatif aux limites de la fonction dénotative du langage. À partir de cela, Ricœur (1975, 1986b) soulève la question de la prétendue nécessité de l'identité sémantique pour interpréter un texte ou un récit.

Le défi de l'interprétation est subordonné à la structure formelle du jugement. Ainsi, tout récit est censé trouver son critère de validité dans l'identité fournie par le « complément » du sujet

du récit : la validité du jugement surgit au moment où on avère l'identité ou la coïncidence entre le sujet du récit et les caractéristiques attribuées au sujet dans le jugement structuré sous la forme « A est B », « La table est noire », « Le ciel est bleu », etc. (Ricœur, 1975, 1983).

Il est à remarquer néanmoins que Ricœur (1972, 1983, 1986b) pense que la source de validité du récit n'est pas uniquement, tant s'en faut, dans la vérification de l'identité que le prédicat attribue au sujet.

Il est aisé d'entrevoir que, dans le schème intellectuel du jugement, le sujet établit une dépendance directe ou linéaire avec le prédicat. En ce sens, le jugement devient possible grâce à une interdépendance entre les déterminations différentielles du sujet et les caractéristiques visées dans le complément. Il s'ensuit que la référence pour établir la validité de la copule doit toujours rester dans le domaine de l'explicite : « Dans le langage parlé, ce à quoi un dialogue fait ultimement référence, c'est la situation commune aux interlocuteurs, c'est-à-dire les aspects de la réalité que l'on peut montrer, désigner du doigt ; nous disons alors que la référence est « ostensive » » (Ricœur, 1972 : 107, ses guillemets).

Ricœur (1972, 1986b) trouve dans le concept de « référence ostensive », la clé de voûte pour envisager la question des rapports entre récit et métaphore. Si dans la fonction dénotative du langage (notamment dans le langage parlé), la référence du récit reste tangible, concrète, *ostensive*, dans le langage écrit : « la référence n'est plus ostensive ; poème, essai, œuvre de fiction parlent de choses, d'événements, d'états de choses, de caractères, qui sont évoqués, mais qui ne sont pas là. Et pourtant les textes littéraires sont au sujet de quelque chose. Au sujet de quoi ? Je n'hésite pas à dire : au sujet d'un monde, qui est le monde de cette œuvre. » (Ricœur, 1972 : 107).

Ainsi, Ricœur souligne le fait que le langage écrit, et particulièrement la métaphore (comme on le verra dans la suite), introduit la fonction sémantique de la distanciation. Dans ce sens, la métaphore rend possible un accès à la chose qui révèle des réalités que les références ostensives ne pourraient jamais dévoiler : « Si, formellement, la métaphore est bien un écart par rapport à l'usage courant des mots, d'un point de vue dynamique, elle procède d'un rapprochement entre la chose à nommer et la chose étrangère à laquelle on emprunte le nom. » (Ricœur, 1975 : 35). La métaphore est, de ce fait : « un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des prédicats impossibles avec les premiers » (Ricœur, 1986b : 13).

Nous apercevons ainsi l'opération linguistique de la distanciation que la métaphore introduit (Ricœur, 1975, 1986b). La distanciation permet de construire un récit, de trouver un sens malgré le manque d'une référence explicite pour établir l'identité du jugement. Cette nouvelle figure

sémantique implique pourtant d'élargir le concept de référence dont nous avons hérité de l'analyse dénotative, car : « Le fonctionnement de la référence est profondément altéré lorsqu'il n'est plus possible de montrer la chose dont on parle comme appartenant à la situation commune aux interlocuteurs » (Ricœur, 1986b : 112).

En ce sens, l'opérativité de la distanciation a besoin d'un outil sémantique qui surpasse la logique du jugement formel. La fonctionnalité de la distanciation ne peut plus reposer sur l'indication fournie par une référence ostensive. La distanciation dépasse la logique du jugement formel, étant donné qu'elle vise justement un sens qui ne se trouve pas dans la sphère de la référence ostensive ou de l'indication tangible : « Il y a alors métaphore, parce que nous percevons, à travers la nouvelle pertinence sémantique –et en quelque sorte par-dessous elle- la résistance des mots dans leur emploi du langage » (Ricœur, 1986b : 20).

Il est aisé de voir que cette introduction implique un changement énorme en ce qui concerne la portée, la performativité, ainsi que la fonctionnalité du langage. Plus encore, Ricœur (1975, 1983, 1986a) souligne le fait que les possibilités ouvertes par la fonction discursive de la distanciation et par la figure de la métaphore, constituent un tout nouveau domaine de la réalité humaine : « Ce nouveau trait est tout à fait semblable à la manière dont un texte rompt les liens entre le discours et toute référence ostensive. À la faveur de cette émancipation à l'égard du contexte situationnel, le discours peut développer des références non-ostensives que nous avons appelées un « monde », non au sens cosmologique du mot, mais à titre de dimension ontologique du dire et de l'agir humains » (Ricœur, 1986b : 196).

La stratégie sémantique de la distanciation et la métaphore introduisent donc une véritable virtualisation ou plutôt, une prolongation de la réalité. Ainsi, la réalité n'est plus un simple agrégat de références tangibles et de choses concrètes, mais un dédoublement référentiel qu'on désigne *monde* (Ricœur, 1986b). Ce surpassement comporte néanmoins un coût à supporter : la réalité, ou plutôt le monde doivent toujours être interprétés. Vu que le monde se constitue partiellement grâce à la virtualisation de lui-même introduite par la fonction de distanciation référentielle, la saisie du sens du récit implique nécessairement une médiation herméneutique : la pure fonction dénotative du langage ne suffit pas, tant s'en faut, pour comprendre la « mise-en-intrigue » qui est à la base de tout récit (Ricœur, 1975).

Il est à toute fois à souligner que la fonction dénotative qui est à la base du jugement formel se révèle aussi, quant à elle, être indigente concernant le défi de l'interprétation. La stratégie de la distanciation (et de la métaphore par la suite), ne peut pas délimiter son critère de validité à partir

de la logique de la référence ostensive : « Cette fonction référentielle, comme on l'a dit, excède la simple désignation ostensive de la situation commune » (Ricœur, 1986b : 206). C'est pourquoi le défi de l'interprétation doit surpasser le cadre sémantique établi par les références ostensives, pour se situer dans une sphère herméneutique tout à fait différente, dans laquelle : « La sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce *sur quoi* porte le texte, à savoir ses références non-ostensives. Et ma référence non-ostensive du texte est la sorte de monde qu'ouvre la sémantique profonde du texte. » (Ricœur, 1986b : 208, ses italiques).

Ricœur trouve dans le concept de « référence non-ostensive » la clé descriptive de l'outil sémantique de la distanciation, car grâce à la condition *non ostensive* de la référence visée par le récit ou par le texte, l'établissement d'un nouvel horizon herméneutique par la métaphore devient possible : « Ce qu'il nous faut comprendre n'est pas quelque chose de caché derrière le texte, mais quelque chose d'exposé en face de lui, ouvert par lui, et « qui vise un monde possible » » (Ricœur, 1986b : 208, ses guillemets). Là si situe, en effet, la tâche (ainsi que le défi) de tout effort herméneutique : « L'interprétation devient alors la saisie de propositions de monde ouvertes par les références non-ostensives du texte. » (Ricœur, 1972 : 107).

Ce dédoublement introduit par la référence non ostensive, caractéristique des outils linguistiques de distanciation (notamment de la métaphore), n'implique pas seulement un dédoublement des références possibles, mais aussi la capacité de surpasser des domaines référentiels (ostensifs et non ostensifs), ainsi que d'enchevêtrer différentes expériences et horizons subjectifs et sémantiques. Dans ce sens, la référence non ostensive ne permet pas seulement de rendre possibles des analogies qui seraient impossibles dans une réalité cantonnée aux références ostensives, mais elle rend aussi la métaphore *vive*, car la métaphore permet de comprendre et de fusionner les sphères expérientielles et mondaines qu'on ne peut pas saisir avec les outils linguistiques de l'analyse ostensive : « Seules les métaphores authentiques, c'est-à-dire les métaphores vives, sont en même temps « événement » *et* « sens » (Ricœur, 1972 : 99, ses guillemets et ses italiques).

Un bon exemple de la nécessité sémantique des références non ostensives est l'approche philosophique de l'épreuve esthésiologique. Le poète mexicain José Emilio Pacheco a tenté de montrer le sens par lequel le récit traite l'expérience sensitive dans son poème « La matière défaite ». À partir d'une interprétation de ce poème, nous proposons une troisième variante linguistique pour traiter la douleur. Le poète écrit:

« Retourne dans ma bouche, syllabe, langage
nommé et reconstruit par ce qui est perdu.

Reviens toucher, mot, la soumission
qui te détruit avec ton propre feu.

Reviens donc, chanson, vers le lieu
où le temps s'achève tout en s'écoulant.
Il n'y a ni colline ni mur que son passage ne coupe :
c'est le perdurable, pas l'instant, qui fuit.

Maintenant je te nomme, incendie, et dans ton bûcher
je me reconnais : j'ai vu dans tes flammes
ce qui est détruit et lointain. C'était

un arbre fugace d'une forêt calcinée
un mot qui retrouve dans sa sonorité
la matière défaite de l'oubli. »

Le premier quatrain du sonnet révèle une vérité tout à fait fondamentale pour notre analyse: « Retourne dans ma bouche, syllabe, langage/ nommé et reconstruit par ce qui est perdu.». Pacheco accorde au langage *la capacité de reconstruire ce qui est perdu ou déjà passé*. Or, la phénoménologie a montré que l'esthésiologie de la sensation est capitale (et irrécupérable) pour la présentation (et donc pour la saisie) (Romano, 2009). Comment se fait-il que le récit arrive à récupérer les sensations ou les douleurs ressenties ? Le poème de Pacheco aborde ce problème dans les deux derniers vers du premier quatrain et dans les deux premiers vers du second quatrain. Nous allons maintenant entamer l'interprétation de ceux-ci dans leur ensemble (en dépit de la structure phonique du sonnet).

Le poème continue : « Reviens toucher, mot, la soumission/qui te détruit avec ton propre feu/Reviens donc, chanson, vers le lieu/où le temps s'achève tout en s'écoulant ». Le vers capital pour saisir le sens de ce que Pacheco est en train de dire est le dernier : « où le temps s'achève tout en s'écoulant ». Le poète nous amène au moment intuitif de la synthèse intellectuelle en tant que

telle, car, dans l'acte de synthèse ou de remplissement intellectuel, *la temporalité est arrêtée (achevée) par la structure sémantique du concept*, c'est-à-dire que dans l'acte de saisie intellectuelle nous assistons au paradoxe suivant : le déroulement du flux de vécus se paralyse autour du moment de la saisie que la structure du concept inaugure.

Pacheco suggère que la structure du concept est indubitablement sémantique puisque l'on peut saisir intellectuellement des expériences passées en revenant à ce moment statique de notre flux de vécus, moment qui est lui-même l'acte de saisie (« Reviens donc, chanson, vers le lieu»). Toutefois, c'est grâce *au langage* qu'on peut –non seulement revenir au lieu de la saisie,- mais *donner du sens à l'expérience ressentie, car le mot possède le pouvoir de subordonner* (Pacheco dit « soumettre ») *la pure esthésiologie à la signification* : « Reviens toucher, mot, la soumission/qui te détruit avec ton propre feu ».

Le deuxième vers du premier quatrain est l'un des plus difficiles à interpréter (« qui te détruit avec ton propre feu »). Ici se trouve, en effet, la clé pour comprendre le dernier rapport entre douleur et récit. Le poète dévoilait ci-dessus que le sens des expériences sensibles surgit de la soumission que le langage exerce sur l'expérience, mais, en même temps, cette soumission se retourne contre le pouvoir du mot («te détruit avec ton propre feu »).

Comme Husserl avant lui, Pacheco remarque que la logique de la domination du mot –le concept, la sémantisation- sur le sensible comme stratégie de génération de sens en paie le prix de chloroformer ou de dissoudre l'expérience sensible dans la sémantique des mots. Que faire alors? La réponse à cette question apparaît dans les deux derniers vers du second quatrain.

Contrairement aux théories de la signification qui visent la saisie du sens dans l'analyse propositionnelle, Pacheco montre que le sens ne jaillit pas au sein du moment statique dont le concept absorbe la temporalité dans sa sémantique, mais qu'il surgit du parcours de notre flux de vécus et de ses rapports avec l'expérience sensible en particulier : « Il n'y a ni colline ni mur que son passage ne coupe:/c'est le perdurable, pas l'instant, qui fuit ».

Étant donné que « c'est le perdurable, pas l'instant, qui fuit », Pacheco va montrer comment (et dans quel sens) le récit parvient à saisir le sensible.

La réponse à ce problème se trouve dans les tercets du sonnet. Le poète réalise tout à coup qu'en nommant l'expérience sensible, *le mot nous amène au moment de l'identification subjective (égoïque) dans l'expérience sensible* : « Maintenant je te nomme, incendie, et dans ton bûcher/je me reconnais». Plus encore : le mot déclenche un flux de vécus et de motivations associé à l'expérience sensible :

« j'ai vu dans tes flammes/ce qui est détruit et lointain. C'était/un arbre fugace d'une forêt calcinée ». Mais il ne s'agit pas de n'importe quel type de mot, parce que c'est précisément le mot de la souvenance : «un mot qui retrouve dans sa sonorité/la matière défaite de l'oubli».

L'analyse du poème de Pacheco nous a permis de corroborer l'intuition avec laquelle nous avons commencé ce chapitre : les traits phénoménologiques de la mémoire et la structure de la sémantisation qui lui est attachée, étaient la porte d'accès aux enjeux de la relation entre douleur et récit. Nous pouvons affirmer ceci, car la mémoire opère, comme nous l'avons vu, à travers une dés-esthésiologisation des vécus ; et c'est précisément la structure de la dés-esthésiologisation de la souvenance *qui rend possible la récupération rétroactive de la douleur* : la sémantisation remémorative du vécu douloureux dans la souvenance («un mot qui retrouve dans sa sonorité/la matière défaite de l'oubli», écrira Pacheco), *déclenche des véritables retrouvailles grâce à l'évocation linguistique et grâce aux motivations que la sémantisation éveille.*

Il est juste de dire maintenant que la dés-esthésiologisation, en tant que caractéristique phénoménologique fondamentale du vécu remémoratif (Arendt, 1978), ne peut être interprétée comme une perte. En effet, c'est spécifiquement grâce à cette particularité que la douleur peut être inscrite dans le domaine du sens linguistique (et dans la logique du récit par la suite). C'est précisément à cause de ce processus que la souvenance en tant que matériel de l'acte de saisie déjà dés-esthésiologisée parvient alors à être touchée par le récit. L'acte de nommer la souvenance de la douleur permet donc d'accéder –non pas à la douleur ressentie, bien entendu-, mais *à l'éventail des associations, impressions, évocations et motivations que le vécu de la douleur comportait -et comporte encore (soit comme sédimentation, soit comme évocation, soit comme résonance).*

Il faut donc arrêter de concevoir le récit de la douleur comme une réaction face à ce qui nous fait mal (et essayer par la suite d'interpréter le sens du vécu douloureux à partir d'une « analyse du discours » du récit). Le problème est plutôt inverse, nous devons avant toute chose, voir quels sont les domaines sensibles, egoïques, kinesthésiques et subjectifs que le récit de la douleur tâte, afin d'avoir une idée du type de menace (ainsi que de la profondeur et de l'intensité de celle-ci) que le sujet essaye de reconstruire avec son récit. Finalement, le récit de la douleur n'est pas seulement une réaction passive d'un être passif blessé par la douleur, mais est bien l'effort d'un sujet pour donner du sens aux motivations qui ont été une menace pour son identité (Buytendijk, 1965). En ce sens, ce n'est pas un hasard qu'Octavio Paz pût écrire : « La forme qui s'ajuste au mouvement/n'est pas une prison, mais la peau de la pensée ».

Chapitre VI

Recherches sur les éléments sociologiques, anthropologiques et métaphysiques qui se rattachent à une phénoménologie de la douleur

I. Au-delà de la douleur : douleur et sociologie

a. Sur la douleur d'autrui : intersubjectivité de la douleur

« Il n'y a qu'une douleur qu'il soit facile de supporter, c'est la douleur des autres »

René Leriche

I. La douleur d'autrui comme donnée et l'effort pour la saisir

Une des particularités de l'expérience de la douleur est son irréfutabilité : la douleur – à la différence de la perception, car on peut douter de l'existence réelle de l'objet perçu – est un vécu impossible à nier. Parmi les formes d'affection immanentes, la douleur est, peut-être, la plus claire de toutes. Mais, est-ce qu'on peut soutenir la même affirmation concernant la douleur d'autrui ?

La question n'est pas *la possibilité* d'apercevoir la douleur d'autrui. Malgré tout, la douleur d'autrui est un *factum*. La recherche neurologique nous donne des évidences scientifiques de cet enjeu : « l'empathie face à la douleur d'autrui active les mêmes centres cérébraux associés à la composante motivo-affective de la douleur que si cette dernière nous était propre, mais sans l'activité des centres associés à la composante senso-discriminative » (Merchand, 2009 : 95).

Il semble d'abord qu'on peut dire qu'on « souffre », *non seulement* face à l'évènement de la douleur d'autrui – être témoin d'un accident de la route, de la chute d'un enfant –, mais aussi face à la douleur des personnes dont on n'a jamais fait connaissance, mais pour qui on ressent de la pitié, de la tristesse, de l'angoisse (Boltanski, 1993). Le défi pour accéder à la douleur d'autrui consiste alors à montrer les pré-conditions, les processus impliqués et les mécanismes associés à la « rencontre » des vécus douloureux d'autrui.

Une des premières exigences pour accéder à la douleur d'autrui a été soulignée par Susan Sontag : « Ne pas souffrir de ces images, ne pas reculer devant elles, ne pas chercher à abolir ce qui

provoque ce désastre, ce carnage (...) Notre échec est celui de l'imagination, de l'empathie : nous n'avons pas réussi à garder cette réalité présente à l'esprit. » (Sontag, 2003 : 15-16). Ainsi, l'empathie de la douleur n'est pas un processus exclusivement cognitif, mais il présuppose une *disposition vers l'autre*. Plus l'empathie face à la douleur implique une disposition subjective, plus on réalise, par opposition, que la rencontre avec la douleur d'autrui n'est pas un événement de l'ordre de la « nature humaine » : des phénomènes comme la torture (Grüny, 2003) ou le sadisme (Sartre, 2010) seraient impossibles si l'empathie face à la douleur était un processus naturel ou une sorte de condition anthropologique.

Notre analyse est donc arrivée à un premier critère fondamental : la douleur d'autrui existe en tant que donnée. Mais s'il en est ainsi, la douleur d'autrui est un type de vécu qui dépend d'une orientation vers les autres. De ce point de vue, accéder à la douleur d'autrui demande donc un effort. La question est alors de savoir de quelle sorte d'effort on parle, quelles sont la portée et la limite d'un tel effort.

Il est à noter, toutefois, que s'il s'agit d'un effort, alors la limite est claire : nous pouvons y accéder, mais jamais *éprouver* la douleur d'autrui (Franck, 1981). La question est donc, à quoi accède-t-on en ce qui concerne la douleur étrangère ? Dans ce sens, offrir une réponse à cette question suppose d'introduire des distinctions entre les différents éléments phénoménologiques et les structures subjectives qui interviennent dans la rencontre des vécus douloureux d'autrui.

Il semble d'abord que nous devons considérer quelles sont les données que le souffrant offre (consciemment ou pas, volontairement ou pas), comme éléments d'« extériorisation » de sa douleur. La spécificité, la clarté, la durée et la linéarité hypothétique de ces données par rapport à la douleur d'autrui nous mènent à la question de *l'expression de la douleur*.

En ce sens, il faut envisager quelle est la capacité du spectateur à se connecter authentiquement à la douleur d'autrui. Nous visons alors le problème de *la transcendance de la douleur*⁵⁵, c'est-à-dire quel est le statut et le sens des vécus douloureux d'autrui dans la constitution de mes propres vécus (Husserl, 1994), quelle est la forme spécifique à travers laquelle la douleur d'autrui apparaît (Stein, 2004) et quels sont les obstacles⁵⁶ associés à l'accès à la douleur étrangère (Dupuis, 2001).

⁵⁵ On ne doit pas comprendre cette expression dans le sens de Sartre (2010). Nous parlons ici de la transcendance caractéristique de tout rapport intentionnel (Husserl, 1950) (notamment celle de la douleur d'autrui).

⁵⁶ Le problème de la saisie de la douleur d'autrui est si difficile que Husserl même a dû surpasser les fondements de sa méthode pour l'envisager. Chez Husserl, la perception est l'expérience originaire par principe, donc il s'agit de la clé de voûte de toute connaissance, mais : « Il en va autrement pour les propriétés charnelles spécifiques de la chair étrangère et pour les dimensions esthésiologiques et psychiques qui sont partie liée et sont coappréhendées avec la chair

Il est néanmoins à remarquer que la tâche de réaliser une analyse phénoménologique de la douleur d'autrui ne peut pas échapper au problème des degrés de profondeur de l'expérience de la douleur d'autrui : nous éprouvons la douleur d'autrui en tant qu'expérience subjective de différentes façons par rapport à la situation, à la proximité et au degré de sensibilisation personnelle face à un événement. Il s'agit ici d'offrir un traitement à la question de *la variabilité des vécus et des réponses charnelles* face à la douleur d'autrui (Depraz, 2001 ; Husserl, 2004 ; Ricœur, 2000).

Ainsi, au terme de nos analyses, nous espérons arriver à offrir une réponse à la question des variantes et des spécificités de la douleur d'autrui.

II. Douleur et expression : l'irradiation de la chair et la prise du corps

Sur quels éléments compte-t-on pour percevoir la douleur d'autrui ? Quel type de donnée nous permet de présumer qu'autrui éprouve effectivement une douleur ? Il serait relativement aisé de dire : l'expression. Mais le terme est problématique, parce que, dans le cas de la douleur, est-ce qu'on peut soutenir que l'expression est corrélative à l'épreuve interne ? En ce sens, nous avons déjà souligné que la douleur montre, du point de vue phénoménologique, une sorte d'opacité : il s'agit d'un vécu qui traverse des couches charnelles et qui irradie des sensations et des motivations à travers tout le corps (même aux endroits qui n'ont pas de rapport direct avec la localisation de la blessure). C'est justement pour cela qu'il devient impossible de dire que l'expression est un reflet de la douleur, et c'est exactement pour cela que nous devons nous poser la question de ce que l'expression exprime (notamment l'expression de la douleur).

Nous trouvons un premier critère de ce qui est exprimé dans l'expression chez Ortega y Gasset (1950a). Ortega confronte la spécificité de l'expression à la portée du langage : si le langage est borné au domaine du *sens* (c'est-à-dire qu'il fait partie de la sphère intellectuelle), son aspiration est toujours *l'articulation*, son corrélat est inlassablement un *objet* (et en conséquence son but est la description adéquate, l'objectivité) ; dans l'expression en revanche : « Ce qui est exprimé dans l'expression est toujours le subjectif : « ma douleur », « ma joie », « ma vanité », « mon bonheur », etc. » (Ortega y Gasset, 1950a : 649, note de bas de page ; ses guillemets, ma traduction). Il s'agit donc d'un domaine non seulement subjectif, mais *au-delà* de la signification articulée : dans

étrangère. *Cela ne peut n'être donné sur un mode originare, par principe.* » (Husserl, 2001 : 55, ses italiques). C'est justement à cause de cette limite que Husserl (1994) aura besoin de nouveaux concepts pour essayer de saisir les vécus d'autrui (notamment les concepts d'« analogie », de « présentification » et de « parification »).

l'expression nous sommes en deçà de la délibération, et l'expression s'inscrit de ce fait dans la région de la spontanéité inconsciente⁵⁷.

L'expression nous mène dans un domaine subjectif dont le sens des références intentionnelles, la délibération volitive, l'articulation pulsionnelle et la gestion kinesthésique s'estompent, ou plutôt, comme Helmut Plessner l'a remarqué, elles se fondent : « La production semble être à la fois le produit, la production jaillit comme produit, la production et le produit forment une seule et même entité. » (Plessner, 1964: 63, ma traduction).

Nous arrivons donc à un deuxième aspect caractéristique de l'expression, à savoir : dans l'expression il y a une *fusion entre les différentes structures phénoménologiques de l'homme*. Chaque expression fond sens, intention, impression, volition, émotion et motivation dans un amas sensitif qui parcourt le corps et irradie les couches de notre chair⁵⁸. L'expression nous amène à la sphère de ce que Ricœur (2009) a appelé « l'opacité du corps », c'est-à-dire à la sphère de *l'indifférenciation*. Apparemment, l'authenticité et la profondeur charnelle qui se révèlent grâce à l'expression entraînent un déficit de lisibilité extérieure : l'expressivité du visage, du corps et de la peau ne parvient pas à exprimer les états internes.

Il est à noter néanmoins que « l'opacité du corps » ou « la fusion des structures phénoménologiques » sont des formules qui aident à viser la spécificité d'un domaine subjectif, mais que, en effet, elles n'expliquent rien. La question n'est pas seulement ce qui est exprimé dans l'expression, mais pourquoi l'expression a une portée opaque et déficitaire. Plessner (1964) a souligné le fait que, dans l'expression, la production et le produit se confondent. Cela étant, le seul élément qui manque à une explication intégrale du phénomène de l'expression est *le producteur* : « L'expression semble avoir un double but : dans l'acte d'expression nous exprimons toujours nous-mêmes, même si l'expression a trait à d'autres affaires que nous-mêmes (...) Nous sommes quelquefois sujets de nos expressions, notamment lorsque nous parlons explicitement de nous-mêmes, cependant nous sommes toujours le co-sujet de notre expression. Quoi que nous exprimions, nous exprimons toujours nous-mêmes ». (Kwant, 1969: 27-28, ma traduction).

⁵⁷ Il ne faut pas interpréter le mot « inconsciente » dans le sens de la psychanalyse. Il est intéressant de noter que la consistance caractéristique de l'expression dépasse ses deux menaces avec une autre expression : quand nous essayons de nous exprimer de façon délibérée, nous exprimons que nous faisons semblant (donc l'authenticité d'une stratégie), et lorsque nous tentons de gérer ou de dominer une expression, on exprime la résistance qu'on éprouve à retenir ce qu'on exprime.

⁵⁸ Apparemment, la seule dimension qui est absolument effacée dans le moment de l'expression est l'auto-observation de nous-mêmes, l'auto-conscience. *Peut-être qu'une des conditions de l'expression est justement de n'être pas capable de s'observer dans l'instant expressif.*

Nous pouvons entrevoir un premier motif de la condition « déficitaire » de l'expression : dans l'expression nous nous exprimons toujours nous-mêmes et il est impossible de trouver une sorte d'expression qui réussisse à nous « synthétiser » dans un moment ou d'une certaine forme⁵⁹. Roberta De Monticelli a souligné d'une très belle manière ce paradoxe de l'expression corporelle : « le phénomène d'une personne ne se limite pas à une apparence, mais est aussi une *présence* de cette personne, et cette présence s'offre avec l'expression d'une vie « interne » (...) Cette présence se révèle *manquante* là où nous attendions qu'elle soit présente sur la base de l'*apparence corporelle*. » (De Monticelli, 2000 : 197, ses italiques).

Jusqu'ici, notre recherche sur les rapports entre expression et empathie de la douleur n'a eu que des résultats négatifs : apparemment, l'expression n'est qu'un obstacle pour saisir la douleur d'autrui. Mais cette affirmation ne serait pas juste : la portée sémantique de l'expression surgit dans la description des formes de fusion des structures subjectives, c'est-à-dire comme conséquence des formes *que le corps adopte dans l'incarnation et ses relations avec l'expression*.

Il faut bien savoir que la recherche sur les rapports entre incarnation corporelle et articulation expressive nous renvoie nécessairement à la relation phénoménologique entre sens et expression. La distinction fondamentale que Husserl (1959) a établie est la suivante : le sens idéal d'une proposition est indépendant de l'indication empirique qu'on utilise pour l'exprimer. La sphère de la logique nous fournit, selon Husserl (1959), des exemples parfaits de cette idée. Le sens du principe d'identité ne change pourtant pas selon les différentes indications empiriques choisies pour l'exprimer : « $A \equiv A$ », « $1 \equiv 1$ », « $\alpha \equiv \alpha$ » sont différentes indications empiriques qui partagent le même sens. Cela étant, peut-on utiliser cette distinction pour la description de l'expression corporelle ? Il semble d'abord qu'on ne peut pas le faire sans considérer les formes qu'adopte le sens dans l'incarnation corporelle : « Husserl présente la structure de l'expression logique et idéale, distinguée de l'indication empirique, comme triade 1) de *vivre le mot parlé*, 2) de *vivre dans le sens* empirique et idéal et 3) de *viser l'objet*. Dans l'expression, ces trois moments fonctionnent simultanément de manière unifiée. » (Murakami, 2006: 136, ses italiques).

Il s'agit alors de montrer quelle sorte d'évidence nous pouvons avoir pour saisir la douleur d'autrui à partir de la structure de l'expression humaine. Nous avons déjà souligné le fait que la fusion des éléments phénoménologiques dans l'expression ne peut rien expliquer. C'est pourquoi

⁵⁹ Malgré la condition déficitaire de l'expression du point de vue du sens, l'expression montre comme corrélat de sa condition déficitaire un excédent : elle empêche la lisibilité absolue en fusionnant des structures phénoménologiques, mais, en même temps, elle exprime plus que ce qui se passe dans la situation particulière, à savoir : ma subjectivité. Ce paradoxe a peut-être trait à la relation que la chair et le corps établissent pendant l'expression : le plus haut degré de proximité. Peut-être que la difficulté d'interpréter l'expression corporelle réside, ironiquement, dans cette sorte de « transparence charnelle » du corps dans l'expression.

nous ne pouvons pas attendre d'arriver à un degré de clarté comme celui de la logique : le corps est un domaine qui ne se conduit pas selon les règles de la logique. La question est, donc, la suivante : quelle *sorte* de *lisibilité* trouve-t-on dans l'expression corporelle ?

Il est à souligner que la fusion des éléments phénoménologiques dans l'expression corporelle consiste en une certaine forme de sens proto-articulé autour de l'interpénétration des sphères subjectives : « les phénomènes de soi non-sensibles et non-mesurables, à savoir les kinesthèses et l'affectivité, se transposent dans un vécu figurable ». (Murakami, 2006: 138).

Il est juste de dire que l'incarnation corporelle penche vers l'opacité, mais, en même temps, les formes de sens propres à la chair forment une sorte de figure corporelle lisible. L'immanence propre des vécus du domaine de la chair et la diffusivité du processus d'interpénétration entre chair et corps aboutissent de ce fait à des figures corporelles qui peuvent être interprétées. Entendons-nous bien: l'expression corporelle a besoin d'être interprétée puisque: « Pour qu'il y ait de l'expression il faut l'existence de deux choses : l'une, patente, qu'on peut voir ; d'autre part, la chose latente, qu'on ne voit pas immédiatement, mais qui se révèle dans la première (...) Toujours dans l'expression, la chose expressive se sacrifie spontanément pour la chose exprimée » (Ortega y Gasset, 1950b: 800-801, ma traduction). Par là se manifeste d'ailleurs la condition de l'expression corporelle : il ne faut pas essayer de trouver le clair et distinct dans l'expression, mais plutôt de trouver l'être dans la figure.

Mais que signifie cette notion de « figure » ? Nous avons soutenu que la figure est la transposition dans le corps des formes de sens charnelles et l'irradiation des vécus propres du processus d'incarnation. Grâce à la figure corporelle, nous pouvons interpréter les différents types de vécus et les épreuves d'autrui.

Il ne faut néanmoins pas interpréter la figure de la chair comme une sorte « d'image extérieure des vécus intérieurs ». L'interprétation de l'expression devient possible grâce au *schéma corporel qui émerge dans l'interpénétration des dimensions cognitives, affectives, motrices et sensitives* : « la fondation revient à la pénétration des dimensions qualitativement étrangères. Tout énoncé et toute pensée s'interpénètrent avec l'affectivité actuelle, et celle-ci se schématise et s'exprime, même à l'insu du sujet, dans l'émotion à travers l'énoncé et le geste. L'« expression de l'émotion » n'est pas l'« extériorisation » de l'« intériorité », mais la transposition architectonique de l'invisible au visible, ou plus précisément, la schématisation (=genèse du vécu) à travers la pénétration réciproque des diverses dimensions irréductibles » (Murakami, 2006 : 142, ses guillemets).

Nous trouvons ici un troisième aspect phénoménologique de l'expression : l'expression n'est pas une image, mais le schéma corporel résultant de l'interpénétration des dimensions sensitive, cognitive, motrice et affective. Le schéma corporel de l'expression offre au sujet qui pâtit et à l'observateur externe des paramètres pour interpréter des états subjectifs, à savoir : durée, séquence, causalité, contraste, aperception du changement, position, etc.

En ce sens, la grande portée du schéma corporel est de mettre à disposition de l'observateur externe des éléments et des relations qui synthétisent corporellement les vécus d'autrui. Cette façon de penser – la théorie du schéma – est, sans doute, une continuation de la théorie kantienne du schématisme transcendantal. Chez Kant nous devenons capables de saisir les lois universelles de la nature et les structures ordinatrices de la réalité grâce au schème formel que la subjectivité introduit dans le monde : causalité, séquence, durée, position, contraste sont les formes à travers lesquelles les intuitions pures (temps et espace) donnent une physionomie à la réalité comme forme organisatrice de l'expérience (Cassirer, 1948). Mais peut-on importer sans médiation la théorie kantienne du schématisme aux domaines du corps et de la subjectivité vécue ? Après tout, il faut remarquer que les thèses kantienne restent dans le domaine du formel. Cela signifie que l'interprétation du monde en tant qu'architecture formelle comme résultat de la schématisation *suppose l'exclusion de la sensation* (Henry, 2011). La validité de la théorie kantienne du schématisme est purement formelle: elle éradique la sensation comme condition de possibilité de ses opérations. C'est pourquoi la valeur ontologique d'une relation de causalité observée dans le monde ne considère pas, chez Kant, la profondeur impressive ou la distinction sensitive de l'individu qui fait l'expérience de celle-ci.

Il est à souligner, toutefois, que nous ne pouvons pas supposer la même chose lorsqu'il s'agit du corps. Le schéma résultant de l'interpénétration des domaines subjectifs *n'est pas formel* : il est justement une synthèse – ou plutôt, *une condensation* – des sensations, impressions, affects et motivations. Même s'il fournit une architecture formelle au corps dans l'expression, il ne s'agit pas d'un schéma purement formel ni pour le sujet qui pâtit ni pour l'observateur⁶⁰. Ce n'est pas que le corps dans l'épreuve de soi ne produise pas de schéma pour s'exprimer, c'est juste qu'il s'agit de quelque chose d'encore plus profond que n'importe quel schéma.

Murakami soutient que le schéma nous mène à la dimension dynamique de l'affectivité d'autrui. Ainsi, le schéma permet de saisir le changement dans les vécus d'autrui, c'est-à-dire

⁶⁰ Il faut souligner un deuxième obstacle pour l'importation directe de la théorie kantienne du schématisme en ce qui concerne l'analyse phénoménologique de l'expression. Kant établit l'observateur comme producteur des schèmes, mais, dans le cas de l'expression corporelle, c'est le sujet observé qui produit le « schéma » de ses vécus.

l'interpénétration qui est à la base de la genèse des épreuves d'autrui. Murakami trouve dans la notion de *rythme* l'outil théorique pour désigner ce processus : « Grâce à l'effet hypnotique du rythme, c'est-à-dire grâce au *Phantasieeib* qui saisit le rythme d'autrui, le spectateur éprouve une émotion ou, autrement dit, il schématise de façon fictive l'affectivité d'autrui en assistant à son rythme. Le rythme est, en tant que trace de la pénétration réciproque des dimensions étrangères, l'ouverture même aux dimensions non-figurables. Il est la trace intuitionnable de la schématisation. » (Murakami, 2006: 143, ses italiques).

Malgré l'intérêt analytique que présente la notion de rythme, elle ne surmonte pas les problèmes du schématisme en général que nous avons soulignés. De surcroît, la thèse de Murakami fait remonter la portée de l'expression corporelle aux enjeux de l'image et de l'imagination, étant donné que le spectateur : « schématise de façon fictive l'affectivité d'autrui en assistant à son rythme ». Bien que la théorie du schéma de l'expression corporelle apparaisse comme une façon plus propre de penser l'expression, elle nous renvoie à concevoir l'expression comme une sorte d'image, et non comme quelque chose de réel : la chair et le corps ont toujours une certaine figure ou une certaine physionomie, mais ils n'appartiennent pas au domaine de l'image (même pas au domaine de l'imagination).

Ainsi, la première tâche d'une analyse phénoménologique de l'expression corporelle est de montrer que l'expression se trouve dans un domaine au-delà du formel. Dans ce sens, *la tentative de visée de l'expressivité réelle du corps nous amène au problème de l'apparition de celui-ci*: la seule façon de trouver l'expressivité réelle du corps est de la soumettre à la manière générale dont le corps apparaît.

Ortega pose une question centrale à propos de l'apparaître du corps: « Lorsque nous regardons le corps d'un homme, regardons-nous un corps ou un homme ? (...) est-il le corps humain, dans son allure, un corps dans le même sens qu'un minéral ? Notre attitude divergente face à la chair et face au minéral tient au fait que, lorsqu'on aperçoit de la chair, nous prévoyons bien plus que ce qu'on est en train d'apercevoir ; la chair se manifeste, bien entendu, comme une extériorisation de quelque chose éminemment interne. Le minéral n'est rien d'autre qu'extériorité ; son intériorité n'est que relative : lorsqu'on le casse, ce qui était partie intérieure devient extérieure, patente, superficielle. En revanche, l'interne de la chair ne parvient jamais par soi-même –même si on le tranche- à être externe : il est radicalement, absolument interne (...) C'est pour cela que seulement la chair, et non pas le minéral, a un véritable « intérieur ». » (Ortega y Gasset, 1950b: 799-800, ses guillemets ; ma traduction).

L'apparition du corps est donc un problème : son apparition est tout à fait différente de l'apparaître des objets à tel point que nous réalisons tout de suite la différence entre l'apparition d'une chose matérielle et l'apparition du corps. Mais, qui a-t-il dans l'apparition du corps qui fait qu'on se rende compte qu'il s'agit d'un objet tout à fait particulier ? Ortega a insinué le motif de l'apparaître différentiel du corps: « lorsqu'on aperçoit de la chair, nous prévoyons bien plus que ce qu'on est en train d'apercevoir ». Mais, qu'est-ce que cette « autre chose » qu'Ortega associe à l'apparition du corps d'autrui ? Ortega n'a pas offert de réponse à cette question. Peut-être que les travaux de Michèle Gennart (2011) peuvent nous aider à éclaircir le problème de l'apparition du corps d'autrui.

Gennart (2011) souligne que, dans la rencontre du corps d'autrui, nous apercevons immédiatement un être vivant, c'est-à-dire un être *qui éprouve des relations avec le temps comme forme spécifique de déroulement de soi-même*⁶¹. Ainsi, chaque fois que le corps d'autrui apparaît, nous remarquons qu'il s'agit d'un être qui *visé* quelque chose avec son corps ou grâce à la disposition de son corps. En ce sens, la donation d'autrui dévoile toujours *une dimension d'avenir*. Nous constatons en même temps qu'il s'agit d'un être avec une *histoire corporelle* (*son corps a été pétri par son passé*) et, finalement, c'est un être *qui envisage à travers différentes dispositions corporelles les situations qu'il affronte* : il s'agit de ce fait d'un être avec la capacité de *faire face corporellement au présent*. De ce point de vue, l'histoire de l'interaction des différentes temporalités et exigences circonstancielles articulent, selon Gennart (2011) le « halo corporel » : « Nous avons fait une première allusion au *corps apparaissant* en développant la notion de « halo corporel », comme atmosphère émanant de la façon dont nous habitons notre corps, dont celui-ci nous porte, nous entoure ou au contraire nous charge, nous encombre, nous expose, déployant l'espace même de notre vulnérabilité » (Gennart, 2011 : 220, ses italiques et ses guillemets).

La façon dont nous envisageons corporellement des événements, l'histoire de la relation avec notre corps, et la manière dont nous articulons notre corps vers l'avenir forment une auréole qui sert à interpréter le corps d'autrui et à le saisir en tant que corps vivant. Cela étant, nous n'avons cependant pas offert d'explication de l'aperception de l'expressivité corporelle d'autrui : certes, le concept de « halo corporel » donne une réponse au problème de l'interprétation du corps d'autrui en tant que corps vivant, mais il n'explique rien quant à la lisibilité de l'expression corporelle. Quelle structure phénoménologique peut donc offrir une réponse pertinente au problème de l'interprétation des données corporelles dans l'expression subjective ? Notre première tentative

⁶¹ Gennart avoue l'influence de Heidegger comme source de ses travaux. D'ailleurs l'un des buts de son livre est de montrer l'applicabilité des catégories heideggériennes de l'analyse du Dasein dans le domaine du corps propre.

pour envisager ce problème a révélé une limite : l'expression subjective est une question appartenant au domaine du réel, donc elle ne peut pas être conçue en tant qu'image (ou par rapport au concept d'image). Ainsi, la première condition requise pour essayer de résoudre le problème de la lisibilité de l'expression d'autrui est de trouver, dans l'expression corporelle même, des données réelles, c'est-à-dire des *données corporelles qui fassent partie des processus inhérents à l'expérience du corps propre*. En ce sens, l'assemblage du corps propre n'est pas un vécu ou une sorte d'impression consciente, mais plutôt une épreuve ; une épreuve qui exprime une façon d'articuler le corps : « la façon dont nous nous enveloppons d'une atmosphère corporelle, n'étant pas d'abord ni essentiellement un « vécu », une position de la conscience par rapport à un corps *donné*, mais désignant le processus même – ou l'opération inconsciente – par lequel nous *prenions corps*, était quelque chose de phénoménal. Un tel processus se réalise et se manifeste à même notre tenue ou notre allure habituelle, à même notre conduite musculaire, pondérant singulièrement les tensions et le relâchement. » (Gennart, 2011 : 220, ses italiques et ses guillemets).

Il semble d'abord que nous réussissons à interpréter le corps d'autrui en tant que corps propre grâce à la façon dont on *prend corps* : prendre corps implique tout un système de dispositions, de sensations et de correspondances qui structurent un sens et transmettent partiellement la forme dont nous éprouvons notre corps, nos rapports avec notre chair et avec le monde. Dans le cas de la douleur, il s'agit d'une manière tout à fait particulière de prendre du corps : la chair – en irradiant⁶² des sensations douloureuses – oblige le corps à prendre certaines dispositions – reflets, réactions défensives, grimaces, gestes – de sorte qu'il devient possible pour l'observateur externe d'interpréter non seulement un corps vivant, mais également un corps endolori : *la douleur est une prise de corps réactive*⁶³. Ainsi, l'expérience douloureuse est une façon de prendre corps dans laquelle la chair pousse le corps à adopter une forme ; une forme qui résulte de la surprise, de l'endurance,

⁶² La capacité de la chair d'irradier des sensations vers le corps a été déjà soulignée par Husserl. La première raison qui explique cette capacité est la suivante : « la chair est le support de champs des sensations, de mouvements subjectifs et un organe en vue d'actions, également un organe en vue de perception. » (Husserl, 2001 : 54). Mais il ne s'agit pas seulement d'une sorte de prépondérance sensitive, mais aussi d'une prépondérance liée à des consistances phénoménologiques : « La « chair » se distingue du corps par le fait qu'elle est une *unité à double strate*. Le corps est une unité aperceptive du type de l'appréhension de la « chose spatiale » ; l'unité spatio-temporelle se constitue, de même que l'unité causale substantielle de la chose matérielle. L'unité apparaît, et l'apparence possède son horizon d'apparences possibles. La main, le membre de la chair est (comme l'ensemble de la chair) une unité qui y est fondée ; elle est à son tour une unité d'appréhension d'un nouveau type, dotée d'une nouvelle apparence fondée et de nouveaux horizons de possibilités aperceptives. » (Husserl, 2001 : 56, ses italiques et guillemets). En somme : le corps suit la chair parce qu'elle rend possibles la sensation et l'affection que le corps éprouve.

⁶³ Il serait intéressant de disposer d'une analyse ou de descriptions fondamentales des différentes prises de corps parmi les différents états affectifs et corporels. Qu'est-ce que la fatigue, la peur, la sérénité, le dégoût, la joie, la folie ou l'angoisse révèlent à partir de leurs différentes prises de corps ? Dans le cadre de cette thèse, il faut remarquer la grande différence entre la prise de corps dans la souffrance et celle dans la douleur. Si la douleur montre une prise de corps réactive, c'est-à-dire une sorte de négation ou de lutte contre la douleur, la souffrance révèle, en revanche, une sorte de résignation comme forme fondamentale de prise du corps.

de la peur, de la passivité et du manque de défense contre une menace envers l'ego (Buytendijk, 1965). C'est justement cette prise de corps réactive de la structure corporelle qui offre les données pour pouvoir interpréter certaines dispositions corporelles comme des expressions de la douleur. Dans la douleur, la chair oblige à une prise réactive du corps et, ce faisant, elle donne une forme caractéristique au corps : cette forme se révèle être un système de données qui permet à l'observateur externe de trouver (une partie) des traits du sens et, grâce à cela, de construire une certaine lisibilité corporelle de la douleur d'autrui.

Quelle est la structure de ce « système de données » qui rend lisible l'expression corporelle ? Murakami (2006) soutient la thèse selon laquelle l'affectivité d'autrui devient lisible grâce au rythme que la figure sensible du corps acquiert dans le processus d'interpénétration des domaines subjectifs, matériels et kinesthésiques⁶⁴. Je tends à penser que plutôt que de suivre le rythme de l'affectivité d'autrui, dans la douleur on rencontre plutôt une *rupture* : la douleur c'est une rupture du sentiment-vital (Scheler, 1955) ; rupture de l'expérience intime (subjective, psychique), et rupture de l'expérience du corps propre. Dans chaque blessure douloureuse il y a une rupture de la durée psychique, une interruption du déroulement du temps de la conscience subjective et, en même temps, une rupture de la relation avec notre corps : le corps qui pâtit est senti par le moi comme un « objet », comme une « chose », comme un autre étranger (Buytendijk, 1965). Plus qu'une rupture anatomique, la douleur est, comme nous l'avons vu, une rupture de l'expérience : la rupture physique a comme corrélat une rupture du vécu du temps conscient et de notre relation à notre corps. Plutôt qu'une séquence rythmique et articulée, la première donnée expressive du corps endolori est *la discontinuité ou dysrythmie*.

Ainsi, nous avons dévoilé un premier élément du système de données de l'expressivité corporelle, à savoir : l'expérience de la rupture associée à la douleur présuppose une espèce d'arrêt des gestes typiques et de la disposition corporelle normale ; l'interruption du déroulement de l'expressivité corporelle quotidienne. Mais quelle est la donnée expressive associée à cette rupture de l'expérience du corps propre, à cette interruption de la disposition corporelle normale ? Nous avons déjà montré comment le corps endolori introduit une discontinuité de l'opérativité de l'intentionnalité caractéristique du sentiment-vital. C'est pourquoi les intentions du corps propre

⁶⁴ «1) Le rythme est l'articulation de la figure sensible, à savoir l'articulation de la figure et du mouvement de la sonorité ou de la couleur. 2) À travers et au long du rythme, les kinesthèses se schématisent en s'inter-pénétrant avec l'affectivité. Et le rythme du mouvement du corps (*Leibkörper*) d'autrui fait ressentir la fonction des kinesthèses et de l'affectivité chez lui. 3) En même temps, l'affectivité se schématise à travers le rythme. Si l'affectivité se schématise par exemple dans la voix, cela s'effectue dans les changements de l'intonation, de la mesure ou de l'intensité, qui constituent le rythme au sens large, c'est-à-dire la musicalité. La figure sensible, l'affectivité et les kinesthèses ne sont pas elles-mêmes le rythme, pourtant elles se schématisent simultanément de façon unifiée dans celui-ci. C'est la raison pour laquelle le geste d'autrui reflète son émotion (affectivité schématisée). (Murakami, 2006:143-144).

vers le monde s'estompent, et la conscience ne vise⁶⁵ plus que le déroulement immanent de la douleur. La clôture partielle du monde extérieur dans la douleur ajoute une seconde caractéristique à la prise de corps dans la douleur : en plus d'être réactive, la prise de corps dans la douleur est *rétroactive*.

L'expressivité corporelle dans la douleur est ainsi la manifestation d'un effort pour supporter l'irradiation de la sensation douloureuse et, en même temps, pour retourner à l'état corporel et subjectif pré-douloureux. L'affaiblissement de l'intentionnalité corporelle dans la douleur révèle une autre donnée inhérente à la lisibilité de l'expressivité corporelle. Même si nous avons montré l'existence des données qui rendent possible la lisibilité du corps dans l'expression, cela n'empêche pas le fait que l'expressivité du corps d'autrui doive être interprétée. Cela signifie que le sens de l'expression corporelle n'adopte jamais la forme d'un message explicite : « l'intention gestuelle⁶⁶ reste opaque à elle-même tant qu'autrui ne la reprend pas corporellement à son compte » (Florival, 1980 : 110). En ce sens, *la donation du sens dans l'expression corporelle reste toujours inachevée*, elle est incomplète par essence : la distance entre l'ego et la chair, la distance entre la chair et le corps, et la distance entre l'observateur et l'expression corporelle d'autrui donnent forme à un ensemble tout à fait particulier, dont l'incomplétude de sens est la loi et l'effort pour interpréter la prise du corps d'autrui est l'impératif⁶⁷.

Mais le système des données de l'expressivité corporelle n'est pas seulement déficitaire du point de vue du sens, il en est aussi excédent : la prise du corps a besoin de la profondeur de la chair pour arriver à pétrir les positions et dispositions corporelles. C'est pourquoi *la prise du corps exprime toujours comme donnée la tension associée à celle-ci*.

En ce sens, la tension associée à la prise du corps est une sorte de compensation par rapport au déficit de sens de l'expression corporelle, alors *qu'il est toujours possible d'apercevoir la tension dans la*

⁶⁵ Pour une description de l'intentionnalité de la conscience en douleur, voir chapitre IV.

⁶⁶ Dans les travaux phénoménologiques sur l'expression (Gennart, Florival, Kwant, Merleau-Ponty), le recours à une explication du sens de l'expression corporelle à partir de l'idée de « geste » est omniprésent. Malgré la justesse de certaines analyses, nous avons choisi d'éviter le recours au geste étant donné que l'idée de geste présuppose une espèce de référence immanente à l'expression : le geste de l'expression serait ainsi une sorte d'indication qui montrerait la continuité entre la chair et le monde. À notre avis, il s'agit d'une stratégie intellectualiste, de l'expression d'une pétition de principe intellectuel dont la réalité tout entière est théoriquement lisible (même la chair). Outre la discussion théorique, l'idée du geste comme élément capital de l'expression n'est pas appropriée dans le cas de l'expression de la douleur, parce que nous pouvons parfaitement nous demander : quel est le geste de la douleur ? Et si on réussit à l'identifier, il reste à déterminer quel est son rapport avec le monde.

⁶⁷ Les thérapies et les stratégies du soin médical sont de grands témoignages de cette « incomplétude de sens » dans l'expression corporelle en général et dans celle de la douleur en particulier. Ainsi, l'interprétation du corps et de la douleur des patients est l'un des volets différentiels de la spécialisation médicale (Merchand, 2009). Roberta De Monticelli (2000 : 209) pose une question vraiment intéressante à propos de cet enjeu : « qu'est-ce qui distingue la capacité de perception des expressions de celle des symptômes de dysfonctionnements psychiques ou organiques ? Qu'est-ce qui distingue l'œil clinique de l'œil commun ? »

prise du corps d'autrui (notamment dans le cas de la douleur⁶⁸). La tension inhérente à la prise du corps endolori nous amène, non seulement au vécu de la douleur d'autrui, *mais à l'épreuve*, c'est-à-dire au rapport du corps d'autrui avec l'extériorité. En somme, le rapport du corps avec l'extériorité – la disposition du corps propre envers le monde – pousse à une certaine prise du corps; prise du corps vers le monde et grâce au monde, monde qu'on partage et dans lequel nous apercevons non seulement la façon dont l'autre pâtit, mais aussi la façon dont autrui éprouve sa réalité extérieure.

III. L'activité comme passivité : empathie de la douleur

L'analyse de l'expressivité corporelle de la corporéité endolorie nous amène à une des questions fondamentales de ce chapitre : dans quelles conditions se déroule l'intentionnalité au moment de viser la douleur d'autrui ? La description de l'expression dans la section précédente a révélé que la structure de l'apparaître de la douleur d'autrui – particulièrement le corrélat noématique de l'observateur – avait toujours besoin d'un effort interprétatif pour être saisie (étant donné que l'expressivité corporelle est, en même temps, structurellement déficitaire et structurellement profuse du point de vue du sens). Peut-on donc présupposer l'opérativité de l'intentionnalité dans ce contexte ? Mais s'il en est ainsi, de quelle façon l'intentionnalité se déploie-t-elle et quelle est la portée de son déroulement dans les conditions que l'expressivité corporelle y détermine ?

Pour offrir une réponse à ces questions, nous devons avant tout nous demander quelles sont les variantes possibles⁶⁹ que l'intentionnalité peut adopter à partir des conditions de donation de l'expressivité corporelle, c'est-à-dire quelles formes de synthèses deviennent possibles dans le cadre d'un corrélat noématique incomplet ou déficitaire. Néanmoins, dans le cas de l'empathie de la douleur, la limite n'est pas seulement la donation du sens déficitaire de l'expressivité corporelle, mais aussi les limites d'accès à l'ensemble des vécus d'autrui. La limite maintenant est double : elle

⁶⁸ Dans le cas de la douleur, cette tension est si évidente que, dans le phénomène de la torture, il faut faire un effort du côté du tortionnaire pour omettre la tension que la chair irradie vers le corps dans la prise du corps endolori (Grüny, 2003).

⁶⁹ Pour un aperçu des différents concepts d'empathie (Batson, 2011).

ne se limite pas seulement aux formes sous lesquelles le corps apparaît, mais aussi par rapport à certaines dimensions d'autrui (au-delà desquelles il est impossible d'aller).

Dans ses analyses de l'intersubjectivité, Husserl (1994) a montré que toute approche de l'expérience d'autrui doit s'ébaucher à partir de la distinction « primordial/étranger » : il y a une sphère de l'expérience d'autrui à laquelle personne ne peut accéder, de la même manière que personne ne peut accéder à certains vécus et domaines de l'expérience de « moi-même » (Husserl, 2001). Ainsi, la sphère de la primordialité comprend le domaine de la perception, les associations des motivations et le flux de vécus immanents (et aussi les formes de réflexion sur mon flux de vécus). Nous réalisons dorénavant pourquoi la sphère de la primordialité est la limite de l'empathie : il est impossible d'accéder à l'expérience perceptive d'autrui, aux sensations associées aux mouvements corporels de l'autre et aussi à son flux de vécus⁷⁰.

Il est à remarquer, toutefois, que Husserl (1994) introduit une deuxième distinction comme critère pour toute analyse de l'expérience d'autrui : il s'agit de la distinction « intersubjectivité/empathie ». En ce sens, l'accès aux vécus d'autrui n'est pas la même chose que la structure des présupposés implicites et des validités partagées qui servent de ressources explicatives et d'outils pour la constitution d'une cosmovision commune (Schütz, 1968). Il s'agit ici d'une relation de dépendance : l'empathie est possible exclusivement grâce aux présupposés sur le monde vécu (étant donné qu'il met à disposition des acteurs une trame de sens pour interpréter les événements quotidiens), et aussi parce que le monde vécu fournit des valeurs scientifiques et des validités objectives pour poser et avérer des jugements sur les états du monde (Husserl, 1994).

Ainsi, l'un des présupposés qui caractérise la dimension intersubjective de la douleur est l'idée communément partagée selon laquelle l'expérience personnelle de la douleur sera compréhensible par l'autre. Plus encore : nous croyons vivement que l'expérience de la douleur suppose la demande d'une aide d'autrui (même si l'autre n'arrivera jamais à éprouver cette douleur-là). Et c'est aussi seulement grâce aux ressources culturellement disponibles que je dispose du concept capital pour accéder aux vécus d'autrui, à savoir : l'idée d'analogie. En ce sens, l'analogie permet de présupposer que *je partage des formes de motivation avec les autres* (Husserl, 1994). Cela signifie que *je peux supposer une primordialité analogue à la mienne dans l'analyse d'autrui* (Husserl, 2001). Le concept d'analogie ou, comme Husserl (1994) l'appelle, « parification », permet de reposer le problème de l'empathie de la douleur : l'enjeu est alors de déterminer quelles formes (et degrés) d'analogie ou

⁷⁰ Nous pouvons tout de suite noter une limite concernant l'empathie de la douleur, à savoir : l'impossibilité d'accéder au déroulement de la douleur d'autrui (étant donné qu'il s'agit d'un flux de vécus).

de parification sont adoptées par les tentatives d'accès intentionnelles (et non intentionnelles) à la douleur d'autrui.

Il faut bien savoir que l'obtention d'un domaine analytique pour l'accès aux vécus douloureux de l'autre n'implique nullement une voie ouverte pour l'empathie de la douleur : « Vue en elle-même, la douleur n'est pas un processus expressif, un mécanisme d'exposition qui s'adresserait à l'autre. C'est bien plutôt un mouvement de « langage intérieur » subi, un dialogue controversé de soi à soi, ou l'autre ou le tiers n'ont en principe aucun accès. » (Dupuis, 2001: 21, ses guillemets). De ce point de vue, *l'approche de la douleur d'autrui implique toujours un effort pour la saisir et pour la comprendre*. Cela étant, le défi est alors de savoir de quelle sorte d'effort il s'agit (c'est-à-dire les formes d'intentionnalité qui y sont impliquées) et jusqu'à quel degré de la douleur d'autrui la description phénoménologique peut arriver.

Une première possibilité est de tenter un remplissement intuitif du vécu douloureux d'autrui grâce aux formes de la synthèse active dans le sens de Scheler (2004). Dans ce sens, je peux remplir intuitivement mon vécu de la douleur d'autrui à partir de l'effort synthétique que je fais pour articuler imaginativement les données expressives du corps endolori de l'autre. *Une des façons possibles d'essayer d'accéder à la douleur d'autrui est via l'imagination de sa douleur*. Ainsi, je parviens à avoir une image mentale de la sensation que l'autre éprouve, je peux produire des représentations par rapport à son état douloureux, je projette des traits liés à l'expérience associée aux vécus douloureux. C'est vrai : il est possible d'imaginer la douleur d'autrui. Mais il s'agit toutefois d'un échec : non seulement parce que la consistance phénoménologique de l'image n'a rien à voir avec la consistance phénoménologique de la douleur – la représentation n'équivaut point à l'épreuve comme l'a montré Michel Henry (2000) – mais également parce que l'accès imaginatif à la douleur d'autrui montre des limites évidentes : « L'imagination fonctionne comme un miroir quand elle « aperçoit en autrui un double de moi-même », chez qui elle imagine des vécus que je n'ai pas « à partir de ma propre intentionnalité imaginative » ». (Dupuis, 2013: 69, ses guillemets et ses italiques).

Il semble d'abord que l'imagination se révèle être une variante très limitée et pauvre de l'empathie de la douleur. Ainsi, elle risque de confondre la présentification comme mode de donation fondamental de l'empathie (Stein, 2004) avec l'image mentale comme mode de production de ma synthèse active. Comprenons-nous bien : l'empathie imaginative de la douleur suppose de projeter ; et projeter c'est toujours s'éloigner. C'est pourquoi le prix de l'effort cognitif

qui consiste à synthétiser les données expressives dans une image est l'éloignement de la douleur d'autrui⁷¹.

L'éloignement associé à l'image nous oblige pourtant à chercher une seconde façon d'accéder à la douleur d'autrui. Dans ce sens, la distinction husserlienne entre « intersubjectivité et empathie » peut nous aider à trouver un concept plus performant pour expliquer l'accès à la douleur d'autrui.

Le monde vécu met à disposition des sujets des auto-évidences et des présupposés qui opèrent comme un fil interprétatif des événements historiques, des dispositions subjectives et des attentes sociales. L'intersubjectivité fonctionne de ce fait comme une sorte de matrice herméneutique pour la compréhension des données et des états d'autrui (Schütz & Luckmann, 2004). Grâce à cette structure, on peut assumer que certains événements feront mal à quelqu'un, que face à telle ou telle situation tel ou tel sujet éprouvera de la douleur, que tous les sujets partagent un domaine de vulnérabilité, que certaines données expressives du corps doivent être interprétées comme des signes de douleur. De ce point de vue, la structure des auto-évidences et des présupposés culturels *permet de nous déplacer vers l'horizon de la douleur d'autrui*. Ainsi, une seconde manière par laquelle l'empathie de la douleur peut se manifester est l'effort pour comprendre la douleur d'autrui à travers l'exercice consistant à adopter la perspective situationnelle de l'épreuve de la douleur d'autrui (Gadamer, 1993).

Mais l'effort pour se placer dans la position de l'autre est une exigence particulièrement difficile dans le cas de l'empathie de la douleur : « Contrairement à la plupart des choses à connaître, la douleur de l'autre ne se donne pas à moi en tant que je suis centre et centre d'orientation de mon monde propre » (Dupuis, 2001: 21). C'est pour cela que la tentative de rapprochement qu'on trouve dans « l'empathie herméneutique » de la douleur aboutit, généralement, à une sorte de dilution de l'empathie par la douleur de l'autre : dans l'effort herméneutique pour saisir la douleur d'autrui, la compréhension dissout mon vécu empathique en la bienveillance et la compassion. Il semble que la tentative d'accès à la douleur d'autrui à travers un effort de rapprochement intersubjectif nous éloigne ironiquement de la douleur de l'autre, car l'effort pour comprendre la douleur d'autrui fond

⁷¹ Et aussi l'éloignement de ma propre passivité : le remplissement intuitif au travers de la synthèse active présuppose un déplacement vers l'image mentalement produite, c'est-à-dire une déconnexion partielle de la passivité qui est à la base de l'épreuve douloureuse (la mienne et celle d'autrui). Le paradoxe de l'empathie imaginative de la douleur est la suivante : on gagne la netteté caractéristique de l'image, mais on perd la capacité d'éprouver qui est à la base de la douleur. Nous pouvons expliquer ce paradoxe à partir d'une contradiction à l'origine de cette méthode : essayer de saisir un phénomène passif (la douleur) à partir d'une stratégie active (l'imagination). Finalement la question est de savoir si la douleur intellectualisée par l'imagination reste de la douleur ou non.

ma tentative empathique avec l'inauguration d'un nouveau flux de vécus : ma tristesse et ma pitié pour autrui⁷².

Mais la limite de l'accès herméneutique à la douleur d'autrui n'est pas la seule expérience dont nous pouvons nous servir pour offrir une réponse à la question de l'empathie de la douleur. L'échec de l'empathie peut aussi nous apprendre des choses sur la possibilité de saisir la douleur d'autrui.

Il est cependant à souligner que l'accès herméneutique à la douleur d'autrui suppose comme prérequis l'acceptation des présupposés et des auto-évidences communes et, notamment, *le partage des critères exégétiques pour interpréter les différentes formes que les vécus douloureux peuvent adopter*. C'est pour cela que l'expérience de partage d'un vécu douloureux avec quelqu'un qui n'a pas les outils interprétatifs pour le comprendre est tellement édifiante. Arrêtons-nous ici un petit moment. J'éprouve une nouvelle douleur, cette nouvelle expérience me touche de telle manière, je sens que ma chair se modifie d'une certaine façon, puis elle modifie ses rapports avec mon corps. Mais quand je raconte cette nouvelle expérience à mon ami, j'aperçois, non seulement de l'indifférence, mais également une espèce d'apathie ; ou plutôt *une impossibilité de comprendre*, comme si la perspective que ma douleur m'a forcé à adopter constituait une position à laquelle il ne pourrait jamais arriver.

Qu'est-ce que cette expérience nous apprend ? Grâce à elle nous réalisons une vérité fondamentale sur l'empathie de la douleur (et sur l'empathie en général peut-être ?) à savoir : *la possibilité de comprendre certains vécus dépend de la capacité à éprouver qui résulte de l'histoire personnelle*. Dans le cas spécifique de la douleur, nous avons besoin d'une sorte d'autoréférence rétrospective, c'est-à-dire *d'une structure d'identification charnelle avec la douleur d'autrui* : il est possible d'accéder à la douleur d'autrui seulement quand *les histoires de la chair et les formes de la passivité personnelle sont partagées*⁷³. L'empathie de la douleur adopte la forme *d'une rétro-identification subjective avec la douleur de l'autre*⁷⁴ : j'accède à la douleur d'autrui grâce à la structure de références affectives que ma chair a développée dans sa relation avec le monde.

⁷² Il serait intéressant de savoir comment s'exprime cette limite de l'empathie herméneutique dans le cas des autres affects : la douleur dissout le vécu de l'empathie de la douleur en tristesse ou compassion. Mais comment se présente la dilution du vécu par la peur d'autrui ? Quel déroulement des vécus déclenche l'effort d'accès herméneutique à la joie d'autrui ?

⁷³ La question concernant les façons dont les histoires des chairs et des structures de passivité se partagent n'a pas (ni peut avoir) de réponse analytique. La douleur est une expérience, et il n'y a aucun type de description qui puisse totaliser conceptuellement l'expérience (Gadamer, 1993). Comment deux sujets arrivent à partager des épreuves reste énigmatique (étant donné qu'il faudrait analyser chaque histoire personnelle et, en plus, trouver une méthode pour déterminer le degré de ressemblance de leurs expériences).

⁷⁴ Mais l'épreuve que je fais est, bien entendu, le vécu de l'identification, et non pas la douleur de l'autre.

Nous avons déjà souligné le fait que le vécu de la douleur montre une résonance interne : la théorie de la résonance chez Jean Ladrière (1989) nous a permis de montrer comment le phénomène de la douleur parvenait à se tisser au-delà de la partie blessée. De ce point de vue, Ladrière (1989) proposait d'interpréter le schéma de l'induction physique comme mécanisme de propagation affective. Le « retentissement affectif » (Ladrière, 1989 : 304) éveille, de ce fait, des contrastes douloureux chez le sujet hors de la localisation corporelle, quoique dues à la blessure (ou au malaise « original »). En ce sens, la question est de savoir si la performativité de la résonance de la douleur parvient à opérer en ce qui concerne la douleur d'autrui. Le sociologue allemand Niklas Luhmann a affronté un problème analogue quand il s'est posé la question de savoir comment les différentes sphères sociales (économie, politique, science, droit, art) peuvent communiquer entre elles, alors qu'elles sont fonctionnellement fermées et qu'elles opèrent exclusivement à partir d'une logique différenciée autour de ses fonctions spécifiques (politique-pouvoir, droit-validité, science-vérité, économie-rentabilité, art-originalité, etc.). De ce point de vue, Luhmann (2012) propose le concept de *résonance* pour offrir une réponse à cette question : « Ce que le concept de résonance veut dire, c'est que les événements qui arrivent dans l'environnement deviennent capables de produire des effets dans le système dans des conditions très spécifiques et notamment à condition qu'ils soient sur la même longueur d'onde que le système. Pour le dire autrement (et d'une façon moins physique) : les événements de l'environnement amènent à une séquence de réactions de la part du système en fonction des conditions structurelles du système même. La résonance, donc, est toujours une résonance bornée, une résonance qui dépend des structures. » (Luhmann, 2012: 84, ma traduction).⁷⁵

Ainsi, nous apercevons que toute résonance concernant la douleur d'autrui est limitée : elle devient possible grâce à l'histoire de notre chair, qui établit ses conditions d'épreuve. Si la tentative d'accès herméneutique à la douleur d'autrui ouvrait la porte au déroulement des vécus non douloureux, *la résonance éveille dans notre chair le vécu des anciens flux de vécus douloureux déjà éprouvés*. Nous le savons dorénavant : nous parvenons à saisir la douleur d'autrui quand elle résonne dans notre chair⁷⁶.

⁷⁵ On ne doit pas interpréter le concept de résonance chez Luhmann comme une variante des tentatives naturalistes ou darwinistes d'explication de l'empathie à partir de l'idée biologique de résonance. Comme Ladrière (1989) l'avait déjà fait à partir de la théorie de l'induction physique (notamment grâce à la théorie des champs magnétiques), Luhmann emprunte son concept de résonance à la physique contemporaine (notamment à la théorie des cordes) : il essaie d'expliquer comment un stimulus externe peut « activer » une réaction interne dans deux systèmes avec des différences d'identités. Pour une critique de l'idée naturaliste de résonance, voir (Dupuis, 2013).

⁷⁶ Cela ne signifie nullement que la résonance intersubjective que nous avons essayé de décrire à l'aide de la théorie de la résonance de Luhmann ait comme pré-condition la résonance subjective ou « interne » (ce qui a été abordé grâce au concept de « retentissement affectif » de Jean Ladrière). Le premier concept sert à expliquer un synchronisme éventuel

Finalement, toutes les activités pour saisir la douleur se manifestent comme une forme de passivité : dans le cas de l'empathie de la douleur, l'acte intellectuel et l'effort herméneutique pour adopter la perspective d'autrui, plutôt que de la saisir, *sont saisis* par la douleur quand la résonance éveille la chair. En ce sens, l'irruption de la passivité dans notre recherche révèle encore une fois une condition inhérente à la douleur du point de vue phénoménologique, à savoir : la douleur a la portée *de pétrir la chair et de définir partiellement les façons individuelles de sentir, d'éprouver et d'articuler nos dispositions corporelles*. Ainsi, la recherche sur l'empathie de la douleur confirme le fait que les relations personnelles avec la douleur et avec nos sensations, la disposition de notre corps vers le monde sont – en partie – un résultat de la trace que la douleur a laissée chez nous dans son parcours.

La capacité qu'a l'expérience douloureuse de pétrir la chair (et aussi le corps) nous amène à une dernière variante de l'empathie de la douleur. La rétro-identification de la résonance de la chair comme forme de possibilité empathique de la douleur suppose un état subjectif dans lequel les douleurs ont été déjà transformées en flux de vécus et dans lequel les marques de la douleur opèrent comme la limite de la structure de ma chair et du sentiment-vital. Dans ce cadre, l'ego a déjà établi un écart avec l'expérience douloureuse. Cela signifie que le contenu de l'expérience douloureuse a été partiellement évidé (notamment en ce qui concerne le sentiment de menace que la douleur suscite dans l'ego (Buytendijk, 1965)). C'est justement grâce à l'écart ego-douleur vécue que le flux des anciens vécus douloureux prend la forme de souvenir et qu'ils peuvent être interprétés avec l'indifférence que seulement la distance peut lui conférer. Et c'est justement à cause de cette distance que la résonance de la douleur fonctionne comme une *rétro-identification* : la résonance de l'épreuve douloureuse d'autrui active des événements marquants dans la généalogie de ma chair.

Il est à noter, néanmoins, que la relation entre l'ego et la douleur n'est pas si simple. L'écart de l'ego par rapport aux vécus douloureux n'est en aucun cas absolu. L'ego ne réussit jamais à établir une distance structurale avec les vécus douloureux. En ce sens, l'expérience de la douleur laisse toujours une trace comme possibilité d'épreuve des douleurs futures. C'est pourquoi *la douleur en tant qu'outil de construction de la chair détermine les conditions de notre passivité et de notre vulnérabilité*.

Mais si la douleur laisse différentes marques dans les différents sujets en fonction de leurs différentes histoires et leurs différents rapports avec l'extériorité, pourquoi la chair s'active-t-elle donc dans un certain cas dans tel sujet et dans un autre cas dans un autre sujet ? Les marques⁷⁷ que

entre deux individus concernant leurs façons d'éprouver subjectivement la douleur, tandis que le second vise l'un des mécanismes qui rend possible l'opération de l'enchaînement du vécu douloureux au sein de la subjectivité.

⁷⁷ Il est pourtant évident que *chaque* douleur n'est pas une marque. Le défi d'établir quand une épreuve douloureuse devient une marque de passivité ou de vulnérabilité devient alors une question biographique.

la douleur laisse de son parcours dans notre chair ouvrent certaines façons de sentir, de subir et de craindre⁷⁸, mais, en même temps, elles en ferment d'autres : *la condition de possibilité subjective d'éprouver suppose de renoncer à certaines manières de subir*. Il faut s'entendre : en déclenchant nos manières d'éprouver, la douleur ne pétrit pas seulement notre chair, mais aussi notre identité⁷⁹.

Ce petit retour vers la dimension modulatrice de la douleur était nécessaire pour montrer la dernière variante que l'empathie de la douleur peut adopter. La douleur participe à l'établissement des limites de notre chair, cela signifie qu'il y a un domaine de la chair qui est toujours prêt à s'activer. Mais l'activation de cette espèce de « cicatrice de la chair » ne peut pas être commandée par l'ego, car l'ego ne parvient jamais à établir une distance considérable avec ce domaine de la chair⁸⁰. C'est justement pour cette raison que la cicatrice de la chair ne peut pas être gérée, *elle peut seulement être réveillée*. Dans certains cas, la rencontre avec le vécu douloureux d'autrui arrive à réveiller les marques de ma chair. Il s'agit ainsi d'une forme d'empathie de la douleur agissant comme une vraie *reviviscence*⁸¹ de la chair. Parfois la rencontre avec la douleur de l'autre me pousse à accéder aux douleurs qui ont pétri ma chair. Voire plus encore : grâce à la reviviscence de la chair, la douleur accède à moi.

La reviviscence de la chair comme forme d'empathie de la douleur nous amène encore plus loin que la rétro-identification éprouvée à partir du vécu douloureux d'autrui, étant donné que dans la rétro-identification, il reste encore une distance. Néanmoins, dans un type de vécu comme la reviviscence, la tentative de saisie de la douleur d'autrui n'est plus une tentative, la visée est teintée

⁷⁸ La tâche de déterminer quels sont les sentiments associés à l'expérience douloureuse a été abordée dans le chapitre V de notre travail.

⁷⁹ Il est évident que la constitution de l'identité – notamment la façon de sentir et d'éprouver – n'est pas *exclusivement* le résultat des rapports entre douleur et chair. Il faudrait établir quelle est l'incidence du milieu social, de la tradition familiale, etc.

⁸⁰ La question des rapports entre l'ego et la chair dans la phénoménologie dépasse le but de cette thèse. Il s'agit d'une relation extrêmement difficile étant donné qu'elle ne jouit pas d'une évolution linéaire dans la phénoménologie – même pas chez les différents auteurs. Husserl (2004) tend à penser que l'ego « éveille » la chair, mais, plus tard dans son œuvre, Husserl (1998) doit avouer que toute activité de l'esprit est subordonnée à la limite d'une dimension passive grâce à laquelle l'ego pourrait éprouver des vécus – notamment des vécus perceptifs, et particulièrement des vécus perceptifs de type *hic et nunc* (qui constituent le modèle de l'expérience originaire chez Husserl). Dans le cas de Paul Ricœur (2009), la relation entre l'ego et la chair est tout à fait ambiguë : la chair mêle et cache des motivations et des désirs qui restent toujours opaques, mais qui peuvent être rationalisés par l'ego jusqu'à un certain point ; tandis que chez Michel Henry (2000) nous assistons à une totale subordination de l'ego à l'épreuve de l'auto-affection dans la chair. Les rapports entre l'ego et la chair sont particulièrement obscurs chez Merleau-Ponty (2001) : d'une part, la chair est la base phénoménologique pour éprouver des sensations qui assurent l'expérience perceptive dans sa totalité, mais, d'autre part, la chair garantit l'épreuve de la perception de profondeur en tant que fait. On peut se demander si, chez Merleau-Ponty, la critique des fondements intellectualistes de l'empirisme devient elle-même une espèce d'intellectualisme de la chair.

⁸¹ Bien sûr, la reviviscence de la chair ne se produit pas exclusivement dans l'interaction, mais aussi, par exemple, avec le souvenir. Nous avons abordé ce problème dans le chapitre concernant la relation entre douleur et mémoire.

par la sensation, l'effort se fonde dans l'irradiation de la chair, l'activité n'est que passivité. Il faut s'entendre : la passivité apparaît cette fois-ci comme pure activité⁸².

Mais si la reviviscence de la chair a un tel pouvoir de transformation de la passivité en activité, elle doit cacher des secrets d'une importance analogue à son pouvoir. La reviviscence de la chair nous amène-t-elle au-delà de la douleur ? Quelle sorte de profondeur est atteinte pour que l'activité soit subsumée dans la passivité au point que la seule activité qui reste soit l'activité de la passivité et son déroulement ? La question est encore plus difficile : nous devons souligner le fait que le vécu de la reviviscence de la chair ne touche pas seulement le domaine de la douleur. Le vécu de reviviscence nous renvoie aux domaines de la peur, de la rancune, de la faiblesse, de la déception⁸³. Dans ce sens, la reviviscence de la chair nous connecte à une structure subjective, notamment à une structure qui permet d'avoir des sensations associées au sentiment d'impuissance⁸⁴. Il doit s'agir alors d'une sorte de structure subjective qui opère comme condition de possibilité de la douleur, une structure dont la distinction activité/passivité s'efface, une structure d'une profondeur telle qu'elle révèle le moi nu et démuné : le vécu de la reviviscence de la chair nous amène, non seulement jusqu'au bout de la douleur, mais également à la rencontre de notre *vulnérabilité*. Nous comprenons dorénavant la peur et l'angoisse que le vécu de la reviviscence de la chair comporte en elle : ce n'est pas seulement l'ego qui est menacé (comme dans la douleur), cette fois-ci il s'agit de nos secrets, de nos limites, de notre identité⁸⁵.

L'arrivée au domaine de la vulnérabilité pourrait être interprétée comme un signe de la fin de notre recherche sur l'empathie de la douleur. Mais ce n'est pas le cas. Loin de là. La découverte de la vulnérabilité à travers la reviviscence empathique de la chair n'explique pas tous les rapports entre intersubjectivité et douleur.

Jusqu'à maintenant, notre analyse s'est cantonnée à un type d'empathie « inégale », c'est-à-dire à une relation dans laquelle un des sujets éprouve de la douleur tandis que l'autre l'observe depuis son sentiment-vital (Scheler, 1955). Dans ce cadre, il est normal d'arriver à la conclusion

⁸² L'invasion de la passivité dans la douleur nous fournit une nouvelle clef pour comprendre les rapports entre douleur et expression corporelle. Dans la douleur, *le corps tout entier* est envahi par l'expression de la douleur (et non seulement l'endroit du corps autour de la blessure). Peut-être que cette relation est une confirmation de notre thèse sur l'essence de la douleur : est-ce que la douleur est la limite, non seulement de la zone du corps blessée, mais du corps propre en tant que tel ? C'est peut-être la raison pour laquelle l'expression de la douleur parcourt tout notre corps.

⁸³ L'éventail spécifique des émotions déclenchées dépend de l'expérience en particulier.

⁸⁴ Notamment la douleur, la peur, la rancune, etc.

⁸⁵ Il faut souligner que la reviviscence de la chair est une forme très improbable d'empathie de la douleur, étant donné qu'elle a besoin d'une sorte de « synchronisme » entre mes épreuves et les épreuves d'autrui. Pour qu'elle devienne possible, il est nécessaire qu'il y ait une espèce de coïncidence entre les « sédimentations » que la douleur a laissées dans son parcours par ma chair et par la chair d'autrui. Finalement, l'éveil de la reviviscence dépendra du partage des expériences qui opère comme limite de nos corps.

selon laquelle la vulnérabilité est une sorte de « fond » de la douleur. Mais qu'est-ce qui se passe *quand les deux sujets ressentent de la douleur en même temps*⁸⁶ ? De quelle sorte de relation parle-t-on dans ce cas-là ? De plus, peut-on accéder à la douleur d'autrui dans cette forme d'intersubjectivité ? Et si la vulnérabilité est le fond de la douleur, comment expliquer alors les actes héroïques dans des contextes de vulnérabilité⁸⁷ et de douleur extrêmes ? Malheureusement, la description phénoménologique de l'empathie de la douleur mutuelle est en dehors des limites de ce travail. La raison est simple : elle est au-delà de l'analyse. Dans la douleur partagée mutuelle, il n'y a pas d'empathie parce que il n'y a pas de temps pour se demander si l'autre souffre ou pas, il n'y a pas d'outils pour essayer de saisir la douleur d'autrui puisque tous les efforts visent à surmonter la situation : la douleur mutuelle n'est qu'un pur *événement* (dans le sens de Heidegger), et c'est justement pour cela que la seule lueur d'interprétation de la douleur mutuelle est *une précompréhension existentielle de la situation* (à savoir la structure qui explique les différentes façons de se comporter dans telles situations).

Les remarques précédentes servent aussi à montrer que la douleur mutuelle n'est pas le seul phénomène qui reste à expliquer dans les rapports entre intersubjectivité et douleur. Nous avons commencé ce chapitre en soutenant que la douleur d'autrui est une donnée dans l'expérience quotidienne et que la vraie tâche était, non pas de poser la question de la possibilité de l'empathie de la douleur, mais plutôt la description de ses mécanismes. Il reste alors à montrer comment les différentes formes d'intentionnalité et de saisie de la douleur d'autrui forment un dépôt des expériences, significations, présupposés et préjugés qui sont à disposition des individus sous forme de donnée historique ou culturelle. Il s'agit ici d'une tâche qui a besoin non seulement d'éléments phénoménologiques, mais aussi anthropologiques, historiques et sociologiques. Cela sera la tâche de la section suivante.

⁸⁶ La guerre et, dans un certain sens, la compétition sportive représentent des situations où tous ceux qui y sont impliqués éprouvent de la douleur en même temps.

⁸⁷ L'anthropologie phénoménologique n'a pas encore offert une explication des rapports entre vulnérabilité et résistance, c'est-à-dire d'expliquer l'opposition d'une résistance dans des cas de vulnérabilité extrême (guerres, occupations, exploitation ouvrière, maltraitance, etc.). Est-ce que je continue à être si vulnérable quand je me retrouve avec ma propre vulnérabilité ? Nous reviendrons sur ce sujet dans la section II de ce chapitre.

b. Sur l'évolution sociale de la douleur

Même si la douleur reste un phénomène fondamentalement subjectif et intime, toutes les sociétés ont distingué des outils pour offrir une réponse sociale à celle-ci. Toutefois, l'existence de ressources sociohistoriques spécifiques pour faire face socialement à la douleur n'est pas seulement le résultat de l'interaction entre douleur et structure sociale, mais aussi la conséquence de l'épuisement des anciens mécanismes sociaux. Nous trouvons ici la raison pour laquelle depuis la découverte de l'anesthésie nous avons renoncé socialement à faire appel à la magie comme stratégie sociale pour soulager la douleur: l'efficacité sociohistorique de cette méthode était épuisée.

Il est néanmoins à remarquer que l'efficacité historique n'est pas le seul motif analytique pour se plonger dans les enjeux de l'évolution sociale de la douleur. Le problème de l'évolution sociohistorique en tant que détermination factuelle de l'épreuve de la douleur apparaît comme un complément indispensable à toute approche phénoménologique de la douleur, puisqu'il signale l'éventail des cadres possibles à l'intérieur desquels l'expérience intime de la douleur se déroule. En ce sens, la facticité sociale et les formes historiques que son évolution adopte servent à expliquer la variabilité esthésiologique que l'expérience de la douleur manifeste au cours de l'histoire. Il ne s'agit pas ici de retomber dans les présupposés irréfléchis du paradigme anthropologique (nous ne visons pas ici une explication métaphysico-anthropologique du malaise), mais plutôt de montrer comment les formes de matérialisation sociohistoriques peuvent être comprises, pour parler comme Gadamer (1993), comme une sorte de « conscience historico-effectuelle » de la douleur.

Le rapport que nous avons à la douleur à notre époque n'est donc pas un hasard. Le seuil « normal » que nous accordons à la douleur au moment de réagir, le concept de douleur que nous avons à notre époque, ainsi que la valeur et la légitimité en ce qui concerne l'utilisation des déclencheurs douloureux (violence, contact physique, techniques thérapeutiques) sont le résultat d'un très long parcours sociohistorique. Nous réalisons dorénavant que pour réussir à comprendre les méthodes sociales pour faire face à la douleur, il ne faut pas seulement comprendre les rapports contingents entre douleur et société, mais aussi l'évolution des outils pour envisager celle-ci. L'effort théorique pour déterminer l'évolution historique des opérations sociales concernant la douleur suppose néanmoins d'avoir un panorama des structures sociales qui donnent lieu à de telles opérations : le changement des rapports humains à la douleur, ainsi que l'évolution des techniques pour faire face à la douleur, sont subordonnés à l'évolution des structures sociales en général. Voyons alors quels étaient les traits fondamentaux des sociétés d'autrefois.

Il faut tout d'abord souligner que le critère selon lequel les anciennes sociétés étaient organisées est complètement différent de celui qui organise les sociétés actuelles. Tandis que la société moderne se structure autour du principe de différenciation sociale, c'est-à-dire grâce à la différenciation des sphères d'action autonomes et de prestation spécifique (science-vérité, production-économie, consentement-politique, famille-intimité, expression-art, droit-normativité, etc.) qui se coordonnent à partir d'une logique d'opération polycentrique (Luhmann 2007); les sociétés pré-modernes étaient articulées par rapport à un consensus implicite, incassable et transmis par tradition; tradition qui tirait sa force d'un principe de légitimation considéré sacré (Clastres, 1980; Durkheim, 1986). C'est pourquoi l'organisation sociale des sociétés pré-modernes avait une structure *concentrique*, c'est-à-dire que ses opérations sociales étaient subordonnées à une sphère sociale qui opérait comme axe structurant de la société (normalement la politique ou la religion) (Habermas, 1987). Cette condition des sociétés pré-modernes déterminait la forme des structures sociales fondamentales et colorait ainsi tous les domaines de la vie humaine.

Si les sociétés modernes opèrent à partir d'une logique centrifuge —c'est pourquoi sa stratégie d'intégration est la *coordination selon indifférence* des diverses constellations différenciées (politique, droit, science, famille) (Luhmann, 2007)-, les sociétés pré-modernes montraient plutôt une logique opérative *centripète*. Cela signifie que toutes ses opérations sociales avaient comme référence finale (implicitement ou explicitement) le centre ou l'axe structurant de la société (soit la politique, soit la religion) (Durkheim, 1986). La tragédie d'Œdipe illustre parfaitement l'opération de la logique centripète dans les sociétés concentriques. Dans la mesure où la structuration des sociétés concentriques émane d'un consensus implicite et traditionnel symbolisé par un noyau considéré comme sacré, l'effort pour légitimer les opérations sociales à travers un rapprochement rituel au noyau social était permanent: voilà l'exaltation du roi Œdipe comme le seul sauveur possible face à la peste au début de la tragédie.

Le centre de la société sous la forme d'un noyau sacré octroyait aux opérations sociales un trait unique, à savoir : la correspondance immanente entre bien, sens, justice et efficacité. C'est pourquoi l'expérience de *l'illégitimité au cœur de l'axe structurant de la société était interprétée comme une véritable tragédie*. Si à notre époque les secrets sexuels et moraux de nos dirigeants (il suffit de penser à Clinton ou à Mitterrand) n'empêchent pas le déroulement normal des opérations politiques (la domination politique dans nos sociétés est basée sur des procédures abstraites et impersonnelles (Weber, 1965)), à l'époque d'Œdipe, l'inceste était un obstacle à *l'opérativité même du centre structurant de la société*, car l'immoralité de cette situation conjugale estompait la consistance caractéristique des

opérations sociales à l'époque (au point que la peste envahit la ville et que la Polis semble s'effondrer)⁸⁸.

La logique centripète des sociétés pré-modernes comportait donc des exigences assez élevées. Étant donné que la structure des sociétés concentriques demande toujours de diriger (ou de rediriger) ses opérations vers la sphère organisatrice de la société, le phénomène de la fête jouait un rôle crucial dans la conservation de la structure de l'organisation sociale concentrique (ainsi que dans la reproduction de sa logique centripète). Alors que le défi opérationnel des sociétés modernes est l'intensification des prestations fonctionnelles et la coordination des opérations hautement complexes avec des outils spécialisés de type technico-pragmatique (ici se trouve donc le motif de la disparition progressive de la fête dans nos sociétés), le défi spécifiquement pré-moderne était celui d'accomplir *l'intégration des individus avec la totalité sociale*. Vu que la seule façon de perpétuer la logique centripète des sociétés concentriques est de permettre l'accès direct à la sphère axiale de la société, le phénomène de la fête devient une ressource indispensable dans la structure des sociétés pré-modernes (Paz, 1984).

La fête peut être ainsi considérée comme l'outil incontournable pour faire fusionner l'individu et la totalité sociale, car elle montre la capacité unique *d'estomper temporellement les mécanismes sociaux de distinction et de stratification* (Morandé, 1987). Il semble d'abord que la fête parvient à faire cela en suspendant *la fonction cognitive* : le déroulement de la fête exige l'interruption de l'écart que le discours réflexif (soit philosophique, soit scientifique) introduit socialement. La figure du « trouble-fête » est précisément ici celle de celui qui essaie de mettre en jeu le discours réflexif dans le contexte festif.

Par ailleurs, la fête réussit à mettre entre parenthèses les mécanismes de stratification sociale en annulant temporellement *la fonction productive* : le phénomène de la fête suppose l'interdiction de travailler pendant sa durée. C'est pour cela que tout geste productif pendant le parcours de la fête (préparer le ménage, faire des calculs économiques) est interprété comme une menace pour le déroulement normal de la fête (Bataille, 2014).

En outre, la fête estompe aussi les mécanismes de distinction sociale, car *elle réprime la fonction normative* : la logique de la fête interdit la conservation des rôles sociaux de type statutaire pendant sa durée. Ainsi, la figure du « rabat-joie » est ici celle de celui qui n'arrive pas à mettre de côté la signification de son statut social pendant la durée de la fête.

⁸⁸ Pour une discussion du rôle et des limites de l'éthique dans le système politique moderne, voir Luhmann (1998).

La fête permet finalement d'ouvrir la porte à la totalité sociale, car elle *estompe la fonction représentative*: la fête exige une participation et un engagement totaux –une véritable communion-, au point qu'elle peut se dérouler seulement *grâce à l'effacement de la distinction spectateur/participant*. La fête demande de l'invisibilité sociale, c'est pour cela que sont utilisées des techniques festives pour rendre invisibles ses participants (interdire les lumières, se déguiser). Et c'est seulement à partir de cette invisibilité que la fête octroie la capacité d'accéder directement à la totalité sociale; individu et société créent un ensemble organique et harmonieux dans la formation d'un grand sujet collectif grâce à l'estompement des distinctions sociales (Paz, 1984).

L'accès à la totalité sociale est néanmoins vécu dans le domaine de l'expérience individuelle à partir du bouleversement du sens de la temporalité que la fête comporte. La sensation personnelle d'accès à la totalité est atteinte, car la fête *suspend le passage social du temps* (Cruz, 1997). La logique de la fête implique que la société se met elle-même hors des rythmes que la temporalité sociale établit (production, légalité, etc.). La fête se révèle être *temporalisation de la temporalité*. Cette formule vise la dualité que les participants de la fête éprouvent : tout le monde pousse pour que la fête ne finisse jamais, car cette intensification de la temporalité perpétue la sensation de paralysie du temps.

Il est à remarquer, toutefois, que si les stratégies d'intégration dans les sociétés pré-modernes contrastent avec ceux des sociétés modernes, les stratégies de traitement des conflits dans les sociétés concentriques sont aussi différentes des procédures de résolution des conflits dans les sociétés polycentriques. La question est alors de savoir quelles étaient auparavant les procédures pour mettre en jeu la violence et quelles formes adoptait le contrôle des impulsions. La structure du système politique et le rôle que les énergies corporelles jouaient dans la sphère de la production économique sont la clé explicative de ce problème, car la façon dont les impulsions et la violence étaient traitées en dit long quant à l'évolution de la manière sociale de faire face à la douleur.

Il faut néanmoins souligner que la façon d'envisager la violence et les impulsions n'était pas exactement la même dans toutes les sociétés pré-modernes. Le concept de « société pré-moderne » cache différents types d'organisation sociale (ainsi que différentes structures politiques et économiques).

Même si toutes les sociétés pré-modernes partagent une organisation concentrique et une logique d'opération centripète, Niklas Luhmann (2007) a distingué trois types fondamentaux de sociétés pré-modernes :

1. Sociétés concentriques de type *segmentaire*.
2. Sociétés concentriques de type *centre/périphérie*.
3. Sociétés concentriques de type *stratifié*.

Les sociétés concentriques de type segmentaire correspondent aux organisations sociales primitives sous forme de « *oikos* » (Arendt, 1993). Les tribus indo-européennes et la Grèce classique peuvent de ce fait être considérées comme des exemples de sociétés segmentaires. Il s'agit des sociétés dont la base consiste en des groupes ou des *segments* qui s'assemblent pour garantir la subsistance à travers des stratégies de production domestique. Dans la mesure où les segments se forment à partir de liens particularistes -famille, alliance- (Lévi-Strauss, 2002), la distinction rôle/personne était quasiment inexistante dans ce type de société (Habermas, 1987). C'est pourquoi dans les sociétés segmentaires les membres de la famille étaient considérés comme force de travail (Arendt, 1993) et, par conséquent, une grande partie des énergies corporelles étaient consacrées à la subsistance économique (que ce soit sous la forme de troc, de récolte ou de don) (Mauss, 2007). Étant donné que la subsistance se jouait dans la sphère privée (*oikos*), l'utilisation de la violence de la part des hommes adultes (*oikos potestas*, seigneur) faisait partie du déroulement normal de la vie quotidienne. Ce trait structurel de l'*oikos* avait comme conséquence que l'interaction sociale sous toutes ses formes (amicale, filiale, ludique, sexuelle, productive) se déployait à partir d'une carence quasiment absolue de contrôle des impulsions⁸⁹. Il s'ensuit que la thèse de Huizinga (1988) selon laquelle même les différends intellectuels à l'époque étaient souvent résolus en faisant appel à la

⁸⁹ « Le degré auquel les caractéristiques d'un niveau avancé du développement de l'organisation étatique, en particulier la monopolisation et le contrôle de la violence physique, affectent toutes les relations humaines se révèle, entre autres, dans la fréquence avec laquelle les légendes grecques font référence aux conflits entre père et fils. En ce qui concerne la société grecque, Freud se trompait probablement dans son interprétation de la légende d'Œdipe, ou du moins ne voyait-il qu'un côté des choses, en ne se plaçant que du point de vue du fils (...) Du côté du fils, comme le suggère Freud, la relation peut très bien être teintée de jalousie à l'égard de la possession de la femme par le père –et teintée de peur vis-à-vis de la force physique et du pouvoir du père. Mais si l'on se place du côté du père, tel que le montre la légende grecque, on voit que la peur et la jalousie éprouvées par le vieux roi à l'égard de son fils jouent un rôle aussi important. Car, inévitablement, le père va devenir de plus en plus vieux et de plus en plus faible, et le fils, de faible tant qu'il est enfant, deviendra de plus en plus fort et vigoureux. Dans les anciens temps, quand les individus valides d'une communauté entière, d'un clan ou d'une maison dépendaient réellement –c'est-à-dire dans l'imagination des membres de tels groupes- et magiquement aussi de la santé et de la vigueur du roi ou du chef, on procédait souvent au meurtre rituel du roi vieillissant qui était remplacé par l'un de ses fils, le jeune roi. De nombreuses légendes grecques montrent que le jeune fils, le futur héritier, devait être préservé du courroux et des persécutions de son père tant qu'il était jeune et qu'il devait être éduqué par des étrangers (...) Cette escalade de rivalité et de jalousie mutuelle (...) ne joue peut-être pas le même rôle, dans une société où les parents de sexe masculin ne représentent plus de menace les uns pour les autres et où l'État a monopolisé le droit d'avoir recours à la force physique, qu'il jouait autrefois dans des sociétés où les pères pouvaient tuer ou abandonner leurs fils (...) Ces légendes peuvent donc nous aider à comprendre un type de relations humaines qui existait à un stade de développement social où l'organisation que nous appelons aujourd'hui « État » était encore à ses débuts, et où la force physique d'une personne, sa capacité à assurer sa survie au moyen de sa puissance de combat, déterminait fondamentalement tous les types de relations humaines, y compris entre un père et son fils » (Elias, 1994a : 195-196, note, ses guillemets). Pour une description de la forme que l'interaction sexuelle et quotidienne adoptait dans les sociétés segmentaires, voir (Elias, 1987).

violence physique est tout à fait juste (ce qui avait déjà été souligné par Nietzsche dans le *Gai savoir*). Le manque de différenciation des fonctions dans le domaine de l'oïkos faisait que le vécu quotidien à l'intérieur de celui-ci était un mélange étrange de structure de domination, sphère familiale-affective, sphère productive et reproductive, ainsi que de milieu de socialisation⁹⁰.

Il est à noter, néanmoins, que l'effort physique consacré à la production économique et à la cohabitation au quotidien avec la violence physique dans la sphère privée n'étaient pas les seules façons de traiter la violence et les impulsions. En ce sens, les sociétés concentriques de type segmentaire présentent la particularité d'être presque continuellement dans un état de guerre (Bataille, 2014 ; Clastres, 1980). Il s'agit notamment d'un état de guerre vers l'extérieur : les sociétés segmentaires ont toujours besoin d'avoir un ennemi. Le motif pour être à la recherche incessante d'un ennemi se trouve dans le noyau de la structuration des sociétés segmentaires. La raison d'être des sociétés segmentaires réside dans *l'effort incessant pour préserver l'identité communautaire* (Clastres, 1980). Le sens communautaire caractéristique des sociétés segmentaires *exige l'exclusion d'autrui comme moyen de prise de conscience de l'identité communautaire*. Pour cette raison, la guerre est un phénomène omniprésent dans les sociétés segmentaires: la figure de l'étranger est le miroir pour l'intensification de la sensation d'appartenance communautaire (Clastres, 1980). C'est pour cela que la tâche normative-politique dans les sociétés segmentaires *est la défense de l'autarcie*. La seule façon de protéger la communauté est de garantir son autosuffisance. D'où le rôle si particulier du sport dans les sociétés segmentaires.

Les Jeux olympiques représentaient pour les Grecs une manière de fêter l'unité de la communauté politique et, en même temps, une façon de se préparer pour la guerre (Gómez-Lobo, 1997). D'où le sens que les Grecs accordaient au sport. Le concept de « faire play » ou d'« amusement sportif » chez les Grecs était quasiment inexistant, car la compétition sportive était conçue à partir de la notion d'*agôn*, c'est-à-dire la victoire à tout prix, tout ou rien: « De même que dans tous les *agôn* grecs en général, l'éthique de ces pugilats dérivait bien plus directement de l'éthique du combat d'une aristocratie guerrière que de l'éthique des compétitions sportives. » (Elias, 1994a : 187, ses italiques). Il va de soi que le sport à l'époque classique n'avait aucune relation avec notre notion de jeu: dans la mesure où le but de la vie était essentiellement d'atteindre

⁹⁰ Nous verrons plus tard que la logique de la différenciation fonctionnelle dans la société moderne réussit à établir des domaines spécifiques pour le déroulement spécialisé de chacune de ces opérations : domination-système spécialisé dans le traitement de la violence (politique), intimité-système spécialisé dans le traitement de l'individualité subjective (famille), production-système spécialisé dans le traitement de la rareté (économie), socialisation-système spécialisé dans le traitement des impulsions (éducation).

la subsistance, il n'y avait guère de place pour le jeu en tant que compétition amicale dans la société grecque.

Les remarques précédentes servent à montrer que le rapport de l'homme à la douleur dans les sociétés segmentaires était intense et incessant, car la conservation de la structure interne des sociétés segmentaires (*oikos*), ainsi que le maintien de son unité et sa consistance externe (*polis*) avaient besoin d'opérations basées essentiellement sur l'utilisation de la violence physique. Dans ce sens, la violence était un élément indispensable pour atteindre l'objectif social le plus élevé dans la société grecque : la vertu (*arété*) dérivée de l'acte héroïque. La vertu se révèle être, en effet, le moyen spécifique pour surmonter la vile contingence de la condition humaine, car ce n'est que grâce à ses exploits que l'homme grec était censé rester éternellement dans la mémoire des hommes (Arendt, 1993). C'est pourquoi la principale référence pour interpréter la douleur dans le monde grec était la blessure de guerre : « l'expérience (...grecque...) de la douleur (...est fondamentalement...) celle de la blessure ou du coup reçu en combat singulier. Il n'y a guère de place (...) pour les douleurs chroniques, celles qui accompagnent les longues maladies. » (Rey, 1993 : 16).

Nous pouvons donc inférer que *le seuil de douleur dans les sociétés segmentaires était extrêmement haut, au point qu'il n'existait pas à l'époque de conscience d'une corporéité avec la capacité de subir et de souffrir en tant que patrimoine subjectif*; phénomène que Jan Patočka a magistralement souligné : « la philosophie grecque connaît déjà des spéculations remarquables, notamment sur le rapport du corps et du phénomène de la connaissance (...) Il est clair que le corps, tel qu'il intéresse tous ces penseurs, est le corps objectif (...), le corps-étranger au fond, le corps d'une tierce personne dont on se préoccupe théoriquement » (Patočka, 1985: 42).

Cette notion grecque du corps colorait aussi les opérations dans le domaine de la santé à l'époque. Ainsi, l'idée de la maladie qu'avaient les Grecs n'est dès lors pas surprenante. Vu que le corps n'était pas éprouvé au sens fort du terme, la seule façon de concevoir la maladie était de la considérer à partir du cadre de la spatialité objective accordée au corps dans le monde grec, c'est-à-dire comme l'introduction d'un être étranger soit dans l'âme, soit dans le corps du sujet (Lévi-Strauss, 1958). C'est pour cela que la thérapie a été conçue à l'époque à partir d'un modèle analogique –métaphorique–, comme l'effort pour renverser un état considéré comme « anormal » ou d'aliénation (Lévi-Strauss, 1958).

Alors que le corps dans le monde grec était à mi-chemin entre l'épreuve de l'endurance subjective et celle d'un objet, la douleur fut forcément comprise comme un certain rapport avec l'objet qui faisait mal : « les modes de représentation de la douleur s'articulent non autour de

l'opposition du physique et du moral, non autour du degré de la douleur, mais (...) faisant référence directement à l'instrument qui en est la cause, et qui définit du même coup les qualités de la sensation. » (Rey, 1993 : 18-19).

La structure des sociétés segmentaires, comme nous l'avons vu dans le cas paradigmatique de la société grecque, concentrait tous les ingrédients d'un cocktail explosif en ce qui concerne le rapport humain à la douleur : nécessité imminente de la violence dans la vie privée, utilisation de la violence dans les relations intersubjectives, indispensabilité de la violence dans la vie publique, absence d'outils thérapeutiques spécialisés pour apaiser la douleur, manque d'une structure pour traiter culturellement la violence et les impulsions; et carence d'une conscience subjective et corporelle capable d'offrir une explication à la douleur qui s'est emparée de l'environnement. Il n'y a pas de manière plus éloquente pour terminer la caractérisation de la saveur de la vie dans les sociétés segmentaires que la phrase de Théognis : «Quelle est la chose la meilleure et la plus désirable pour les hommes? (...) le meilleur, c'est de ne pas naître; mais ce qui vient immédiatement après, c'est, étant né, de mourir aussitôt que possible».

Il est possible de trouver des nuances dans le rapport humain à la douleur dans les sociétés concentriques de type centre-périphérie. Du point de vue évolutif, les sociétés centre-périphérie sont le résultat du gonflement social et de la militarisation organisationnelle de la structure de la Polis (Luhmann, 2007). L'Empire romain représente l'image idéale d'une société concentrique de type centre-périphérie. Si dans les sociétés segmentaires, l'élan concentrique allait depuis l'oïkos vers le noyau sacré de la Polis; dans les sociétés centre-périphérie, la structure même de la société se trouve dans les prestations que l'axe central fournit à la périphérie. En revanche, la périphérie subordonne ses opérations à l'auto-description que le centre fait de la société (ainsi qu'aux nécessités opératives du centre) (Luhmann, 2007). Il s'ensuit que l'effort concentrique dans les sociétés de type centre-périphérie se trouve dans *l'exercice de glorification incessante du centre*.

Naturellement, cet exercice dithyrambique comporte des exigences représentatives énormes pour la mise en scène sociale de la nouvelle logique concentrique. La tâche fondamentale des sociétés centre-périphérie est ainsi celle d'instaurer socialement l'idée de la supériorité immanente du centre par rapport à la périphérie (avec l'assentiment des périphéries, bien entendu). L'idée de *magnificence* fait donc, à cette époque, son entrée triomphale : la supériorité du centre a besoin de couvrir l'Empire de somptuosité puisqu'il peut atteindre la splendeur qui lui revient. Plus encore: le centre exige la mise en scène de sa supériorité opérative. Cette mise en scène représente le rôle stratégique que jouait le Colisée Romain en tant que structure festive, le spectacle des gladiateurs; ainsi que le sacrifice des esclaves fournis par la périphérie de l'Empire. La totalité sociale

devenait accessible dans la société romaine grâce à la mise en scène du pouvoir impérial et au spectacle du Colisée (Huizinga, 2014).

La figure du Colisée et sa signification sociale introduisent des changements dans le rapport humain à la violence. La mise en scène de la violence comme stratégie de symbolisation de la supériorité impériale force la société à redéfinir les manières dont la violence est traitée. En ce sens, le premier mécanisme évolutif pour maîtriser la violence peut être identifié dans la préparation des gladiateurs pour le combat.

La préparation nécessaire pour le spectacle des gladiateurs, ainsi que la logique militaire que la proto-professionnalisation de l'armée impériale comporte, introduisent le premier principe institutionnel sociohistorique d'apprivoisement de la violence. La structure de la société romaine a été la première à forcer une *utilisation stratégique de la violence*, car la logique organisationnelle de l'armée et la mise en scène de la violence dans le Colisée exigent des individus de « gérer » le déclenchement de la force physique (ainsi qu'à introduire des critères d'administration de l'intensité par rapport à ses impulsions physiques). Le soldat et le gladiateur doivent être assez attentifs à la façon dont ils mettent en jeu la violence physique, car l'accomplissement de leurs tâches demande une certaine logique d'apprivoisement des impulsions –non seulement dans chaque situation- mais aussi en ce qui concerne le parcours et le succès de leur « carrière ». La structure sociale des sociétés centre-périphérie introduit *la nécessité de l'anticipation dans le comportement des individus*.

Il ne faut cependant pas interpréter l'introduction de l'anticipation dans l'utilisation de la violence et dans le contrôle des impulsions comme un progrès dans « le sentiment d'humanité » ou comme une sublimation subjective dans les sociétés centre-périphérie. L'inexistence d'une conscience de l'épreuve subjective de la corporéité, ainsi que l'absence d'un sentiment d'humanité dans la société romaine étaient encore un fait (Elias, 1994b); au point que l'introduction de l'exigence pour utiliser stratégiquement la force physique et la violence était complément subordonnée à *l'accroissement de la puissance -soit symbolique, soit réelle- du centre social*. La militarisation du corps à la suite de la militarisation culturelle de la société romaine avait comme seul but de garantir la supériorité factuelle du centre, tandis que le perfectionnement du corps des gladiateurs n'avait rien à voir avec le développement d'une conscience plus fine de leur propre corporéité, mais avec les attentes sociales de mise en scène du pouvoir impérial à travers le spectacle de la violence.

Le rapport social des sociétés centre-périphérie à la violence est celui de la matérialisation quasiment parfaite de l'idéal d'homme-machine, c'est-à-dire un homme avec un seuil de douleur si élevé qu'il a comme corrélat une inconscience de sa capacité subjective de subir: « Peut-être que la

différence la plus radicale entre l'homme de l'Antiquité et celui qui lui a succédé en Occident, c'est-à-dire nous, tient au fait que l'homme de l'Antiquité est étonnamment dépourvu d'intimité. » (Ortega y Gasset, 2008 : 57). On comprend mieux l'essor des doctrines stoïciennes –Marc Aurèle– à la période de l'Empire romain.

Max Weber nous a offert une explication sur le passage des sociétés centre-périphérie aux sociétés stratifiées qui est déjà au rang de classique. Weber (2011) montre que l'effondrement des sociétés centre-périphérie a trait à la carence structurelle d'un outil dynamique pour récompenser le service que la périphérie fournit au centre. L'inexistence d'un système financier pour réaliser les paiements en devise faisait que *la seule manière de rétribution était l'inféodation des terres* (ce qui a eu comme conséquence finale l'inféodation du centre pour la part des périphéries).

L'inféodation du centre pour la périphérie détermine l'un des premiers traits des sociétés concentriques qui succèdent aux sociétés centre-périphérie. Nous savons que ceux qui ont inféodé les territoires de l'Empire romain étaient les tribus germaniques qui fournissaient des services à l'armée romaine. Pour comprendre la structure sociale que les tribus germaniques vont construire, il faut avoir conscience de la structure normative de celles-ci.

Nous avons du mal à comprendre l'architecture des structures normatives des tribus germaniques à notre époque, car ses fondements sont presque à l'opposé de nos valeurs. La structure normative du monde moderne emprunte ses fondements à l'antiquité classique, et c'est pour cela que dans les sociétés modernes, comme à Rome et à Athènes, les droits subjectifs découlent de l'existence de l'État. Cela signifie que l'individu devient sujet de droit à partir des droits que la collectivité politiquement organisée lui confère (Ortega y Gasset, 1950c).

Si à notre époque les droits de l'Homme sont subordonnés à la citoyenneté politique, la structure normative des tribus germaniques avait une physionomie tout à fait différente : le droit était *obtenu* ; obtenu par naissance ou –notamment- par la force, il était un résultat de la guerre, un résultat qui devait être défendu et confirmé à chaque instant : « celui qui est convaincu d'avoir un droit doit le défendre par lui-même », écrit Ortega y Gasset (1950c : 558, ma traduction) pour synthétiser l'esprit des lois germaniques.

Tant que l'État classique et l'État moderne ont la prérogative de conférer les droits fondamentaux, ils montrent toujours une tendance à absorber la vie sociale. Tel est le motif de la réaction juridique des tribus germaniques quand elles ont dû faire face à la domination romaine : « il faut établir un système juridique qui empêche l'absorption de l'individu par l'État ». C'est pour cette raison que toute l'idéologie normative des peuples germaniques répond à la question suivante :

quelles doivent être les limites du pouvoir politique ? Le libéralisme politique est la sève de l'esprit germanique (Ortega y Gasset, 1950c).

De cette conception normative découle une idée de liberté sans commune mesure. Si pour l'homme classique et pour nous, être libre c'est jouir de lois, c'est-à-dire activer nos droits ; pour les tribus germaniques, la loi est une partie dérivée de la liberté ; elle est plutôt *une conséquence des actes personnels, elle dérive –ou pas– des décisions se situant dans le domaine de la liberté individuelle* : à notre avis, la liberté nous est conférée politiquement, tandis que –pour le Germanique (et pour tout le féodalisme)–, la liberté est *pré-juridique*. Voire plus encore : l'ordre juridique germanique a été créé précisément pour protéger la liberté individuelle (particulièrement le droit à guerroyer pour inféoder un territoire ou défendre un patrimoine personnel ou familial).

La féodalisation de la société comme conséquence de la chute de l'Empire romain inaugure une forme d'interaction quotidienne basée sur la guerre permanente, car la seule manière de protéger le fondement du lien social –l'inféodation– est la violence physique (Elias, 1987).

Le mécanisme de l'inféodation a donc été la structure essentielle de la dernière forme de société concentrique dont on a eu connaissance. Les sociétés concentriques de type stratifié s'organisent à partir de *l'ordination hiérarchique des couches sociales* (Luhmann, 2007). Chaque couche se borne à elle-même par rapport à son rang ou sa hiérarchie spécifique, et c'est cette hiérarchie qui prescrit sa fonction sociale (clergé-prier, serf-travailler, noblesse-guerroyer).

La structure hiérarchique de la société concentrique stratifiée servait aussi comme critère pour résoudre les problèmes sociaux. De ce point de vue, la stratégie principale de résolution de problèmes dans la société stratifiée était *la subordination aux décisions de la couche sociale supérieure* : « Dieu! quel bon vassal, s'il avait un bon seigneur! », profère un serf quand le Cid est expulsé du contrat de vassalité pour suspicion de trahison. L'absence d'un seigneur rendait impossible la fonction même d'un membre de la noblesse, car la référence fondamentale pour le déroulement des opérations caractéristiques des sociétés stratifiées n'existait plus.

Si l'opérativité des sociétés concentriques de type stratifié dépend de l'identification du centre de la couche supérieure, la solution des conflits adoptait la forme d'une inversion métaphorique de la logique de stratification. L'accès à la totalité sociale dans les sociétés stratifiées était atteint grâce à *l'inversion carnavalesque de l'ordre social*: de temps en temps, le roi était censé se déguiser en mendiant, le seigneur en serf, le serf en duc, la prostituée en moine, le prêtre en diable, etc. Cet événement était une véritable soupape de sûreté pour se dire certaines vérités gênantes qui

feraient ultérieurement partie des défis auxquels le centre de la société (la noblesse) devrait faire face (Foucault, 2001).

Étant donné que toutes les fonctions dans les sociétés stratifiées dépendaient de la couche supérieure –et que la couche supérieure devait son statut au fait d’être capable d’inféoder-, la vie entière à l’époque était saturée par la violence physique. En ce sens, la situation de l’homme médiéval en dit long quant à sa position par rapport à la douleur: la douleur n’était pas subie, mais plutôt supportée (Jünger, 1994). L’ascétisme monacal et l’héroïsme militaire du seigneur représentaient la concrétion exemplaire de l’idéologie médiévale en ce qui concerne le lien humain avec la douleur : « dans une société essentiellement masculine, dominée par les hommes d’Église et les féodaux toujours en train de guerroyer, il n’y a pas eu de place pour la douleur, dont l’expression serait une affaire des femmes » (Rey, 1993: 59).

Il semble néanmoins que la particulière structure de la société féodale a ouvert une brèche pour un premier principe de connexion personnelle avec la douleur. L’impératif de défendre et de perpétuer la base de la société (le principe d’inféodation) faisait que l’acte de guerroyer avait un « contenu » ou une « teneur ». Ainsi, la guerre était faite, non pas au nom d’un principe abstrait, mais en visant l’acquisition de droits personnels et le maintien du patrimoine familial (ce qui déclenche forcément *un mécanisme d’identification subjective dans l’acte de guerroyer*). Cette combinaison de guerre incessante et d’identification personnelle avec le motif de la lutte donnait à la vie, certes, le caractère d’une dispute infinie pour les prérogatives, les privilèges et la suprématie entre les seigneurs (ainsi qu’entre les familles et à l’intérieur de chaque famille). La société féodale n’était pas seulement un monde de guerre, mais aussi un monde de conspirations, de trahisons, de pièges, d’embûches, d’intrigues et de complots: « Marguerite avait déjà vécu de nombreuses années dans ce milieu de persécutions et d’angoisse, lorsque la querelle entre York et Lancastre, maison de son époux, devint une sanglante guerre civile. Alors Marguerite perdit trône et possessions (...) le pire était encore à venir : les Lancastre battus définitivement à Tewkesbury, en 1471, son fils unique tombé dans le combat ou bien tué plus tard, son mari secrètement assassiné, elle-même emprisonnée pendant cinq ans dans la Tour de Londres pour être enfin vendue par Edouard IV à Louis XI, à qui, en retour de sa libération, elle dut laisser l’héritage paternel. » (Huizinga, 1977: 23). On comprend pourquoi Huizinga (1977) a choisi l’expression « l’âpre saveur de la vie » pour décrire le vécu dans la société féodale.

Évidemment, cette réalité avait besoin d’une justification compensatoire –d’une idéologie- pour être capable de tolérer un monde basé sur la guerre et l’intrigue et qui était, en même temps, complètement dépourvu d’outils pour faire face à la douleur qui en découlait. Dans le monde

médiéval les individus étaient contraints à : « apprendre à supporter la douleur comme un don de Dieu et un sacrifice qui rapproche le fidèle du Christ, comme un moyen de rédemption. » (Rey, 1993 : 60).

Il est à remarquer, toutefois, qu'il existait une deuxième soupape de sûreté au Moyen Âge pour faire face à l'« âpre saveur de la vie » que les individus éprouvaient jour après jour. Le principe d'inféodation en tant que structure de la société stratifiée avait comme conséquence une stabilité sociale qui côtoyait l'immobilité. Étant donné que le fief opérait comme le mécanisme d'attribution d'identité (propriétaire-noble/sans terre-serf), il déterminait aussi le rôle social à remplir (noble-guerroyer/serf-travailler), ainsi que le degré de mobilité qui était accordé à chaque membre de chaque couche sociale. La vie au Moyen Âge était quasiment complétement réglée : l'appartenance à chaque couche sociale ordonnait la temporalité des individus (les cycles de la guerre dans le cas de la noblesse, les cycles de l'agriculture dans le cas des serfs) (Le Goff, 1999). Dans le cadre même de cette réglementation quasiment absolue de la vie, les sociétés stratifiées ont réussi à distinguer un domaine spécifiquement destiné à la distraction (Ortega y Gasset, 2008).

« Quelle classe d'hommes a été la moins opprimée par son travail et a pu le plus facilement s'adonner à son bonheur ? Les aristocrates évidemment. Sans doute avaient-ils des tâches à eux qui étaient fréquemment les plus ardues de toutes : guerre, les responsabilités du gouvernement, la gestion de leurs biens (...) le travail des aristocrates était d'une nature telle qu'il leur laissait beaucoup de temps libre (...) que fait un homme dans les moments et dans la mesure où il est libre de faire ce qu'il veut ? (...) cet aristocrate, s'est toujours consacré aux mêmes choses : aux concours équestres et sportifs, aux fêtes, à la danse et aux rencontres sociales. Mais, avant toutes ces choses et avec le plus de constance... à la chasse. » (Ortega y Gasset, 2008 : 43-44). Ortega montre que la société féodale a été la première formation sociale à avoir différencié des espaces *pour se distraire*. Étant donné qu'il s'agissait d'une société qui basait ses opérations sur la guerre, c'est tout à fait normal que la chasse ait été le loisir préféré du monde médiéval.

L'invention d'un espace destiné exclusivement à la distraction au Moyen Âge laisse entrevoir un premier principe de différenciation (au point qu'on peut trouver chez lui l'une des raisons du passage des sociétés concentriques aux sociétés différenciées). L'institutionnalisation culturelle d'un domaine social réservé à l'amusement a permis *le traitement systématique des pulsions d'agressivité pour la première fois dans l'histoire*. Dans le contexte d'une société basée sur la guerre, il était tout à fait normal que la chasse soit la première activité de récréation (elle peut être considérée comme une forme de sublimation assez basique de la guerre), mais le fait le plus intéressant est que le traitement des pulsions à travers la chasse déclenche un processus *d'adoucissement du comportement*

en général (Elias, 1987). Ce n'est pas uniquement que la chasse commence à remplacer la guerre, mais l'escrime remplace aussi les duels, les jeux de société commencent à remplacer les intrigues, la compétition commence à remplacer la lutte.

La structure stratifiée de la société médiévale a eu comme conséquence évolutive l'introduction du jeu dans la vie sociale⁹¹. Il s'agit d'une introduction tout à fait fondamentale. Huizinga (1988) soutient la thèse selon laquelle le jeu est « l'activité formelle par excellence », c'est-à-dire que le jeu a la propriété unique d'accepter n'importe quel contenu dans son déroulement : c'est pourquoi le jeu peut être considéré comme étant le mécanisme de changement social par excellence selon Huizinga (1988) (et de structuration institutionnelle selon Caillois (1967)). Cet attribut du jeu permet donc d'introduire dans la vie sociale la capacité subjective de « se laisser aller » : le jeu permet d'envisager la vie, non plus exclusivement du point de vue de l'utilité pratique, mais par rapport au pur plaisir de l'acte; comme activité en tant qu'activité.

Le surpasement de l'utilité pratique comme critère exclusif des activités sociales incorpore un élément complètement inconnu dans le cheminement culturel de l'Occident : l'installation du jeu dans la vie sociale rend possible *la duplication virtuelle de la réalité sociale*. La structure symbolique du jeu implique un type de conduite qui doit choisir (sans cesse pendant son déroulement) entre « jeu et non-jeu ». Lorsque nous jouons, nous sommes constamment poussés à choisir si le jeu continue ou pas : chacune de nos actions dans le jeu est un jeu à partir de la distinction « jeu/non-jeu ». Cela signifie que le jeu a la portée de *virtualiser le comportement humain*. Le jeu ouvre la dimension virtuelle de la réalité. Plus encore : le jeu construit un monde, car il dépasse la réalité conçue uniquement comme matérialité (Fink, 1966). Ce nouveau monde virtuel construit par le jeu permet aux joueurs de se laisser aller dans le jeu, d'être absorbés par lui (Fink, 2011). Ce n'est donc pas par hasard si Gadamer (1993) souligne que le trait le plus essentiel du jeu c'est que dans le jeu nous sommes aussi joués par le jeu. Cette virtualité constitutive du jeu explique peut-être la tolérance à la douleur dans le sport de haut niveau.

La réalité de l'irréalité introduite par le jeu a été un outil capital pour la consommation du processus général de contrôle des impulsions dont nous avons parlé ci-dessus, au point que la structure sociale la plus importante pour l'achèvement du mouvement d'adoucissement du comportement est partiellement redevable à l'introduction du jeu dans la vie sociale. La naissance

⁹¹ Évidemment, l'homme a toujours joué, comme le souligne très justement Huizinga (1988), mais *l'installation du jeu comme un domaine autonome de la vie sociale* devient possible seulement grâce à la structure stratifiée de la société médiévale (car la haute noblesse guerrière a été la première couche sociale avec un excédent systématique de temps dans l'histoire).

de la cour en tant que structure sociale est inconcevable sans l'introduction du jeu dans la vie sociale du Moyen Âge.

Norbert Elias (1985) a montré dans ses célèbres analyses que la cour représente la première structure évolutive qui offre un traitement systématique des pulsions. Tandis que le sport sublime les pulsions épisodiquement (Elias, 1994a), la structure de la cour génère *une logique de comportement social désirable pour tout le monde* (Elias, 1985). La cour universalise ainsi la symbolisation du prestige grâce à l'introduction d'une certaine mise en scène de la conduite, à partir d'une certaine mimétique ; « il faut se conduire comme ceci et non pas comme cela », « C'est mieux d'agir d'une façon douce et délicate que d'une manière impulsive et violente » (Elias, 1985). Cette sublimation des pulsions comme résultat du mimétisme de la conduite est bien attribuable à l'introduction du jeu dans la vie sociale au Moyen Âge : la virtualisation de la conduite humaine qui dérive de l'introduction du jeu dans la société permet au sujet de se dédoubler par rapport aux attentes sociales. La distinction « jeu/non jeu » utilisée jusqu'à ce moment dans la sphère ludique peut se déplier dans la cour sous la forme, « rôle social/non-rôle social », ce qui inaugure une relation complètement inédite avec les impulsions subjectives et l'identité personnelle : l'homme trouve alors un mécanisme systématique de sublimation des pulsions (car le milieu social l'exige maintenant) et, en même temps, l'individu fait une découverte unique. L'exigence sociale de refouler et sublimer systématiquement les impulsions dérive de ce fait dans l'apparition d'un espace complément intime, absolument inaliénable, totalement privé ; à savoir : l'intériorité subjective (« maintenant je joue au courtisan...plus tard je serai moi-même »)⁹².

L'exigence de contrôle des impulsions et de raffinement dans la cour (« manners », écrira Elias) oblige à l'homme à se décrocher de la facticité du contact physique immédiat et l'imminence de la satisfaction pulsionnelle directe. Cette contrainte inédite de distance et de délicatesse par le milieu pousse l'homme à distinguer pour la première fois la nécessité biologique, la satisfaction de ses désirs et les attentes sociales. Étant donné que, dorénavant, la satisfaction du désir et les attentes sociales ne coïncident plus, l'individu est forcé à stabiliser une structure psychique intégrale pour gérer, contrôler, refouler et sublimer ses impulsions et ses désirs : nous assistons donc à la naissance culturelle du « Moi » (ce qui a comme conséquence que l'individu génère un espace psychique réservé exclusivement aux sensations, valeurs, jugements et pensées de type subjectif et qui est éprouvé comme patrimoine personnel inaliénable (Elias, 1987)).

⁹² La capacité d'adopter plusieurs rôles dans les différents contextes à partir de la diversification du « Moi » est considérée par Jürgen Habermas (1987) comme le trait caractéristique de l'individu moderne, au point que Habermas (1987) souligne que le défi typique de la subjectivité moderne est de parvenir à développer plusieurs identités contextuelles non troublantes les unes avec les autres.

Il faut cependant souligner que cette transformation sociale et culturelle (la naissance de la subjectivité ?) bouleverse complètement le rapport humain à la douleur. Le jaillissement historique de l'intimité subjective va permettre d'atteindre une connexion particulière, spécifique, personnelle, subjective avec la douleur ; au point que le récit change radicalement et, tout d'un coup, nous trouvons, à la fin du XVI^{ème} siècle et à l'aube du XVII^{ème} siècle, une manière complètement différente d'envisager le corps. Pascal fait de ses douleurs et de ses souffrances corporelles le motif d'une philosophie, tandis que Montaigne trouve le matériel pour ses lettres dans ses affections et dans le vieillissement de son corps. La naissance de la subjectivité va de pair avec la genèse de *la conscience de la corporéité* : « L'affirmation d'un espace intime, celui du for intérieur, manifestée par l'écriture autobiographique des *Essais* (...est...) constitutive de ce que l'on a appelé la « naissance de l'individu » (...) Dans le partage entre ce qui se dit et ce qui se tait, la douleur qui accompagne la maladie ou la blessure paraît une expérience plus troublante, plus secrète pour celui qui l'éprouve, que la maladie elle-même, et pour autrui, plus angoissante que le spectacle organisé du supplice ou de la mort. Cette proximité avec la douleur, que le corps social tend à refouler, va devenir l'apanage du médecin ou du chirurgien, et peut-être contribuer à la professionnalisation et à la spécialisation de la médecine ». (Rey, 1993 : 84). L'homme gagne ainsi, à la fin du Moyen Âge, non seulement un espace intime inconnu (moi, subjectivité), mais aussi un nouveau critère pour établir le seuil de la douleur, à savoir : le patrimoine de sa corporéité individuelle.

Il est à noter que l'introduction du jeu n'est cependant pas le seul facteur qui explique la naissance de la subjectivité et l'abaissement du seuil de la douleur qui en découle.

La structure politique de la société féodale déclenche une dynamique qui a la portée de détruire sa propre structure à long terme. La logique de la féodalisation implique que le seigneur vaincu devient vassal du seigneur gagnant : le serf est vassal du comte de la même manière que le comte est vassal du marquis, le marquis du duc et le duc du roi. Le seigneur conquérant ne fait qu'augmenter son patrimoine⁹³ au détriment du reste des nobles, ce qui implique à long terme le triomphe d'un seigneur sur le reste: le féodalisme porte en son sein le germe de l'État absolutiste⁹⁴ (Elias, 1987). En ce sens, si l'époque pré-moderne avait des problèmes structurels pour garantir la

⁹³ Il existait une deuxième façon d'augmenter le patrimoine, à savoir : l'alliance. Cela est la raison de l'endogamie au Moyen Âge. La naissance des premières grandes puissances politiques dans l'histoire s'explique, dans une certaine mesure, par la capacité des Tudors (Angleterre-Irlande-Ecosse), des Habsbourg (Espagne-Allemagne-Autriche-sud Italie-Pologne-Tchéquie-Hongrie-Amérique) et des Valois (France-Nord Italie) à réussir à unifier des royaumes grâce aux alliances (Kennedy, 1989).

⁹⁴ La thèse d'Elias sur la naissance de l'État moderne (État absolutiste comme résultat de la guerre d'inféodation incessante et sa démocratisation ultérieure) est assez convaincante, mais sa portée atteint seulement les territoires d'influence anglo-saxons (le Saint-Empire romain germanique et notamment l'Angleterre). Elias ne considère pas le processus qui a eu comme résultat la naissance de l'État moderne en France, à savoir : la Fronde comme stratégie créée par la couronne pour désarmer la noblesse guerrière (Anderson, 1978).

domination (voilà le motif de la guerre incessante); l'époque moderne –avec la naissance de l'État absolutiste–, surpasse ses problèmes, mais en le faisant, elle inaugure l'un des grands défis modernes: le déficit de légitimation (Habermas, 1987). Le génie de Shakespeare a fait de son Hamlet une véritable prophétie des problèmes de légitimation dans la domination politique moderne (Claudius est une métaphore du souverain moderne: d'Henri VIII, de Richelieu, de Napoléon, de Philippe IV). De la même manière que dans *Œdipe roi*, la pièce débute à partir de l'expérience de la putréfaction (« Il y a quelque chose de pourri au Royaume du Danemark »), mais cette fois-ci, à la différence de l'époque classique, l'illégitimité de la montée au pouvoir n'empêche plus l'opérativité de la domination politique (étant donné que le critère d'opérativité dans la société moderne est l'efficacité des prestations fonctionnelles et non plus la structuration morale ou religieuse des sphères sociales).

La naissance de l'État absolutiste a pourtant une conséquence directe concernant la douleur : la fin de la guerre de Trente Ans inaugure la première période depuis plusieurs siècles où la guerre n'est plus un état quotidien. Le corps peut finalement s'occuper d'autre chose que de la lutte.

Il en va de même en ce qui concerne les serfs. La chute du féodalisme a eu comme conséquence l'expulsion des serfs de la glèbe du fief (Moore, 2002). Cela étant, le fief devient propriété privée, le serf devient prolétaire, pour la première fois dans l'histoire, la terre commence à avoir un prix, les choses sont produites –non plus pour être consommées, mais pour être vendues– le travail commence à être payé. Nous assistons alors à la naissance du salaire, donc de l'argent ; et puis du capitalisme : ce régime économique qui génère des marchandises grâce au travail humain comme stratégie pour garantir un excédent économique de façon systématique (tout produit destiné à être vendu rend toujours des excédents) (Marx, 1980).

La période allant de l'expulsion des serfs à l'absorption de la main-d'œuvre par l'industrialisation révèle des événements fondamentaux pour la nouvelle conception sociale du corps, ainsi que pour la naissance d'un système de santé moderne et ses rapports à la douleur. Au fur et à mesure que les serfs quittent la campagne et commencent leur installation dans les grandes villes européennes (Londres, Amsterdam, Paris, Milan, Barcelone), nous assistons à deux faits qui auront des conséquences essentielles pour l'histoire occidentale.

Il faut d'abord souligner que l'installation des paysans implique aussi l'installation de leurs habitudes, de leurs mœurs et de leurs activités en ville ; et l'une des premières activités que les anciens serfs ont amenées avec eux a été l'ensemble des jeux populaires et des compétitions

ludiques qu'ils avaient à la campagne (Véliz, 1997). Nous trouvons dans ce mouvement la genèse des Jeux olympiques modernes, car les sports des paysans incorporent un élément que la compétition sportive n'avait point à l'époque des Jeux olympiques classiques : l'idée d'*agon* dans les compétitions corporelles classiques (Elias, 1994a ; Gómez-Lobo, 1997) et de lutte par la reconnaissance dans les tournois du Moyen Âge (Huizinga, 1977) est remplacée par l'idée de « *fair play* » (c'est-à-dire le concept qui a permis l'acceptation sociale des jeux des paysans par les classes aisées dans les villes de l'Europe bourgeoise (Véliz, 1997)).

« L'important, c'est de participer » dit le Baron de Coubertin. Telle est la devise de la compétition sportive à notre époque. Les temps modernes subordonnent de ce fait le désir de victoire à l'esprit de compétition. En ce sens, les Jeux olympiques de notre époque sont inséparables de l'esprit du « faire play ». Les sports modernes sont indissociables des formes modernes de courtoisie, de respect de la légalité basée sur le *fair play* et de camaraderie entre les joueurs: « De même que les autres sports sociaux, le football a une valeur *positive* parce que *l'adversaire* est en même temps un *camarade de jeu* et en aucune manière un ennemi et que le jeu n'est possible, même sous la forme d'une compétition, que dans la mesure où l'on maintient la « morale » du jeu par la discipline, le « fair play » et la bonne humeur. » (Buytendijk, 1952 : 9, ses italiques et ses guillemets).

L'association entre compétition sportive et « fair play » étale une série de techniques pour garantir la nouvelle éthique du sport moderne (gants de boxe, arbitre, règles, législations, etc.) (Véliz, 1997): les jeux sportifs commencent un processus d'adoucissement et de technification qui continue jusqu'à nos jours (Jünger, 1994), à tel point qu'ils sont devenus un outil pédagogique capital dans le processus éducatif (transformation commencée au XVIIIème siècle avec l'intégration des classes moyennes dans l'idéal éducatif des « *gentlemen* » avec la formation des clubs sportifs) (Véliz, 1997). Le sport devient alors la grande soupape de sécurité de l'époque moderne pour canaliser les impulsions et les pulsions d'agressivité (ainsi que l'un des principaux moyens pour développer les formes d'endurance corporelle et pour la stabilisation d'un schéma corporel). Mais ce n'est pas tout : le fait de traiter les pulsions à travers le sport (un sport conçu comme un acte de courtoisie, comme un moyen d'élévation morale et personnelle, comme l'activité caractéristique d'un gentleman), permet au corps, pour la première fois, de se retourner sur soi. *Le corps devient une préoccupation du sujet* : pour la première fois dans l'histoire, le sujet peut faire l'épreuve de l'endurance de sa corporéité sans avoir peur d'être blessé ou endommagé par les menaces physiques extérieures (Schotte, 1969). La modernité amène avec elle la naissance de la conscience du corps subjectif. La fin de l'état de guerre permanente et l'introduction du sport moderne dans la vie quotidienne a comme résultat *la genèse du sentiment de patrimoine de notre propre corporéité* : l'homme

commence, dorénavant, à faire attention à la douleur, car elle devient une menace pour sa nouvelle identité fondée sur la conscience corporelle.

Mais la relation de l'homme moderne à la douleur a aussi des raisons structurelles. La différenciation d'un système social pour traiter la violence avec la chute du féodalisme (la politique comme État absolutiste et puis État de droit), la différenciation d'un système social spécialisé dans le traitement de la productivité (l'économie basée sur le travail salarié et puis sur l'industrie) et la différenciation d'un système pédagogique pour la formation des citoyens; pousse la différenciation des autres systèmes pour prendre en charge des problèmes qui ne font pas partie des opérations politiques, économiques ou pédagogiques (Luhmann/De Georgi, 1998).

« Que se passe-t-il alors avec ceux qui ne sont ni travailleurs, ni politiques ni citoyens? » c'est la question que se pose Michel Foucault (1981) pour expliquer l'un des événements sociaux fondateurs de l'époque moderne à savoir, le grand renfermement. Foucault découvre que toutes les grandes villes bourgeoises d'Europe dans la période 1650-1800 ont retiré de l'espace public ceux qui n'ont pas réussi à être absorbés soit par la logique du système économique moderne, soit par le système éducatif moderne.

Étant donné que ceux qui étaient isolés ne pouvaient être désignés que comme « non-travailleurs » ou « non-étudiants » ; il a fallu trouver une méthode spécialisée pour déterminer qui peut être considéré comme handicapé ou pas. Nous réalisons ainsi le problème qu'engendre le processus de différenciation du système de santé dans la société moderne : la nécessité d'une codification spécialisée pour l'établissement de la distinction « sain/malade » (Luhmann/De Georgi, 1998).

L'établissement d'une distinction de telle importance comme celle de « sain/malade » a forcément besoin de processus de délibération entre experts : « on peut affirmer que c'est seulement sous le régime de la différenciation fonctionnelle qu'il y a une consolidation de ce type de systèmes auto-poïétiques dont on a fait mention en tant que système social d'organisation. Dès maintenant il y a plusieurs choses à décider » (Luhmann/De Georgi, 1998: 370, ma traduction). La nécessité d'offrir un traitement spécialisé aux problèmes de santé engendre, en même temps, la dimension des organisations : il s'agit maintenant de systèmes consacrés à la tâche de fournir des *décisions* (comme la décision de dire si quelqu'un est malade ou pas, fou ou pas, handicapé ou pas). Il reviendra, dorénavant, aux spécialistes au sein de l'hôpital de dire si un sujet doit être soigné, enfermé ou libéré.

Il est toutefois à souligner que la différenciation intensifie aussi la coordination entre les différents systèmes, car les fonctions de chaque système ont besoin d'éléments externes pour être accomplies. Dans le cas du système de santé, il faut forcément avoir des ressources économiques (coordination avec l'économie) et des preuves scientifiques pour les interventions médicales (coordination avec la science); c'est-à-dire que la logique opérative de la société moderne encourage la formation de couplages structurels (*Strukturelle Kopplung*) (Luhmann, 2007). C'est pour cela que la différenciation et la stabilisation du système de santé moderne sont inséparables des couplages structurels qu'elles ont réussi à établir avec l'économie (promotion de la santé dans les entreprises), avec la politique (Déclaration d'Ottawa, promotion des campagnes de santé publique, politiques publiques de santé) et avec l'éducation (critères de santé comme contenu de l'enseignement).

Il semble d'abord que ce nouveau panorama bouleverse le concept de maladie que nous avons depuis des siècles. La naissance de la conscience subjective du corps et la base scientifique des thérapies font que la maladie n'est plus exclusivement comprise comme un élément exogène. Étant donné que le système de santé ne peut pas supporter le coût de tous les petits maux, mais seulement des maux certifiés par les experts organisationnels de la santé (Luhmann/De Georgi, 1998), il y a beaucoup de douleurs qui sont exclues de toute considération médicale: la spécialisation de la santé et la subjectivisation du corps ont comme conséquence que la raison principale de la maladie à notre époque se trouve dans *la responsabilité personnelle dans le comportement subjectif*.

La façon dont la thérapie aborde le sujet change aussi radicalement avec le nouveau concept de maladie dans la société moderne. Si dans la société pré-moderne l'inquiétude principale des soignants était l'exposition du sujet aux éléments « bizarres », c'est pourquoi la stratégie thérapeutique primordiale était de faire remonter la situation individuelle à l'état qui lui revient (l'une des premières mesures de santé à prendre était d'envoyer le malade chez lui⁹⁵), dans la société moderne le processus de diagnostic s'entame à partir d'une révision du comportement, des choix personnels et des habitudes du patient.

Le sujet sait maintenant que c'est partiellement à lui de prendre soin de lui. Mais la naissance de la responsabilité subjective sur la santé personnelle n'est pas la seule raison de l'abaissement du seuil de la douleur à notre époque. La diminution de l'énergie corporelle consacrée à la guerre

⁹⁵ La stratégie thérapeutique pré-moderne pour faire face à la folie est assez éloquente sur ce point: «C'était le jour même où est né le jeune Hamlet, celui qui est fou, et qui a été envoyé en Angleterre/ Oui-dà, et pourquoi a-t-il été envoyé en Angleterre ?/ Eh bien ! Parce qu'il était fou, il retrouvera sa raison là-bas ; ou, s'il ne la retrouve pas, il n'y aura pas grand mal. / Pourquoi ?/ Ca ne se verra pas : là-bas tous les hommes sont aussi fous que lui.». Nous apercevons que la manière de soigner la folie de Hamlet est de lui faire changer d'endroit –notamment de l'installer dans un endroit « non bizarre »- (ce qui a également été bien souligné par Foucault (1981) lorsqu'il affirmait que la manière pré-moderne de traiter la folie était de faire rentrer le fou chez lui (sa ville, la maison familiale)).

comme conséquence de la naissance de l'État moderne a son corrélat dans le domaine de l'économie. La structure du marché du travail moderne peut être décrite à partir d'une incessante « de-corporisation » du travail : la différenciation du système productif moderne manifeste une claire tendance à l'intellectualisation du travail (la mort de la culture ouvrière et la disparition des métiers comme stratégie productive dans l'économie moderne constituent des exemples frappants de ce processus (Polanyi, 2003)). De surcroît, le soin du corps et la protection de l'individu contre la douleur surpassent la sphère publique (politique et économie) pour s'installer aussi dans le domaine de la vie privée.

Le couplage structurel du système de la santé avec la science n'a pas eu comme seul résultat la découverte de l'anesthésie clinique et son universalisation dans tout le réseau médical, mais également l'introduction de l'anesthésie locale et des palliatifs spécialisés dans le foyer et la vie quotidienne : la vie moderne se distingue pour être la période humaine où l'automédication est la plus utilisée. Grâce à l'énorme éventail et à la démocratisation des analgésiques en tous genres, la lutte contre la douleur dans la société moderne est devenue aussi difficile que la lutte contre les problèmes qui découlent de l'automédication.

Le parcours socio-évolutif de l'abaissement du seuil de la douleur s'exprime aussi dans le domaine des relations intersubjectives. La clé explicative demeure encore dans les opérations du système politique moderne. Le passage de l'État absolutiste à l'État de droit moderne suppose que la politique accepte une *juridicisation dans l'utilisation de la violence physique* (Luhmann, 2007) : le couplage structurel entre droit et politique est caractéristique du cheminement évolutif de la société moderne. Mais pour rendre efficace le contrôle juridique de la violence, il faut, en même temps, que le système politique démarre un processus *d'absorption sociale de la violence* (Luhmann, 2007). En ce sens, nous pouvons apercevoir le mouvement de ces dernières cinquante années au cours duquel la politique commence à extraire toutes les lueurs de violence de n'importe quel domaine de la vie sociale : depuis la politique, en passant par le travail et le sport jusqu'à la famille, nous assistons à notre époque à l'extirpation de la violence physique dans la vie sociale (Foucault, 2004). La suppression de la torture, les sanctions juridiques dans les cas de violence sportive et l'interdiction des châtiments corporels à l'école, dans la famille et dans le couple ne sont rien d'autre que des expressions de ce mouvement socio-évolutif.

Le processus d'absorption sociale de la violence par le système politique moderne a comme conséquence le déclin des espaces pour la réalisation ainsi que pour la mise en scène d'exploits

sociaux⁹⁶. Avec la fin de la guerre et avec la juridicisation de la politique, le seul domaine socialement légitimé pour la réalisation d'exploits humains et pour atteindre sciemment la limite de la corporéité est le sport de haut niveau. Le sport entame donc, dans la société moderne, un processus de spécialisation et de technification qui adopte la forme de *performance* : « Dans le sport, par contre, la performance est le facteur central grâce auquel la valeur de la personnalité peut être mesurée et éprouvée dans les compétitions. Alors que tout travail professionnel risque de devenir une « habitude » (...) le sport est une forme de libre performance qui est à la portée de tout homme « normal ». » (Buytendijk, 1952 : 35, ses guillemets). Cela explique la tendance si moderne d'introduire des montres, des chronomètres, des limites et tout l'éventail de mécanismes de mesure et de techniques d'évaluation de la performance dans le sport (y compris le sport amateur (Jünger, 1994)). Ce mouvement dans le sport moderne incite à une amplification du domaine du sport : d'être limité à la pure corporéité, l'introduction de l'idée de performance dans le sport moderne dérive dans l'incorporation d'éléments symboliques dans la pratique sportive. La constitution du schéma corporel et notamment l'acquisition et la mise en scène des références symboliques dans le domaine de la corporéité (éléments de genre, de milieu social, générationnels, etc.) commencent à faire partie de la fonction du sport dans la société moderne : « Jouer au football est donc, quant à la forme du jeu, une démonstration de virilité telle que nous la comprenons sur la base de nos traditions (...) Dans le jeu de football apparaît, sous la forme ludique, le schéma fondamental des tendances masculines et des valeurs du monde masculin. » (Buytendijk, 1952 : 32).

La question qu'il faut poser maintenant est la suivante : dans le contexte d'une société différenciée, dans le cadre d'un système politique légalisé, d'un système productif intellectualisé, d'un système pédagogique entrelacé avec le ludique et d'une corporéité médicalisée ainsi que protégée institutionnellement; quelle est la condition sociale dans laquelle la douleur se déroule ?

La douleur devient, dans la société moderne, « une situation désagréable qu'il faut fuir » comme l'a dit Buytendijk (1965) : l'utopie moderne de l'éradication de la douleur a eu comme résultat la stabilisation d'une sensibilité algophobique à notre époque (ce qui a comme conséquence l'intensification de l'attente sociale de la suppression de la douleur via l'augmentation d'outils spécialisés) (Buytendijk, 1965). L'algophobie irradie un sentiment d'anti-endurance dans la corporéité moderne, à tel point qu'on assiste dans notre époque à une véritable esthétisation de l'épreuve corporelle. L'expérience d'une endurance précaire stabilise des processus de constitution corporelle qui côtoie dangereusement l'anhédonie, l'asepsie et la frivolité. L'ancienne quête de sens

⁹⁶ Hannah Arendt (2001) considère ce trait du monde moderne comme étant le symbole de la crise de la politique, car la différenciation sociale en tant que critère organisateur de la société moderne estompé l'existence d'un espace public commun, de même que la juridicisation de la politique rend de plus en plus difficile la mise en scène de l'action politique.

de la douleur dans l'histoire de l'homme *est remplacée dans notre société par une naturalisation médicale de la douleur*, à tel point que l'algophobie caractéristique de notre époque aboutit à *une véritable fusion entre douleur et maladie*. Le seuil de la douleur a atteint un niveau si bas à notre époque que la moindre douleur nous fait penser à une éventuelle maladie qui s'installe dans notre organisme : l'évolution des mécanismes sociaux pour faire face à la douleur se termine dans la société contemporaine avec la réduction de l'expérience de la douleur à un symptôme de maladie. Cette donnée explique la tendance à concevoir la douleur à notre époque à partir des présupposés et des méthodes du positivisme : la réflexion sur la douleur dure le court instant qui existe entre son déclenchement et l'effet des analgésiques. Dans l'enchevêtrement contemporain entre douleur, science, analgésiques et maladie, l'homme moderne ne parvient jamais à se poser la question du sens de la douleur.

Pour conclure ce chapitre, nous proposons un schéma de l'évolution sociale de la douleur :

Type de société	Structure sociale de contrôle de la violence	Mécanismes de traitement des impulsions	Degré de contrôle des impulsions	Outils sociaux pour faire face à la douleur	Sens social attribué à la douleur	Seuil de la douleur
Segmentaire	---	Compétition sportive (Agôn)	Extrêmement bas	Fusion douleur-cause (objectivation de la blessure)	Prérequis pour la survie et transcendance (exploit/vertu)	Extrêmement haut (corporéité non subjective)
Centre/Périphérie	Armée impériale	Mise en scène de la violence (Colisée)	Très Bas	Mécanisation du corps (indifférence)	Mécanisme de renforcement corporel	Très haut (Stoïcisme)
Stratifiée	Contrat de vassalité	Chasse/Cour	Bas	Tolérance héroïque/ Abandon	Moyen de rédemption	Haut (résignation)
Moderne (Différenciée)	État de droit/Pédagogie moderne	Juridicisation violence institutionnelle/ Symbolisation sublimatoire (Art, Sport, Jeu, Diversification «Moi»).	Très haut	Analgésiques /Médecine moderne/ Soins institutionnel du corps	Signe de maladie	Très bas ⁹⁷ (algophobie)

⁹⁷ Je profite de cette occasion pour insister sur l'importance de développer des outils philosophiques et théoriques pour mener à bien une approche plus décisive quant à la question du sadisme. L'utilité (voire la génialité) des démarches pratico-thérapeutiques ne parvient pas à cerner proprement le sens général de la position sadique et ses rapports à la façon dont le sujet ressent la douleur à notre époque. Outre la nécessité de tirer au clair la raison d'être du sadisme, il faut montrer dans quel sens la position sadique acquiert sa spécificité dans le contexte de l'expérience sociale de la douleur. Un rapport différent à la douleur (celui de Moyen Âge, par exemple), établit des limites à franchir très différentes pour le sadique que celles que le seuil actuel fournit socialement. En revanche, un certain rapport à la douleur dans l'acte sexuel autrefois pourrait être considéré comme sadique à nos yeux. Le trouble sadique montre néanmoins des traits stables et bien particuliers. La phrase de Sartre (2010 : 440) peut peut-être servir comme fil conducteur d'une future investigation : « C'est pourquoi le sadisme veut présentifier la chair autrement à la conscience d'Autrui; il veut la présentifier en traitant Autrui comme un instrument; il la présentifie par la douleur ».

II. En deçà de la douleur : douleur et anthropologie

« Que el vencer es lo triste, porque es morir »

Miguel de Unamuno

À ce niveau de notre recherche, nous avons un aperçu assez complet du phénomène de la douleur pour poser la question suivante : quel est le rapport de l'homme à la douleur ? Cette question ne suggère nullement que l'épreuve de la douleur dépend d'une certaine disposition subjective ou d'une posture physique quelconque. Nous avons déjà souligné que la douleur ne fait pas partie de la sphère de la volonté. Il est à remarquer toutefois que notre recherche a dévoilé le fait que le phénomène de la douleur montre un certain degré d'adaptation : malgré son excès et son imprévisibilité, il existe une brèche pour gérer la douleur. Bien qu'il s'agisse d'une petite brèche, nous trouvons ici une voie pour examiner dans quelle mesure l'homme peut établir une certaine disposition transversale envers la douleur.

« La douleur est *l'expérience toujours continuée de ne pouvoir continuer ainsi* », écrit Jérôme Pôrée en essayant de caractériser la douleur à l'aide d'une formule très séduisante. Formule séduisante, certes, mais partiellement juste, car *l'homme a pu continuer ainsi tout au long de l'histoire*. Les exploits de guerre et sportifs, les récits de survie, l'exploration et la conquête de territoires lointains en conditions extrêmes (ainsi que le fait de supporter telle conquête), l'édification d'œuvres monumentales dans des contextes sociohistoriques particulièrement contraignants, confirment que l'homme a la capacité de continuer en ressentant de la douleur. Plus encore : l'homme continue *en dépit la douleur*. L'homme s'obstine ainsi à faire des choses que lui font mal. Mais s'il en est ainsi, qu'est-ce que cette donnée peut nous apprendre ?

Ces remarques pourront être prolongées à partir d'une révision des thèses de l'approche la plus décisive jamais amorcée de la douleur. Nous pensons, évidemment, au livre de Buytendijk *De la douleur*. Nous sommes déjà revenus plusieurs fois tout au long de notre travail sur la thèse centrale de cette œuvre. Buytendijk (1965) trouve le sens de la douleur dans la menace non destructive que la douleur représente pour l'ego. La révision des conditions de possibilité de cette thèse et ses implications philosophiques signalera néanmoins un chemin pour dévoiler s'il existe une disposition anthropologique intégrale pour envisager la douleur.

Malgré la tendance à attribuer une certaine primauté à la passivité dans le déclenchement du vécu douloureux, Buytendijk (1965) suggère, à l'aide d'une analyse physiologique du corps, que le phénomène de la douleur humaine a comme condition de possibilité une certaine capacité, disposition ou réaction organique. La douleur ne peut point être conçue de ce fait comme une simple forme de réceptivité ou de passivité « muette » : « la douleur n'est nullement une perception sensorielle », soutiendra Buytendijk (1965 : 76, ma traduction).

Même s'il est vrai que la douleur implique toujours une certaine entrave ou une certaine contrainte (voire une certaine incapacité : le médecin hollandais parlera ici « d'effort inefficace »), Buytendijk (1965) souligne le fait que le vécu douloureux dévoile également une résistance, résistance qui peut adopter, à la limite, la forme de sérénité. En ce sens, Buytendijk pense que toutes les deux s'articulent comme l'indice de l'existence factuelle d'une réponse positive de l'homme à la douleur.

Contre la tradition naturaliste et ses présupposées positivistes, Buytendijk montre que la douleur opère à partir d'un élan qui va « depuis l'intérieur vers l'extérieur ». La condition de possibilité de la douleur ne se trouve pas tellement dans la capacité d'être blessé ou affecté, mais plutôt dans l'étonnante capacité de l'organisme de résister à ce qui lui fait mal (Buytendijk, 1965).

Buytendijk dévoile ainsi la condition profondément ambivalente de la douleur. D'un point de vue anthropologique, le phénomène de la douleur devient donc possible grâce à la capacité d'être affecté, bien entendu ; mais notamment comme conséquence *de l'aptitude anthropologique de régir et de résister à ce qui fait mal.*

Il faut néanmoins savoir que l'ambivalence de la douleur ne se termine nullement dans la pré-condition phénoménologique fournie par la structure anthropologique de la résistance. En ce sens, si nous poussons jusqu'au bout la thèse de Buytendijk, il faudrait accepter que, d'un point de vue phénoménologique, la capacité d'érosion, quoique non destructive de la menace douloureuse, *se révèle être plus affectante qu'une menace qui apparaît quant à elle comme destructive.*

L'incessante micro-érosion attachée à la douleur arborerait de ce fait une puissance corrosive qui surpasse la portée qu'une menace destructive pourrait impliquer pour l'ego. Drôle de menace : la douleur, à l'aide de ses subtiles, mais virulentes lancées, réussit à saper l'ego d'une manière plus manifeste que la possibilité de destruction même.

Mais pour comprendre vraiment la portée des implications de la thèse de Buytendijk, il faut bien connaître le contraste entre la réaction humaine face à une menace non destructive et face à

une menace destructive. Nous nous sommes déjà beaucoup étendus sur les formes de réaction face à la douleur dans les chapitres IV et V de ce travail. Dans ce sens, la description des volets capitaux de la réaction humaine face à une menace destructive se révèle être ici la question décisive.

Karl Jaspers (1986) propose une caractérisation des menaces destructives assez convaincante. Ainsi, au moment de faire l'état des menaces destructives, Jaspers pense que le concept de *situation-limite* apparaît comme la clé de voûte pour déterminer la consistance différentielle des menaces destructives. Même si la situation est inhérente à la vie humaine, au point qu'on ne peut même pas penser à une vie sans situation, Jaspers montre que la situation limite se distingue spécifiquement en tant que : « Des données de ma condition telles que celle-ci : je me trouve toujours dans une situation déterminée, je ne peux pas vivre sans combattre et souffrir, j'assume inévitablement des culpabilités, je vais nécessairement mourir, -je les nomme situations limites. » (Jaspers, 1986 : 423).

Ainsi, si face aux situations non limites, l'homme a toujours une marge de manœuvre empirique ou pragmatique soit pour leur résister, soit pour les apaiser, soit pour les contourner (nous l'avons vu dans le cas de la douleur), les situations-limites se cantonnent donc, selon Jaspers, au fait qu'elles impliquent le pari sur la vie même en tant que telle : « Par contraste avec ce qu'on peut réaliser dans une situation finie, et qui reste particulier, lisible, un cas s'inscrivant dans une généralité, l'actualisation dans la situation-limite concerne la totalité de l'existence » (Jaspers, 1986 : 425).

En ce sens, Jaspers ouvre la porte à un débat de haut vol sur une question au cœur de l'anthropologie philosophique, à savoir : jusqu'à quel point la structure empirique-matérielle de l'être humain, notamment en tant qu'existence factuelle sous la forme d'organisme, constitue une condition de possibilité ou un constituant de la vie humaine : « (les) situations-limites ouvrent (...) une perspective sur la *condition empirique* : celle-ci se trouve mise en question dans sa totalité » (Jaspers, 1986 : 427). Là se trouve, en effet, la réaction bipolaire de l'homme au moment de faire face à la situation-limite : soit résignation, soit lutte à mort. Leurs possibilités respectives ne font rien d'autre que confirmer la condition de situation-limite : la résignation n'est qu'une manière stoïque d'attendre l'inévitable. Ainsi, dans la résignation, l'homme ne fait qu'anticiper l'inévitable : sa condition d'inévitable se réabsorbe de ce fait elle-même. La résignation, comme la mort, est néant et silence (peu importe si elle est déguisée d'attente). C'est pourquoi la lutte à mort comme réponse de l'homme à la situation limite paraît être plus explicative dans le but de clarifier le rapport humain à la douleur.

Jaspers (1986) trouve dans le rapport d'inimitié (exprimé dans le combat), la manifestation par excellence de la lutte à mort comme réaction face à la situation-limite. Outre la nécessité de la présence d'autrui pour le jaillissement du combat, Jaspers (1986 : 445) souligne le fait que le combat et l'inimitié se donnent toujours comme des situation-limites, car : « je contribue à les susciter ; c'est mon activité qui les produit ». Dans ce sens, le déclencheur du combat en tant que situation limite vise à son tour une situation limite : la lutte pour la vie par le biais de la protection de l'espace vital (Jaspers, 1986). La figure de l'ennemi constitue pourtant une menace pour la condition de possibilité de ma vie en tant que telle. Il s'ensuit que la seule façon d'envisager la figure de l'ennemi c'est à travers le combat.

Il est à noter, en effet, que la réaction de l'homme face à la menace destructive symbolisée par la figure de l'ennemi se détourne complètement de la manière par laquelle l'homme envisage la menace de la douleur. Si la réaction à la douleur est plutôt *graduelle, floue et épisodique*, la réaction face à l'ennemi adopte pourtant la forme d'une réponse *plénière, directe et catégorique*. Au sein du combat il n'y a pas de place pour l'hésitation ni pour l'attente du sommet esthésiologique où la douleur empiète sur nous avec sa coloration affective caractéristique. Ainsi, le combat n'est rien d'autre qu'événement. Il faut s'entendre : dans le combat, l'immédiateté de l'instant opère à la fois comme contrainte et comme motivation. La réflexion est vécue au sein du combat comme l'ouverture d'un point faible dans notre position, car le fait de se rendre compte dans l'acte de se battre implique une déconnexion avec l'événement de la lutte en tant que telle. Cette condition dévoile ainsi quelques traits phénoménologiques différentiels de la réaction de l'homme par rapport à la situation-limite.

Si dans le cas de la douleur l'espérance de la guérison et la nostalgie du sentiment-vital donnent à l'expérience de la douleur une certaine ambivalence (et une réaction plutôt progressive par la suite), en ce qui concerne la réponse de l'homme à la situation-limite, il s'agit d'une réponse *totale* : lorsque la condition de possibilité de la vie même est en jeu, l'homme paraît se détourner de toute trace de vulnérabilité. Tout l'ébranlement que l'élancement de la douleur réussit à provoquer a l'air de s'évanouir au moment où l'homme fait face à une menace destructive. Mais s'il en est ainsi, le statut ontologique de la vulnérabilité signale la nécessité d'une révision radicale. L'ébranlement de la douleur, l'absorption par la souffrance ont-ils trait à une cohue de fragilité épisodique et éparpillée, à un agrégat d'impuissances informe qui surgit au moment où le défi est donné à l'homme en tant qu'incontournable ? La vulnérabilité humaine est-elle une intensification de la passivité, est-elle la condition de possibilité de la résolution dans le feu l'instant ? C'est difficile

à dire. Nous aurons néanmoins à concéder une réversibilité inhérente à la vulnérabilité, qui lui donne sa consistance, ses nuances, sa tessiture, ses formes de donation.

Les remarques précédentes nous ont permis de dévoiler une réversibilité constitutive au cœur de la vulnérabilité humaine. Réversibilité, certes, très radicale. Peut-être trop radicale : comme le héron qui trouve sa proie dans le même marais qu'il utilise pour échapper à son prédateur, l'homme offre une réponse limitée aux menaces non destructives et, en même temps, une réponse plutôt exubérante concernant la situation-limite. Plus encore : au moment de « tout ou rien », l'homme offre une réponse *sans mesure*. C'est pourquoi la caractérisation phénoménologique des traits fondamentaux de la réponse humaine à la menace destructive est extrêmement difficile : toute réponse sans mesure, toute réaction absolue, estompe ses nuances différentielles dans l'indétermination de la totalité. Tout n'a pas néanmoins été vain : la lancée de la douleur a l'air de ne faire plus mal au moment où l'homme brandit lui-même sa lance.

D'où surgit donc cette véritable dialectique au sein de la vulnérabilité humaine ? Jaspers n'a pas à proprement parler offert de réponse à cette question, car il soutient, à notre avis, une vision tragique de la notion de situation-limite. Ce n'est donc pas par hasard qu'il établit que dans la situation-limite « nous n'y pouvons rien changer » (Jaspers, 1986 : 423). Même s'il est vrai que la situation-limite se détermine par rapport à la prégnance qu'elle implique toujours pour le sujet, la disposition de l'homme concernant la situation-limite dévoile quant à elle une démarche bien plus active que tragique. Ce volet tragique de l'analyse de Jaspers de la situation-limite peut néanmoins se contourner en cantonnant l'approche du concept de situation-limite à sa condition de possibilité : le rapport essentiel de l'homme à la situation-limite peut être éclairci à l'aide d'une détermination de la signification anthropologique de la notion de *situation*.

Ortega y Gasset (1964c) trouve dans l'idée de situation la donnée radicale de la condition humaine : toute vie humaine est une vie en situation. Plus encore : la situation octroie à l'homme son trait anthropologique différentiel, vu que l'homme, contrairement à l'animal, doit *sans cesse rendre possible sa propre existence* : « Il faut s'entendre : la pierre reçoit son existence déjà faite, elle ne doit pas lutter pour être ce qu'elle est : une pierre dans le paysage. Mais pour l'homme, le fait d'exister implique de combattre sans cesse avec les tracés de la circonstance » (Ortega y Gasset, 1964c : 337, ma traduction).

En ce sens, Ortega suggère que la clé de la différence anthropologique s'offre au regard philosophique lorsqu'on aperçoit que l'homme doit faire face à la situation comme condition de possibilité de son existence. Le fait que l'homme continue à exister malgré la difficulté inhérente à

la situation (et malgré l'évolution des situations humaines), amène Ortega à revenir sur la consistance spécifique de l'idée de situation. Ortega montre que le monde et l'histoire fournissent à l'homme un éventail indéterminé de situations. Cela étant, Ortega amorce une analyse pour clarifier le rapport de l'homme à la situation.

Il semble d'abord que l'existence de l'homme a comme condition le fait d'être capable de s'installer au monde. Mais, comme nous l'avons déjà souligné, la consistance du monde ne coïncide pas exactement avec la consistance du sujet. Ortega propose ainsi trois possibilités théoriques pour comprendre le rapport de l'homme au monde. Une première possibilité serait donc que le monde s'offre à l'homme comme pure entrave. Ortega souligne que cette possibilité dénie le fait que l'homme, en fait, existe : un monde de pures impossibilités rendrait la vie humaine impossible. Il va de soi que la possibilité contraire se révèle aussi être inconcevable : le monde comme un agrégat de facilités. Mais s'il en était ainsi, il n'y aurait aucun contraste entre l'homme et le monde, au point qu'on ne saurait pas dire quelle est la différence entre homme et monde.

Il est à remarquer, toutefois, qu'Ortega suggère une troisième possibilité pour expliquer le particulier rapport de l'homme au monde, à savoir : le monde s'offre à l'homme comme un *ensemble de facilités et de difficultés*. « Notre existence consiste dans le fait d'être entourés autant de facilités que de difficultés », écrira Ortega pour dévoiler la donnée radicale concernant le rapport de l'homme au monde. Là se situe, en effet, la clé de la condition humaine à l'avis d'Ortega : « l'homme doit gagner sa vie, non pas seulement d'un point de vue économique, mais aussi métaphysiquement (...), car l'être de l'homme et l'être de la nature ne coïncident pas pleinement. Apparemment, l'être humain a la condition étrange d'être en accord partiel avec la nature (...), il est à la fois naturel et extranaturel, une sorte de centaure ontologique » (Ortega y Gasset, 1964c : 337-338, ma traduction).

Les remarques précédentes permettent de dévoiler l'intérêt philosophique de la figure du « centaure ontologique ». Ainsi, Ortega montre quel élément compte authentiquement pour l'homme : « Ce que l'homme a de naturel est réalisé par lui-même : ce n'est pas un problème. Mais, en effet, il ne le sent pas comme son être authentique. En revanche, sa partie extranaturelle n'est pourtant pas, bien entendu, aboutie, mais elle consiste, d'ailleurs, dans une simple prétention d'être, dans un projet de vie. C'est cela qu'on sent comme notre véritable être (...) Voici l'énorme et unique condition de l'être humain (...) un étant qui consiste dans le fait de ne pas encore être. » (Ortega y Gasset, 1964c : 338, ma traduction).

Cette condition différentielle de l'être humain est pourtant la clé de voûte pour comprendre le rapport de l'homme au monde (et par la suite à la situation). Ortega souligne le fait que la prétention d'être caractéristique de l'homme a comme conséquence le surgissement de la nécessité humaine de *modifier la situation actuelle*. Vu que la situation peut toujours s'offrir à l'homme comme une entrave potentielle, l'homme peut transformer ou adapter la situation dans le but de la rendre favorable à l'aboutissement de son désir. Ortega dévoile de ce fait que l'origine de la technique se trouve dans la partie extranaturelle de ce centaure ontologique qu'est l'être humain. La situation ne détermine pourtant pas seulement la situation actuelle de l'homme, mais aussi sa situation future, car, à l'aide de la technique, l'homme cherche une façon de rendre réelle sa partie plus authentique, à savoir : ce qu'il n'est pas encore. La technique est-elle nécessité empirique, est-elle l'acmé de la prétention humaine de parvenir à être ? Quoi qu'il en soit, il faut lui accorder une connexion privilégiée avec la sphère du désir.

Contrairement à une notion d'être délimitée à partir de la notion de *factum naturel*, la consistance différentielle de l'être humain tient plutôt au fait qu'il adopte une position *négative* face au monde. « Négativité » ne signifie pas ici un « déni » ou un « oubli » de la réalité, mais la disposition à travers laquelle l'homme peut *transformer* la réalité. La matérialisation du désir subjectif suppose ainsi *la négation du pour-soi de la chose naturelle*. Cette transformation implique que le désir doit adopter la forme *d'action*. L'action se révèle ainsi être la façon dont l'homme introduit la négativité dans le monde. C'est pourquoi Hegel concevait l'histoire humaine comme l'histoire de la négativité : l'histoire humaine apparaît comme l'ensemble des désirs de surpassement de la positivité naturelle. Là se situe, en effet, la raison d'être des institutions, de la technique, de l'art : « L'Absolu est négatif », conclura Hegel (Kojève, 1971).

Il semble d'abord que la négativité du désir se donne comme auto-constitutive : nier le monde c'est donc le construire. Il est à remarquer néanmoins que ce désir *n'est pas en-soi, mais plutôt pour-soi* : la négativité (désir de transformation) amène pourtant au néant (désir de matérialiser le désir) (Kojève, 1971). Cette rencontre avec le néant du désir déclenche un nouveau processus de négation de la nouvelle positivité à modifier (peu importe si elle apparaît sous la forme de néant) (Kojève, 1971).

Hegel dévoile ainsi que la clé du problème du désir se trouve dans la notion d'opposition : tant qu'il y a de l'opposition, il y aura du désir. Cela signifie que l'homme désire *malgré tout* : malgré l'impossibilité et la frustration, malgré l'interdiction et malgré l'inexistence, malgré la douleur. Dans ce sens, la structure du désir humain nous fait penser au génie de Dante, lorsqu'il chantait :

« Par moi on va dans la cité dolente
par moi on va dans l'éternelle douleur »

La structure du désir humain et son statut anthropologique invitent à reposer le problème du pourquoi de la douleur. Ainsi, la question de savoir pourquoi l'homme continue à désirer et à agir malgré l'épreuve de la douleur se révèle être plus performante d'un point de vue théorique que la question des motifs de l'existence de la douleur elle-même. Les enjeux du désir (et le rapport humain à la douleur qui en découle) constituent, de ce fait, une brèche analytique pour établir les bases d'une nouvelle description anthropologique de l'homme.

Il semble pourtant que la structure du désir dévoile que les caractérisations anthropologiques typiques des démarches naturalistes (l'homme décrit comme « substance néoténique » (Gehlen) ou comme « essence déficitaire » (Blumenberg)), ne rendent pas compte de la puissance du désir humain de transcender la situation empirique. D'autre part, les anthropologies volontaristes ne font que dissoudre la nécessité factuelle de la situation pour le déclenchement du désir, soit dans la compensation fournie par l'espérance messianique de l'idéologie (Bloch, Sartre), soit dans un sentiment de fierté immanent qui côtoie le dédain et le ressentiment (Nietzsche). De la même manière que la catégorie d'*historicité* (Ortega y Gasset, 1964d) montre la capacité de surpasser les limites analytiques que la catégorie de *nature* signale à l'heure d'approcher anthropologiquement la condition humaine, la catégorie de désir pourrait occuper la place descriptive qui correspondait traditionnellement à l'idée de volonté. En ce sens, la question de la tension entre affectivité immanente et puissance transcendante au sein de l'être humain pourrait être tirée au clair d'une façon plus décisive. Est-ce que le rapport humain à la douleur cache une anthropologie de l'indétermination ? Mais s'il en était ainsi, par rapport à quoi l'homme cherche-t-il à s'indéterminer ? La réponse à cette question ne peut nullement être : « par rapport à la douleur ».

Vu que l'homme est disposé à tolérer la douleur pour surpasser sa situation empirique contingente, la douleur ne joue point ici le rôle de détermination anthropologique. Il n'est pas question ici non plus de s'indéterminer par rapport à la détermination factuelle empirique. Nous avons déjà souligné comment les déterminations dans le cas de l'homme opèrent plutôt comme condition de possibilité de ses ressources d'indétermination (prétention, désir, action). En ce sens, l'indétermination de l'indéterminé ne suffit point comme réponse (vu que l'homme cherche toujours à matérialiser son désir d'une manière spécifique). C'est pourquoi le désir

d'indétermination qu'indique la douleur opère toujours par rapport à une détermination indéterminée. L'héroïsme et la survie, l'exploit et la subsistance, l'attaque et la résistance ne sont rien d'autre que des expressions d'une recherche qui est faite malgré la douleur. Plus encore : ces phénomènes signalent une recherche faite *malgré tout*. L'indétermination de l'homme, est-elle désirée à cause de lui-même ou à cause du monde ? Cette question reste, malgré tout, indéterminée, car toute description anthropologique basée sur l'idée d'indétermination risque de déterminer l'homme. Peut-être qu'une clé pour amorcer une anthropologie de l'indétermination se trouve dans le chant de Goethe : « J'ai été un homme, c'est-à-dire un lutteur ».

III. Au-dedans de la douleur : douleur et métaphysique

« Je sens une grande difficulté d'être »

Fontanelle

La tâche de distinguer les outils conceptuels pour une analyse phénoménologique de la douleur nous a amené à la découverte du sens essentiel de la douleur en tant qu'expérience, à savoir : la douleur est l'expérience pendant laquelle nous faisons l'épreuve de la limite de notre corps. Le dévoilement du sens fondamental de la douleur ne sert néanmoins pas exclusivement à réorienter une refondation de la recherche scientifique, mais à ouvrir aussi des questions d'ordre métaphysique.

En effet, la richesse de la méthode phénoménologique nous a permis de cerner rigoureusement le phénomène de la douleur à partir d'une description de ses traits fondamentaux, mais, ce faisant, nous avons découvert à la fois la richesse de la douleur en tant que réalité phénoménale. Curieuse description : la méthode phénoménologique dévoile l'exubérance phénoménale de la douleur sans réaliser qu'elle indique la nécessité d'un dépassement des descriptions phénoménologiques classiques de la douleur. C'est pourquoi le membre fantôme, la douleur irradiée, l'asymbolie douloureuse, la douleur volumétrique ou l'allodynie ne peuvent nullement être abordés à l'aune des outils typiques des descriptions phénoménologiques classiques (localisation corporelle, sensation de malaise, excès esthésiologique, etc.). Cet ensemble de manifestations douloureuses indique que la question de savoir quelle limite est atteinte dans l'épreuve de la douleur doit être tirée au clair.

Outre la profusion phénoménale de la douleur, la description phénoménologique du vécu douloureux a également dévoilé une dimension inattendue concernant la question de la nature de la limite éprouvée dans l'expérience douloureuse : la douleur de l'héroïsme, la douleur du sacrifice et de l'auto-flagellation, la douleur des exploits sociaux signalent une dimension positive, silencieuse, mais vivante, de la douleur.

Quoi qu'il en soit, la découverte de l'épreuve de la limite comme sens fondamental de la douleur nous amène au problème de la limite en tant que telle. Il s'agit cette fois-ci d'un problème qui est au-delà de la description phénoménologique. Nous pourrions parfaitement, à l'instar de Jaspers (1986), essayer une description phénoménologique de la limite. Mais la description essentielle de la limite n'offre point une réponse à la question de la limite, puisque le problème est

maintenant plutôt de savoir *quelle est la limite absolue dans l'épreuve corporelle de la limite*. Et toute question par l'absolu est forcément une question d'ordre métaphysique : la description phénoménologique ne peut nullement fournir une solution à la *question de la hiérarchie fondamentale parmi les différentes variantes de la limite*.

Le problème du sacrifice apparaît de ce fait comme un fil conducteur possible pour offrir une réponse à la question de la limite que la phénoménologie de la douleur dévoile. Le terme « sacrifice » dérive des mots latins « sacrum » et « facere », c'est-à-dire *produire le sacré* (Glücklich, 2003). Le sacrifice met de ce fait le sacré à disposition. Mais à disposition de qui ? À disposition des autres. C'est pourquoi Bataille (2014) souligne que le sacrifice ne doit nullement être interprété comme un gaspillage, mais comme une nécessité : le sacrifice est le mécanisme pour faire face au problème de l'excès. L'excès empêche la consécration de l'indispensable. Le sacrifice ouvre ainsi la porte à une valeur inaccessible en transformant la valeur d'utilité (la victime, l'offrande) en valeur d'échange (sens transcendant, dépassement du profane) (Bataille, 2014).

Ce bouleversement des valeurs caractéristique du sacrifice constitue la clé de voûte de l'accès au sacré : l'interdiction de profiter de la valeur de l'offrande permet d'atteindre ce qui est « au-delà » (l'excès compris) (Bataille, 2014). Mais s'il en est ainsi, la valeur d'échange fournie par la victime est qualitativement supérieure à sa valeur d'utilité. Le sacrifice est pourtant toujours rentable, car grâce à lui nous parvenons à toucher une valeur qui se trouve au-delà de toute valeur empirico-pragmatique⁹⁸. Là se situe, en effet, la connexion du sacrifice avec la douleur.

« Le corps, voilà l'ennemi », chantait François d'Assise, ce qui dévoile le rapport unique de la douleur au sacrifice : le sacrifice ne bouleverse pas seulement la valeur attribuée aux biens, mais également la valeur accordée à la douleur. C'est pourquoi Scheler caractérise la disposition caractéristique du sacrifice comme une « endurance bienheureuse », car dans le sacrifice, le sacré revêt l'instant de pénurie, au point que la douleur paraît acquérir une toute nouvelle teneur : « ce qui veut dire un homme dans les mains de Dieu, puisse endurer, d'une manière juste et vraie, la souffrance et la douleur, les aimer et, s'il est nécessaire, les rechercher. » (Scheler, 1960: 67-68).

⁹⁸ Cette affirmation semble certes très polémique à une époque dans laquelle toute valeur a été réduite à sa dimension empirico-pragmatique. C'est justement le cas de notre époque (Arendt, 1993, 2001). Les sociétés s'articulaient jadis par rapport à un noyau considéré sacré : voici l'indispensabilité sociale du sacrifice autrefois. La question relative au *statut de la valeur* résultant du sacrifice (que celui-ci ait arboré une efficacité symbolique réelle ou qu'il ait été plutôt une idéologie compensatoire comme conséquence des limites opératoires caractéristiques des sociétés pré-modernes) ne peut être tranchée dans le contexte de notre travail. L'expérience du retard socio-économique allemand (et le particulier processus de modernisation sociale qui en découle) constitue un champ de discussion privilégié de ce domaine de recherche. Pour une discussion de ce problème (Frank, 1990a, 1990b ; Garaudy, 1962 ; Lukács, 1981). L'œuvre du sociologue chilien Pedro Morandé (1987) constitue dans un certain sens une prolongation de cette ligne de recherche dans le contexte de la société latino-américaine.

Le phénomène du sacrifice dévoile ainsi un volet insoupçonné de la douleur. Nous avons déjà souligné que dans la douleur nous faisons l'expérience de la limite de notre corps. Les vécus du sacrifice et l'auto-flagellation montrent cependant que l'homme cherche, de temps en temps, à franchir la limite. Il n'est plus question ici d'un désir circonstanciel : le pari sur le sacré signale, non plus un désir d'indétermination, mais plutôt un désir de transcendance. Mais s'il en est ainsi, la transcendance fournie par la douleur dans le sacrifice suppose un type de limite extrêmement particulier, quasiment unique. Nous avons circonscrit tout au long de cette recherche la limite atteinte dans l'épreuve de la douleur à la corporéité. Mais, qu'est-ce que cela signifie ? Quelle est la limite de notre corps et quelle est la consistance de cette limite ? Est-elle matérialité ou plutôt sensation ? Est-ce que la limite de notre corps se limite autour de la portée spatiale que notre schéma corporel lui fournit ou demeure-t-elle dans le traitement charnel de la volonté sous la forme d'endurance ? Est-ce que la limite de notre corps réside dans la passivité de l'impression ou dans l'activité du « Je peux » ? Le dépassement de la limite, est-il illusion ou réalité ? La limite en tant que telle, est-elle absolue ou contingente ? Peut-être qu'un réexamen des thèses phénoménologiques sur la corporéité peut nous aider à éclaircir cette question.

La question de la localisation ne se révèle pas seulement être problématique, tant s'en faut, pour la description phénoménologique de la douleur. Elle a été une véritable pierre d'achoppement pour Husserl depuis les débuts de ses recherches sur la corporéité et les enjeux de la sensation (Kocka, 1980 ; Levinas, 1967).

Il semble d'abord que Husserl trouve la genèse de la sensation dans le contraste que les données hylétiques déclenchent au niveau de la passivité. La sensation est ressentie (et localisée par la suite), car elle implique quelque chose qui arrive sans faire partie de l'horizon protentionnel établi par la visée intentionnelle, mais qui s'accroche d'emblée au flux de vécus (Kocka, 1980). Le processus de constitution de la sensation est pourtant fait toujours *ex post* : la visée intentionnelle accorde un sens à un contraste esthésiologique passivement auto-appréhendé grâce à une association selon motivation (Benoist, 1994 : 17).

Ce particulier processus de constitution octroie pourtant à la sensation ses traits différentiels. Husserl montre que la sensation acquiert sa consistance caractéristique (passivité, localisation, étendue, mais *notamment son intensité*), comme conséquence de son processus de constitution. La sensation est éprouvée comme telle *car elle est passivement constituée* : la sensation doit sa teneur différentielle au fait qu'elle surgit comme conséquence du « laisser-s'écouler originairement passif » de l'association selon motivation (Landgrebe, 1965). Mais, s'il en était ainsi, toute la teneur de la sensation serait exclusivement attribuable à l'action de la temporalité. Outre le

fait que cette position implique que l'épreuve de la temporalité en général ne se distingue point de l'expérience de la sensation, Husserl souligne tout au long de son œuvre le fait que la sensation possède un contenu qualitatif spécifique (Kocka, 1980).

La doctrine husserlienne de la sensation tactile permet d'avoir un aperçu des enjeux du problème du contenu de la sensation chez Husserl. Ainsi, la particularité de la sensation tactile « se trouve dans son double rapport à la chair : elle se constitue d'une part comme chose ressentie par la chair avec ses champs sensoriels, (...) et comme chose matérielle « avec la chair ». » (Kocka, 1980 : 36, ses guillemets, ma traduction). Le contenu de la sensation se constitue pourtant comme autoconstitution passive (ce que la chair « subit »), mais en même temps comme la résistance d'un corps physique ressentie par la chair en tant que chose. Cette dualité du rapport de la sensation tactile à la chair est tranchée dans le processus de constitution à l'aide des champs sensoriels (Husserl (2004) parle aussi de « couches ») : la capacité générale de subir que la chair fournit est tamisée par ses couches au moment de la rencontre avec la « chose matérielle » (« materiellen Ding Leib », écrit Husserl) (Kocka, 1980).

Cette révision de l'analyse husserlienne de la sensation tactile sert néanmoins à montrer une facette insoupçonnée du problème de la limite. Le fait que la détermination du contenu de la sensation soit réalisée par les champs sensoriels (ou couches) de la chair, signale que la sensation trouve sa limite *dans la profondeur de la chair et non pas dans la matérialité inhérente à la chose*. La chair apparaît de ce fait comme la limite pour tout type d'épreuve esthésiologique. Nous sommes pourtant tentés d'ajouter : « y compris la douleur ». Mais le fait est que Husserl (1962 : § 14-15) lui-même établit une différence qualitative entre sensations tactiles-kinesthésiques et sensations tactiles-douloureuses : nous avons déjà souligné l'entrave que le malaise de la douleur implique pour la continuité du flux de vécus (entrave inexistante pour les sensations kinesthésiques). Cette donnée invite pourtant à un réexamen des rapports entre chair et douleur.

Dans son interprétation du problème de la matière et ses rapports à la chair chez Husserl, Landgrebe (1965) montre que le temps est, chez Husserl, la clé de voûte de la distinction entre chair et matière. Ainsi, la temporalité (particulièrement sous la forme de sédimentation) fournit une séparation rigoureuse entre matière et chair : tant que la matière ne peut pas éprouver le passage du temps, elle n'est pas affectée (dans le sens phénoménologique du terme) par la temporalité. En revanche, la sédimentation éprouvée par la chair est le témoignage de son rapport spécifique à la temporalité (Landgrebe, 1965). En ce sens, la chair n'est pas seulement le soubassement esthésiologique, affectif et identitaire du sujet, mais également « cette ipséité de la chair est indissociable de son historicité (...) Ma chair se comprend comme mon histoire, c'est-à-dire

comme mon système d'apparitions internes sur le mode du souvenir et de l'attente de ce qui m'est propre. Une autre chair, c'est précisément une autre histoire, c'est-à-dire une autre sensibilité liée à une autre façon d'avoir accompli son incarnation. » (Housset, 2008 : 204).

La chair implique pourtant une façon subjective de s'approcher du monde, car la structure même de la chair suppose l'épreuve du temps, donc une certaine forme de sédimentation. Le concept de sédimentation explique de ce fait notre particulière façon de pâtir et de subir, ainsi que l'ensemble de notre disposition pratico-esthésiologique envers le monde. Là se trouve néanmoins le noyau problématique de l'approche husserlienne de la chair. Landgrebe (1965) dévoile une ambiguïté inhérente à la position philosophique de Husserl dans la mesure où Husserl essaie d'expliquer le déclenchement de la sensation à partir d'une variante de la réceptivité fournie par la chair. Selon Husserl, la « chose nue » (die bloße Ding) a la portée d'éveiller spontanément et directement (« unmittelbar ») la chair (ce qui explique le mécanisme de déclenchement de la sensation). Landgrebe (1965) signale, néanmoins, que cette possibilité *paraît être contradictoire avec la doctrine de la sédimentation comme expérience caractéristique des rapports entre chair et temps*. C'est pourquoi Landgrebe (1965) pense que l'ambiguïté de la position husserlienne doit être examinée à partir du sens du terme *spontanéité* chez Husserl.

Landgrebe (1965) souligne, à l'instar de Husserl, que la spontanéité dans le processus de constitution ne doit nullement être conçue par analogie à la spontanéité des opérations de l'esprit. Landgrebe montrera donc que la doctrine de la chair comme porte d'entrée à toute expérience possible empêche spécifiquement une interprétation des problèmes de la spontanéité et de la réceptivité chez Husserl comme une continuation des enjeux de la spontanéité et de la réceptivité chez Kant (Landgrebe, 1965). Tandis que Kant conçoit la réceptivité comme la capacité de transformer les « données brutes » en représentations (« der Fähigkeit Vorstellungen »), la réceptivité chez Husserl est pensée sous la forme d'une attribution du sens à une forme possible de représentation objectale (« eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch den äusseren Sinn »). Il s'ensuit que la manière dans laquelle ils vont aborder la spontanéité sera forcément différente.

La spontanéité est, chez Kant, l'activité qui accompagne la réceptivité pour la compléter. La contribution fondamentale de la spontanéité est d'octroyer à l'entendement la capacité de *synthèse*, unifiant ainsi la multiplicité caractéristique de la sensibilité (Cassirer, 1948). Husserl conçoit par ailleurs la spontanéité comme une conséquence de l'activité de l'ego. Vu que l'ego est « pôle de l'affection » (Benoist, 1994 : 19), la spontanéité adopte chez Husserl la forme d'une production (et reproduction) incessante de vécus : chaque vécu vise et, ce faisant, sédimente;

ce qui a comme conséquence que l'ego se trouve dans un processus d'actualisation expérientielle permanent. La spontanéité de l'ego aboutit de ce fait à : « La temporalisation active personnelle, qui n'est pas une objectivation, mais qui est l'ipséité noétique qui se constitue à partir des décisions du sujet dans son œuvre de constitution » (Housset, 2000 : 179).

La clé de l'argument husserlien dans le contexte de nos recherches a trait à la capacité implicite qui rend possible le processus de constitution égoïque. Malgré une certaine interprétation selon laquelle l'ego est le résultat génétique de l'unité accomplie du flux temporel dans écoulement passif (Benoist, 1994), Landgrebe (1965) montre que, à proprement parler, cette unité est exclusivement redevable à la structure du « Je peux » en tant que capacité ultime d'ouverture au monde (et de constitution en général par la suite).

La condition de possibilité de toute expérience ne se trouve pas de ce fait dans la tessiture caractéristique de la chair ni dans son opération différentielle (soubassement esthésiologique-affectif du sujet), mais *dans la spontanéité du « Je peux » comme fondement ultime de toute constitution* (Landgrebe, 1965). La force spontanée du « Je peux » oblige, selon Husserl, à interpréter toute visée intentionnelle (y compris la réduction phénoménologique), comme l'expression d'une volonté libre à la base de la vie du sujet (Landgrebe, 1965).

En ce sens, notre problème dépasse pourtant la sphère de la sensibilité pour s'installer dans le terrain de la volition : la matière sensible que la chair constitue à partir des données physiques de la sensation ne dérive pas des attributs de l'objet, mais de la force téléologique de la structure charnelle du « Je peux ». La condition téléologique du « Je peux » tient au fait que le monde s'offre comme un ensemble de possibilités conforme à ma liberté (Landgrebe, 1965). Ainsi, Husserl suggère que la constitution du monde ne peut nullement être expliquée en faisant appel à une forme quelconque de « spontanéité de l'esprit », mais exclusivement comme conséquence d'une liberté qui s'exprime passivement dans la chair sous la forme de « Je peux ». La matière, est-elle représentation, est-elle sensation ? Elle n'est ni l'un ni l'autre, étant la face cachée du « Je peux » (Landgrebe, 1965).

La constitution sensible n'est donc rien d'autre que ma liberté dissimulée qui devient publique dans le déploiement de la volonté et dans les manifestations contextuelles du « Je peux ». Cela signifie que la condition de limite que la chair indique ne se trouve pas dans sa consistance (une certaine intensité limite de la sensation ou de l'épreuve), ni dans sa tessiture (une certaine limite qualitative comme capacité de distinguer), mais plutôt dans la capacité de résistance du « Je peux ».

Il semble d'abord que la démarche intellectuelle de Husserl concernant les rapports entre limite et chair reconduit la question du problème de la limite à la portée de la volonté. Il est à remarquer toutefois que Husserl a souligné, tout au long de son œuvre, que même si la chair n'a pas une corrélation avec l'ordre de l'étendue, elle n'est nullement isolable de la « spatialité » caractéristique du corps vécu : « Si nous cherchons maintenant à caractériser (...), la manière dont le corps propre se constitue pour le sujet (...) il apparaît (...) en tant que support des sensations et, grâce à leur entrelacement avec toute le reste de la vie de l'âme, en tant que formant avec l'âme une unité concrète. » (Husserl, 2004 : 226). Outre la tension entre la réputée condition spirituelle du « Je peux » et la nécessité d'un soubassement « réel » pour l'opérativité de la chair, il faut insister sur le fait que l'affection (et la chair par la suite) appartient à une sphère qui ne coïncide pas forcément avec celle de la volonté : « Dans l'expérience vécue je suis toujours d'une certaine façon passif : ce qui arrive « m'arrive » et c'est pour autant que cela m'arrive que cela arrive. Mais ce fond d'affection n'est jamais vide ni vierge : il est le lieu même de déploiement phénoménologique –et sensible- du sens. Il m'arrive toujours quelque chose de déterminé –même si ce n'est pas *logiquement* déterminé, et le sens (=sensibilité) fait « sens » (signification) dans son immédiateté. Par là-même, dans le *pathos* même qui constitue son fond inaliénable, l'expérience gagne son sens de « bathos », son épaisseur et sa profondeur phénoménologique. » (Benoist, 1994 : 138, ses guillemets et ses italiques).

En ce sens, même s'il paraît juste d'affirmer que la structure du « Je peux » sert à expliquer comment l'homme devient capable de surpasser n'importe quelle limite (continuer à immerger la main dans un puits de lave est, bien entendu, une confirmation de la force du « Je peux »), il est aussi juste de dire que la douleur (et ces remarques peuvent être généralisées pour les appliquer au domaine de l'affection) est éprouvée comme limite même si je décide de continuer malgré le mal ressenti. De ce point de vue, le problème de la localisation acquiert une nouvelle signification.

Nous avons vu ci-dessus que la chair montre la condition paradoxale d'être un soubassement esthésiologique-affectif qui ne correspond pas avec l'extension spatiale du corps. Cela étant, la question de la concentration esthésiologique comme conséquence de l'opération de la chair reste une énigme pour la recherche phénoménologique. Est-ce que la localisation est plutôt un signe de la limite de la chair ? Ce n'est pas facile à dire. Cette hypothèse pourrait néanmoins servir à expliquer l'expérience de la limite éprouvée, par exemple, dans la douleur irradiée et dans la douleur volumétrique.

Mais la question de la localisation ne s'épuise point, tant s'en faut, dans la description du processus de connexion entre localisation et chair. Il reste après tout à expliquer comment et

pourquoi toute localisation douloureuse déclenche toujours une rétro-alimentation de la sensation de malaise au niveau de la chair : « A tout moment nous pouvons appréhender notre corps sous forme de « parties ». À tout moment nous pouvons activement appréhender notre corps comme conjonction dynamique de différents segments. Ce corps est donc *segmentaire*, dans le sens où il peut se donner comme « topos », comme juxtaposition de segments pouvant être individuellement concernés par telle ou telle expérience emprunte de spatialité corporelle (j'ai mal au doigt, j'ai le crâne qui me démange, ou encore je pose mon bras sur la table). Mais la phénoménologie nous apprend que ce caractère divisible est second. *Ce corps segmentaire est dérivé de l'espace corporel que recouvre le corps propre.* » (Tammam, 2007c : 43, ses guillemets et ses italiques).

De la même façon que le sujet présente la dualité entre l'expérience d'un corps vécu segmentaire et le corps propre (ce dernier ne se révélant jamais comme le corps segmentaire, soit dit en passant) comme condition de possibilité de l'expérience de la localisation douloureuse, la localisation en tant qu'analogie de la limite subjective dévoile un autre aspect du type de limite atteint dans la douleur.

Buytendijk (1965) souligne que le paradoxe constitutif de la vie humaine se situe dans le contraste entre indétermination interne (volonté) et détermination externe (morte). L'être humain est intérieurement illimité, mais extérieurement limité : « la douleur, cependant, est une limite intérieure de notre vie » (Buytendijk, 1965 : 31, ma traduction). Buytendijk tire de ce fait la conclusion que la condition unique du phénomène de la douleur oblige à « chercher sa cause efficace en dehors des limites de l'expérience » (Buytendijk, 1965 : 30, ma traduction).

Mais, selon Buytendijk, la limite de l'expérience n'est pas la seule limite que la douleur signale. Buytendijk trouve dans l'idée de limite la condition de possibilité de la douleur en tant que telle. La douleur est possible, car : « une rupture n'implique pas une affliction (...). Cette situation arrive lorsqu'il y a quelque chose qui *continue* à exister après la survenance du mal, quelque chose qui a été *en-soi* affectée et *pas en même temps* (...) il est blessé et malgré tout il reste le même. » (Buytendijk, 1965: 143-144, ma traduction, ses italiques).

Ainsi, l'analyse de Buytendijk dévoile le fait que l'expérience même de la douleur implique déjà l'épreuve de deux limites : la douleur suppose de faire l'expérience de la limite de mon corps (être blessé et malgré tout rester le même), et la douleur suppose aussi faire l'expérience de la limite de l'expérience.

En ce qui concerne le premier type de limite visé par Buytendijk, l'expérience de la limite de ma corporéité oblige à poser la question des rapports entre corps vécu et identité, c'est-à-dire

jusqu'à quel point l'expérience de la propre corporéité et ses traits spécifiques pétrissent mon identité ? Est-ce que l'identité est subordonnée à l'assemblage synthétique de l'expérience de l'unicité corporelle ? Est-ce que la stabilisation de notre schéma corporel n'est rien d'autre que l'expression primaire de notre identité subjective ? Est-ce qu'il y a des mécanismes phénoménologiques dans la corporéité qui poussent sans cesse à tenir l'indivisibilité du corps comme base de l'identité subjective ? Peut-être que Heidegger (1976) pensait à cela lorsqu'il écrivait : « La douleur est la jointure du déchirement ».

Il faut avouer que la deuxième limite indiquée par Buytendijk signale des problèmes philosophiques encore plus difficiles. La douleur se révèle ainsi être une expérience qui nous amène « en dehors des limites de l'expérience ». Mais s'il en était ainsi, où la douleur nous amène-t-elle exactement ? Outre la validité de la théodicée en tant qu'exercice de quête de sens de la douleur, dans la douleur nous faisons toujours une expérience. Plus encore : la douleur, nous l'avons souligné, se révèle être une expérience *différentielle du point de vue phénoménologique*. En ce sens, les « contenus-déterminés » de l'épreuve de la douleur apparaissent comme particulièrement élusifs (étant donné que la douleur a comme condition de possibilité un certain surpassement de nous-mêmes). De ce point de vue, le type de limite atteint dans l'épreuve de la douleur n'équivaut point à une rencontre avec ma facticité : « La douleur, en tant que forme de ma facticité pure, est donc un phénomène-limite, soumis par définition à toutes les menaces d'enveloppement puisque, précisément, je ne suis pas ma facticité pure et que la facticité *pure* ne saurait être pour mon expérience réelle qu'une abstraction » (De Waelhens, 1950 : 396, ses italiques).

Malgré le fait que le type de limite éprouvé dans la douleur ne se trouve pas dans l'absolue immédiateté de la douleur, la question reste ouverte : si la douleur est une expérience qui pousse en dehors de l'expérience, de quel type d'expérience s'agit-il ? Une expérience en dehors de l'expérience, est-elle une expérience ou une illusion ? Et si elle est une illusion, ne sera-t-elle pas alors *l'expérience d'une illusion* ? Quoi qu'il en soit, les enjeux métaphysiques de la douleur invitent ainsi à réarticuler la relation entre l'expérience valide et la validité de l'expérience : « *la sensibilité est ce en quoi l'apparaître apparaît comme apparaître*. Dès lors sur son terrain –celui de la « surprise » et de l'« épreuve » -se déploie la possibilité d'analyses descriptives qui ne préjugent certes pas de la « validité » de l'expérience, mais rendent justement compte de sa teneur « phénoménologique » d'expérience, dans la restitution même du sens de l'« épreuve » dans la mesure où celle-ci est toujours déjà épreuve d'un « sens », mais à ce niveau même qui est celui de la réceptivité et de la passivité. » (Benoist, 1994 : 138, ses guillemets et ses italiques).

Il semble d'abord que la valeur conférée à une expérience valide dépasse les limites de tout critère, comme si l'analyse de la douleur avait besoin d'un subjectivisme radical à sa base. Ce n'est pas le cas. Peut-être que l'incapacité analytique de trouver le type de limite atteint dans l'épreuve de la douleur ne fait que signaler une détermination de l'expérience douloureuse (et possiblement de l'expérience en tant que telle). Une expérience qui ne sait pas désigner sa limite (même s'il s'agit de l'expérience de la limite) ou une expérience qui pousse en dehors de l'expérience apparaissent comme un paradoxe qui côtoie la contradiction : « *Mais le paradoxe (juste apparent), est que cette « absence de limites » de l'expérience n'est rien d'autre que le sens même de la structure d'horizon, comme limitation fondamentale de cette même expérience, en tant que toujours déjà « orientée » dans cette infinité et confrontée à elle comme à sa propre limite (...) L'extérieur de l'expérience, comme horizon, n'est rien d'expérience de l'extérieur (...) elle ne renvoie même à rien d'« extérieur » à proprement parler : elle est l'expérience, interne à l'expérience, de sa propre limitation (...) la Limite s'éprouve comme fond de l'expérience humaine. (...) L'« horizon », indication *apparente* de ce qui ne peut pas être expérimenté, est en fait bien plutôt manifestation de l'impouvoir (l'« être-affecté ») constitutif de l'expérience elle-même* » (Benoist, 1994 : 155-156, ses guillemets et ses italiques).

La révision des enjeux métaphysiques au sein de l'expérience de la douleur nous a amené à la découverte d'une condition différentielle de l'expérience en tant que telle : l'impossibilité de cerner rigoureusement la consistance de la limite atteinte par l'expérience de la douleur n'est qu'une conséquence de la façon dont laquelle l'expérience se délimite elle-même. Il faut s'entendre : la limite de l'expérience n'est rien d'autre que son propre fond. Cette condition de la limite de l'expérience pourrait inaugurer une nouvelle voie pour la philosophie, car le problème de la limite mène nécessairement à la question de la portée de la connaissance en général, ainsi que celle de la capacité humaine de se fournir à elle-même une image du monde. Peut-être que la tâche de toute philosophie de l'avenir sera de nous montrer quelle est, à la limite, la limite de la limite.

Bibliographie

- Anderson, P. (1978). *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*. Paris: Maspero.
- Arendt, H. (1978). *La vie de l'esprit. Vol.1*. Paris : PUF.
- _(1991). *Eichmann à Jérusalem*. Paris: Gallimard
- _(1993). *La condición humana*. Barcelone: Paidós.
- _(2001). *Qu'est-ce que la politique ?* Paris: Point.
- Aristote (1847). *Psychologie d'Aristote : Opuscules (Parvia naturalia)*. Paris: Dumont.
- _(1951). *Parva naturalia*. Paris : VRIN.
- _(1959). *De l'âme*. Paris : VRIN.
- _(1970). *Éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications universitaires/ Paris: Beatrice Nauwelaerts.
- Audi, P. (2004). *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*. Fougères: Encre marine.
- Auriol, I. (2003). « La douleur comme entrave et la corporéité du Dasein », pp. 175-179. Dans Granger, B. et Charbonneau, G. (eds.). *Phénoménologie des sentiments corporels I. Douleur, souffrance, dépression*. Paris: Cercle Herméneutique.
- Aydede, M. (ed.) (2005). *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge: MIT Press.
- Baalbé, R. (2009). «Savoirs de la vie: l'épreuve de soi. », pp. 373-383. Dans Brohm, J. et Leclercq, J. (eds.). *Michel Henry*. Lausanne: L'Age d'Homme
- Bataille, G. (2014). *La part maudite*. Paris: Éditions de minuit.
- Batson, C. (2011). « These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena », pp. 3-15. Dans J. Decety et W. Ickes (eds.) *The social neuroscience of empathy* Boston: MIT Press paperback.
- Bégout, B. (2000). *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris : VRIN.
- _(2004). « Le sens du sensible. La question de la hylé dans la phénoménologie française ». *Études Phénoménologiques*. Volume 20, Issue 39/40, pp. 39-66.
- Benoist, J. (1994) *Autour de Husserl. L'ego et la raison*. Paris : VRIN.

Bergson, H. (1990). « 10e Leçon. Le plaisir et la douleur », pp. 53-58. Dans *Leçons de psychologie et de métaphysique*. Paris : PUF.

_(1992). « 2e Leçon. Le plaisir et la douleur », pp. 210-220. Dans *Leçons de psychologie et de métaphysique*. Paris : PUF.

Bernet, R. (1994). « L'encadrement du souvenir (Husserl, Proust, Barthes) », pp. 243-265. Dans *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*.

Besson, J.M. (1992). *La douleur*. Paris: Odile Jacob.

Biemel, W. (1968). «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl», pp. 35-66. Dans Maci, G. (ed.) *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.

Blumenberg, H. (2011). *Description de l'homme*. Paris: Cerf.

Boltanski, L. (1993). *La souffrance à distance*. Paris: Métailié.

Bousquet, J. (1995). *Traduit du silence*. Paris: Gallimard.

Buytendijk, F. (1952). *Le football : une étude psychologique*. Paris: Desclée De Brouwer.

_(1965). *Teoría del dolor*. Buenos Aires: Troquel.

_(2001). «Approche phénoménologique du problème des sentiments et des émotions ». *Alter* N° 9, pp. 251-270.

Caillois, R. (1967). « Nature des jeux ». pp. 5-18. Dans Caillois, R. (ed.). *Jeux et sports*. Paris: Gallimard.

Caimi, M. (1983). « La sensación en la crítica de la razón pura ». *Cuadernos de filosofía*, XIX, 30-31, p. 109-119.

Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.

Casey, E. (2000). *Remembering: A Phenomenological Study*. Indiana: Indiana Press University.

Cassirer, E. (1948). *Kant. Vida y doctrina*. Mexique: FCE.

_(2005). *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 2, De Bacon à Kant*. Paris: Cerf.

Charbonneau, G. (2003). « Pour une phénoménologie des sentiments corporels », pp. 17-23. Dans Granger, B. et Charbonneau, G. (eds.). *Phénoménologie des sentiments corporels I. Douleur, souffrance, dépression*. Paris: Cercle Herméneutique.

Christie, N. (1988). *Los límites del dolor*. Mexique: FCE.

Clastres, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil.

Condillac, E. (1921). *Traité des sensations*. Paris: Félix Alcan.

Costa, V. (2000). « Sensazione e analisi descrittiva in Heinrich Hofmann », pp. 565-588. Dans S. Besoli et L. Guidetti (eds.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e di Gottinga*. Macerata: Quodlibet.

_(2012). « La méthode phénoménologique: différences de structure et explicitation intentionnelle ». *Les études philosophiques. La méthode phénoménologique aujourd'hui*. Revue trimestrielle soutenue par L'Institut des sciences humaines et sociales de CNRS et avec l'aide du CNL (Janvier 2012-1), pp. 65-79.

Cruz, I. (1997). *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Daudet, A. (2007). *La doulou*. Paris: Mercure de France.

De Baecque, A. (2015). *En d'atroces souffrances : pour une histoire de la douleur*. Paris : Alma.

De Monticelli, R. (2000). *L'avenir de la phénoménologie*. Paris : Aubier.

Degenaar, J.J. (1979). « Some Philosophical Considerations on Pain ». *Pain*, 7, pp. 281-304.

Depraz, N. (2001) *Lucidité du corps : de l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

De Waelhens, A. (1950). « La Phénoménologie du corps ». *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 48, n°19, pp. 371-397.

Donajaska, K. (2014). *El valor del dolor en el sadomasoquismo*. [Tesis de Licenciatura]. Rosario: Universidad Abierta Interamericana, Facultad de Psicología.

Donnars, A. (2003). « Souffrir (le Paskhein). Douleur et douleur morale, leurs différentes formes à la lumière du pathique et du se-mouvoir selon Erwin Straus », pp. 123-126. Dans Granger, B. et

Charbonneau, G. (eds.). *Phénoménologie des sentiments corporels I. Douleur, souffrance, dépression*. Paris: Cercle Herméneutique.

Dupuis, M. (2001). « La Douleur étrangère (einfühlung et fürsorge) », pp. 11-26. Dans Cantista, M.J. (ed.) *Dor et sufrimento. Uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Campo de Letras.

_(2002). « Le fardeau et la grâce de l'endurance ». *Revue Philosophique de Louvain*. Vol. 100, no. 3, pp. 418-436.

_(2013) *Le soin, une philosophie*. Paris : Seli Arslan.

Durkheim, E. (1986). *De la division du travail social*. Paris: PUF.

Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.

Elias, N. (1985). *La société de cour*. Paris: Flammarion.

_(1987). *El proceso de la civilización*. Mexique: FCE.

_(1994a). «La genèse du sport en tant que problème sociologique », pp. 171-204. Dans Elias, N. et Dunning, E. (eds.) *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*. Paris : Fayard.

_(1994b). «Sur le sport et la violence», pp. 205-238. Dans Elias, N. et Dunning, E. (eds.) *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*. Paris : Fayard.

Fink, E. (1966). *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Éditions de Minuit.

_(1994) « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », pp. 147-168. Dans *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Grenoble : Jérôme Millon.

_(2011). *Fenómenos fundamentales de la existencia humana (Extracto)*. Regardé le 14/XI/2017 dans http://www.cristobalholzapfel.cl/traduccion/FINK_fenomenos_fundamentales.pdf.

Florival, G. (1980) « Structure, origine et affectivité. Quelques réflexions à propos de la corporéité », pp. 97-119. Dans De Waelhens, A. (ed.). *Études d'anthropologie philosophique*. Louvain-La-Neuve : Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve.

Foucault, M. (1981). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.

_(1997). *Il faut défendre la société*. Paris : Gallimard/Seuil.

_(2001). « Kuôki to shakai (« La folie et la société ») », pp.464-476. Dans *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard.

- _(2004). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris : Les éditions de minuit.
- Frank, M. (1990a). *Le dieu à venir. Leçons V et VI*. Avignon : Actes Sud.
- _(1990b) *Le dieu à venir. Leçons VII et VIII*. Avignon : Actes Sud.
- Fuchs, T. (2003) « The temporality of pain and suffering », pp. 69-75 Dans Granger, B. et Charbonneau, G. (eds.). *Phénoménologie des sentiments corporels I. Douleur, souffrance, dépression*. Paris: Cercle Herméneutique.
- _(2012). «Chapter 1. The phenomenology of body memory», pp. 9-22. Dans Koch, S., et al. (eds.). *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Gadamer, H.G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Garaudy, R. (1962). *Dieu est mort : étude sur Hegel*. Paris: PUF.
- García Arango, G.A. (2007). «El precio del dolor: el dolor desde el derecho administrativo». *Jurídicas*, vol. 4, Num. 2, juillet-décembre, 2007, pp. 81-94.
- García-Baró, M. (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- Garfinkel, H. (1994). *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Gehlen, A. (2010). *Essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Geniusas, S. (2017). « Chapter 7. Pain and intentionality », pp. 113-136. Dans Walton, R., Taguchi, S., Rubio, R. (eds.). *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Cham: Springer.
- _(2015a). « On pain, its stratification and its alleged indefinability ». À paraître dans Brudzinska, J. et Lohmar, D. (eds.). *Phänomenologie und Anthropologie des Sozialen*. Cham : Springer.
- _(2015b). «Phänomenologie chronischen Schmerzes und ihre Auswirkungen auf die Medizin», pp. 180-201. Dans Maio, G., Bozzaro, C. et Eichiner, T. (eds.). *Leid und schmerz. Konzeptionelle Annäherungen und medizinische Implikationen*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- _(2014a). «The origins of the phenomenology of pain: Brentano, Stumpf and Husserl». *Continental philosophy review*, pp. 10-29.
- _(2014b, octobre 7) *Phenomenology of pain and its implications for medicine*. Conférence lue à KU Leuven. Leuven.

_(2014c). «The Subject of Pain: Husserl's Discovery of the Lived-Body». *Research in phenomenology*, 44, pp. 384-404.

_(2013). «On Naturalism in Pain Research: A Phenomenological Critique». *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1.1 (2013), pp. 1–10.

Gennart, M. (2011). *Corporéité et présence : jalons pour une approche du corps dans la psychose*. Paris: Cercle Herméneutique.

Ghislain Kanabus, B. (2009). *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi. La bantise de l'Origine*. [Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en philosophie]. Louvain-La-Neuve : Université Catholique de Louvain-La-Neuve, Faculté de philosophie, arts et lettres.

Glucklich, A. (2003). *Sacred pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*. New York: Oxford University Press.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.

_(1970). *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Harmondsworth : Penguin books.

Gómez-Lobo, A. (1997). « Las olimpiadas en el mundo antiguo ». *Revista de Estudios públicos*, N° 65, pp. 81-101.

_(1999). *La ética de Sócrates*. Santiago: Andrés Bello.

Grahek, N. (2007). *Feeling in pain and being in pain*. Boston: MIT Press.

Greisch, J (2009). «La condition non-extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi», pp. 176-187. Dans Brohm, J. et Leclercq, J. (eds.). *Michel Henry*. Lausanne: L'Age d'Homme

Grüny, C. (2003). «Zur Logik der Folter», pp. 79-137. Dans Liebsch, B. et Mensink, D. (eds.), *Gewalt Verstehen*. Berlin: De Gruyter.

_(2004). *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

_(2012). «The Language of Feeling Made into a Weapon: Music as an Instrument of Torture», pp. 205-217. Dans Carson, J. et Weber, E. (eds.). *Speaking about Torture*. New York: Fordham University Press.

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel. 1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Paris : Fayard.

_(1990). «Aspectos de la racionalidad de la acción», pp. 95-123. Dans *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

_(1991). «¿En qué consiste la «racionalidad» de una forma de vida?», pp. 67-95. Dans *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelone: Paidós.

_(2011). *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*. Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1966). « Sérénité », pp. 159-182. Dans *Question III*. Paris : Gallimard.

_(1976). « La parole », pp. 11-38. Dans *Acheminements vers la parole*. Paris : Gallimard.

_(1977). *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris : Gallimard.

_(1981). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard.

_(1985). *Être et temps*. Paris : Authentica.

Henry, M. (1991). *Marx*. Paris : Gallimard.

_(1996). *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil.

_(2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.

_(2003). « Incarnation », pp. 165-179. Dans *Phénoménologie de la vie. Tome I: De la phénoménologie*. Paris : PUF.

_(2005). *Voir l'invisible : sur Kandinsky*. Paris : PUF.

_(2011). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

Huizinga, J. (1977). *L'automne de moyen âge*. Paris: Fayot.

_(1988). *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris: Gallimard.

_(2014). *De lo lúdico y lo serio*. Madrid: Casimiro.

Housset, E. (2000). *Husserl et l'énigme du monde*. Paris : Points.

_(2008). « Chapitre VIII. Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl », pp. 199-225. Dans *L'intériorité de l'exil. Le soi au risque de l'altérité*. Paris : Éditions du cerf.

- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- _(1959). *Recherches logiques. 1, Prolégomènes à la logique pure*. Paris: PUF.
- _(1961). *Recherches logiques vol. 1 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Recherches I et II*. Paris: PUF.
- _(1962). «Recherche V: des vécus intentionnels et de leurs « contenus » », pp. 114-324. Dans *Recherches logiques. Tome seconde. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie*. Paris : PUF.
- _(1983). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard.
- _(1994). «Meditación quinta. En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica», pp. 119-182. Dans *Meditaciones cartesianas*. Mexique: FCE.
- _(1998). *De la synthèse passive*. Grenoble : Jérôme Millon.
- _(2001). *Sur l'intersubjectivité (Vol 1)*. Paris: PUF
- _(2004). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures 2. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris: PUF.
- _(2009). *Recherches logiques. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*. Paris : PUF.
- _(2010). *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Grenoble : Jérôme Million.
- _(2011). *Expérience et jugement*. Paris : PUF.
- Jaspers, K. (1986). *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*. Paris: Springer-Verlag.
- Jonas, H. (2001). *Le phénomène de la vie: vers une biologie philosophique*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Jünger, E. (1994). *Sur la douleur*. Magnanville: Le Passeur.
- Kandel, E., Schwartz, J. & Jessell, T. (2001). *Principios de neurociencia*. Mexique: McGraw-Hill.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kelsen, H. (1981). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: UBA.

- Kernberg, O. (1994). *La agresión en las perversiones y en los desórdenes de personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Kocka, U. (1980) *Phänomenologische Konstitution und Lebenswelt. Untersuchungen zu Edmund Husserls Ideen II*. Bielefeld: Kleine Verlag.
- Kojève, A. (1971). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.
- Kuhn, R. (2001) « Pulsion et passibilité radicale. De Husserl à la phénoménologie de la vie ». *Alter* N°9 pp. 153-170.
- _(2009). «Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle», pp. 188-197 Dans Brohm, J. et Leclercq, J. (eds.). *Michel Henry*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- _(2012). *L'abîme de l'épreuve. Phénoménologie matérielle en son archi-intelligibilité*. Bruxelles: Peter Lang.
- Kwant, R. (1969). *Phenomenology of expression*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lacan, J. (2004). *La logique du fantasme. Séminaire 1966-1967*. Paris : Éditions de l'Association Lacanienne Internationale
- Ladrière, J. (1989). « L'autodétermination », pp. 302-314. Dans Schoonbrodt, R. (ed.). *Penser la ville*. Bruxelles : Archives d'architecture moderne.
- Landgrebe, L. (1965). « Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie », pp. 291-306. Dans Landgrebe, L. (ed.). *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum Geburtstag*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- _(2004). « Le problème de la constitution passive ». *Alter* N°12, pp.235-248.
- Le Breton, D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.
- _(2010). *Expériences de la douleur*. Paris: Métailié.
- _(2017). *Tenir. Douleur chronique et réinvention de soi*. Paris: Métailié.
- Leder, D. (1985). «Towards a Phenomenology of Pain». *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 19, pp. 255-266.
- _(1990). *The absent body*. Chicago: Chicago University Press.
- _(1992). «The Experience of Pain and its Clinical Implications», pp. 83-97. Dans Peset, J. et Guillen, D. (eds.) *The Ethics of Diagnosis*. Cham: Springer.

_(2014). «The experiential paradoxes of pain». Inédit.

Le Goff, J. (1999). *Un autre moyen âge*. Paris: Gallimard.

Leriche, R. (1949). *La chirurgie de la douleur*. Paris: Elsevier Masson.

Levinas, E. (1967). « Intentionnalité et métaphysique », pp. 137-144. Dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : VRIN.

_(1991). «La souffrance inutile», pp. 100-112. Dans *Entre nous. Essais sur le penser- à-l'autre*. Paris : Grasset.

_(1994) *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin.

Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

_(2002). *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Luhmann, N. (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Mexique: Alianza/Universidad Iberoamericana.

_(1998). «Políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política», pp 86-100. Dans *Teoría de los sistemas sociales I: artículos*. Mexique: Universidad Iberoamericana.

_(1994). *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt: Suhrkamp.

_(2007). *La sociedad de la sociedad*. Mexique: Herder.

_(2012). «¿Puede la sociedad moderna evitar los peligros ecológicos?». *Argumentos*, vol. 25, núm. 69, Mai-Août, pp. 81-97.

Luhmann, N. /De Georgi, R. (1998). *Teoría de la sociedad*. Mexique: Universidad Iberoamericana.

Lukács, G. (1981). *Le jeune Hegel: sur les rapports de la dialectique et de l'économie*. Paris: Gallimard.

Maldiney, H. (1991). « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant. De l'esthétique-sensible à l'esthétique-artistique », pp. 187-250. Dans *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*. Grenoble : Jérôme Millon.

Marion, J. L. (2003). *Le phénomène érotique*. Paris : Grasset.

Martuccelli, D. (2015). « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie ». *Sociologie*, n° 1, vol.6, pp. 43-60.

- Marx, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. Mexique: Siglo Veintiuno.
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF.
- Melzack, R. & Wall, P. (1989). *Le défi de la douleur*. Paris: Vigot.
- Merchand, S. (2009). *Le phénomène de la douleur. Comprendre pour soigner*. Paris: Elsevier Masson.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- _(2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique ; Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire : notes de cours au collège de France, 1954-1955*. Paris: Belin.
- Millas, J. (2009). *Idea de la individualidad*. Santiago: UDP.
- Minkowski, E. (1954) «Mémoire et passé vécu (mémoire et conscience)», pp. 167-170. Dans *La vie. La pensée. Actes du VII congrès des sociétés de philosophie de langue française*. Paris: PUF.
- _(1968). *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- Moore, B. (2002). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelone: Península.
- Moran, D. (2010, Avril 4) *Pain takes Place at a Distance from the Ego: The Experience of Inner Spatiality in Husserl and Stein*. Conference lue dans 'Spatiality of the Body' Eighth Annual Meeting of the Nordic Society for Phenomenology (NOSP). Stockholm.
- Morandé, P. (1987). *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Encuentro.
- Morris, D. (1991). *The culture of pain*. Berkeley: University California Press.
- Morris, K. (2013). «Chronic Pain in Phenomenological/ Anthropological Perspective», pp. 167-175. Dans Jensen, R. et Moran, D. (eds.). *The Phenomenology of Embodied Subjectivity. Contributions to Phenomenology*. Cham: Springer.
- Murakami, Y. (2005). «De la dissociation au moment de l'épreuve traumatique ». *Annales de Phénoménologie*, N° 4, pp. 49-69.
- _(2006). «L'origine de l'expression». *Annales de Phénoménologie*, N° 5, pp. 134-146.
- Nabert, J. *Essai sur le mal*. Paris: Cerf
- Olivier, A. (2007). *Being in pain*. Frankfurt am Main : Peter Lang.

Ortega y Gasset, J. Ortega y Gasset, J. (1950a) « Vitalidad, alma y espíritu», pp. 607-654. Dans *El espectador*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1950b) « Sobre la expresión. Fenómeno cósmico», pp. 799-827. Dans *El espectador*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1950c) « Notas del vago estío», pp. 540-606. Dans *El espectador*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1963a). «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste», pp. 61-69. Dans *Obras completas. Tomo II*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1963b). «Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)», pp. 387-402. Dans *Obras completas. Tomo II*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1964a). «Ensayo de estética a manera de prólogo», pp. 247-264. Dans *Obras completas. Tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1964b). «El hombre y la gente», pp. 71-274. Dans *Obras completas. Tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1964c). «Meditación de la técnica», pp. 317-378. Dans *Obras completas. Tomo V*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1964d) «Historia como sistema», pp. 11-50. Dans *Obras completas. Tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1965a). «Prólogo para alemanes », pp. 13-60. Dans *Obras completas. Tomo VIII*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1965b). «Comentario al «Banquete» de Platón», pp.749-794. Dans *Obras completas. Tomo IX*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1966a). « Kant », pp. 25-62. Dans *Obras completas. Tomo IV*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1966b). « La « Sonata de estío» de Don Ramón del Valle-Inclán», pp. 19-27. Dans *Obras completas. Tomo I*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1975a) « Anejo», pp. 55-59. Dans *Apuntes sobre el pensamiento*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1975b). « Sobre el concepto de sensación », pp. 89-99. Dans *Apuntes sobre el pensamiento*. Madrid: Revista de Occidente.

_(1984). *¿Qué es conocimiento?*. Madrid: Alianza.

_(1998). « Unas lecciones de metafísica », pp. 13-144 Dans *Obras completas*. Tomo XII. Madrid: Alianza.

_(2008). *Méditations sur la chasse*. Paris: Septentrion.

Patočka, J. (1985). « La phénoménologie du corps propre » *Études phénoménologiques*. N° 1, pp. 41-63.

_(1990). « Equilibre et amplitude dans la vie », pp. 27-40. Dans *Liberté et sacrifice : écrits politiques*. Grenoble : Jérôme Million.

_(1995a). « Doctrine de la conscience introspective et théorie de l'apparition », pp. 235-244. Dans *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Jérôme Million.

_(1995b). « Qu'est-ce que l'apparition ? », pp. 252-258. Dans *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Jérôme Million.

_(1995c). « Structures d'être-structures d'apparition », pp. 261 Dans *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Jérôme Million.

_(1995d). « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », pp. 13-27. Dans *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Million.

Paz, O. (1984). *El laberinto de la soledad*. Mexique: FCE.

Platon (1983). « Phédon », pp. 7-92. Dans *Phédon, Le banquet, Phèdre*. Paris : Gallimard.

Plessner, H. (1964): «On human expression», pp. 63-74. Dans Straus, E. (ed.). *Phenomenology: pure and applied. The first Lexington Conference*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Polanyi, K. (2003). *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard.

Porée, J. (1997). « Souffrance et temps. Esquisse phénoménologique ». *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 95, Numéro 1, pp. 103-129.

_(2001). « La sensation douloureuse existe-t-elle? », pp. 103-124. Dans M. Cantista (Ed.), *A Dor e o Sofrimento. Abordagens*. Porto: Campo das letras.

_(2013). « Les limites du récit ». *Études Ricœuriennes*, Vol 4, N°2 (2013), pp. 38-49.

_(2017). *Sur la douleur. Quatre études*. Paris : PUF.

Pradines, M. (1934). « Toucher et douleur », pp. 85-215. Dans *Philosophie de la sensation II. La sensibilité élémentaire (les sens primaires) 2. Les sens de la défense*. Paris : Les belles lettres.

Purves, D. (Ed.) (1997). *Neuroscience*. Sunderland: Sinauer associates.

Reik, T. (2000). *Le masochisme*. Paris : Payot.

Rey, R. (1993). *Histoire de la douleur*. Paris : La découverte.

Richir, M. (1993). *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris : Hatier.

Ricœur, P. (1972). « La métaphore et le problème central de l'herméneutique ». *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 70, Numéro 5, pp.93-112.

_(1975). *La métaphore vive*. Paris : Seuil.

_(1983). *Temps et récit. Tome I*. Paris : Seuil.

_(1986a). *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Labor et Fides.

_(1986b). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.

_(1992). « La souffrance n'est pas douleur » *Psychiatrie française*, Numéro spécial (juin), pp. 1-7.

_(2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

_(2009). *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Lonrai : Points.

Rohmer, J. (1950) « L'intentionnalité des sensations. Esquisse d'une théorie phénoménologique ». *Revue des Sciences Religieuses*. Volume 24, Numéro 1, pp. 53-71.

_(1951). « L'intentionnalité des sensations de Platon à Ockam ». *Revue des Sciences Religieuses*. Tome 25, fascicule 1, pp. 5-39.

Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison: la phénoménologie*. Paris: Gallimard.

Sábato, E. (1970). « Uno y el universo », pp. 11-140. Dans *Ensayos*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, J.P. (2010). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.

Scarry, E. (1985). *The body in pain*. New York: Oxford University Press.

Scheler, M. (1955). *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Paris: Gallimard.

_(1960). *Le sens de la souffrance*. Paris : Aubier.

_(2004). *Esencia y formas de simpatía*. Buenos Aires: Losada.

Schotte, J. (1969). « Psychologie phénoménologique des modes d'existence sensoriels ». *Revue de Psychologie et des sciences de l'éducation*, Vol.4, N°2, pp. 212-219.

_(1976). *Le normal et le pathologique. Note de cours de Questions approfondies rédigées par Alain Weyer*. Louvain-La-Neuve : Centre de Psychologie Clinique.

Schütz, A. (1968). « El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl », pp. 291-316. Dans Maci, G. (ed.) *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.

_(2007). *Essai sur le monde ordinaire*. Paris: Le Félin.

Schütz, A. & Luchmann, T. (2004). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Serrano de Haro, A. (2013). «El dolor de los marcianos. Un análisis fenomenológico contra Rorty». *Investigaciones Fenomenológicas*, Volumen Monográfico 4 (I): Razón y vida, pp. 313-330.

_(2012a). «New and old approaches to the phenomenology of pain». *Studia Phaenomenologica* XII, pp. 62-80.

_(2012b) «Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas». *Anuario filosófico* 45/1, pp. 121-144.

_(2011) «Is pain an intentional experience?», pp. 91-112. Dans Copoeru, I., Kontos, P., Serrano de Haro, A. (eds.). *Phenomenology 2010. Volume 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean In the Horizon of Freedom: The Horizons of Freedom*. Bucarest: Zeta Books.

_(2010). «Dolor y atención. Un análisis fenomenológico», pp. 123-161. Dans *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro.

Sontag, S. (2003). *Devant la douleur des autres*. Mesnil sur l'Estrées : Bourgois.

Stein, E (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.

_(2005). «Introducción a la filosofía», pp. 655-917. Dans *Obras Completas II Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica (1915-1920)*. Burgos: Monte Carmelo.

Straus, E. (1970a). « The phantom limb », pp. 130-148. Dans Straus, E. et Griffith, R. (eds.) *Aisthesis and aesthetics. The fourth Lexington conference on pure and applied phenomenology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

_(1970b). «Phenomenology of memory», pp. 45-65. Dans Straus, E. et Griffith, R. (eds.). *Phenomenology of memory: the third Lexington conference on pure and applied phenomenology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

_(1980). « The Forms of Spatiality », pp.3-37. Dans *Phenomenological psychology*. New York: Garland Publishing.

_(1989). *Le sens du sens*. Grenoble: Jérôme Million.

Szilasi, W. (2011). *Introduction à la phénoménologie d'Edmund Husserl*. Paris: Cercle Herméneutique.

Tammam, D. (2007a). «Approche phénoménologique de la douleur. Partie 1». *Douleurs*, 8, 5, pp. 303-307.

_(2007b). «Approche phénoménologique de la douleur. Partie 2: la temporalité du douloureux chronique». *Douleurs*, 8, 6, pp. 351-357.

_(2007c). *La douleur: de la phénoménologie à la clinique*. Marseille: Solal.

Tatossian, A. (1982). «Phénoménologie du corps», pp. 99-103. Dans Jeddi, E. (ed.) *Le corps en psychiatrie. Colloque international Ibn Sina-Collomb*. Paris: Elsevier Masson.

Theodorou, P. (2014). «Pain, pleasure, and the intentionality of emotions as experiences of values: A new phenomenological perspective». *Continental philosophy review* February, pp. 625–641.

Thernstrom, M. (2012). *Las crónicas del dolor*. Barcelone: Anagrama.

Theunissen, M. (2013). *Théologie négative du temps*. Paris: Éditions du Cerf.

Thévenaz, P. (1966). *De Husserl à Merleau-Ponty : Qu'est-ce que la phénoménologie?*. Boudry-Neuchâtel: La Baconnière.

Tinoco, C. (Ed.). (1997). *La sensation*. Paris: Garnier-Flammarion.

Toombs, K. (1993). *The meaning of illness. A phenomenological account of the different perspectives of physician and patient*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Tort, M. (2010). *Le désir froid. La procréation artificielle et crise des repères symboliques*. Paris: La découverte.

- Van Peursen, C.A. (1968). «La noción de tiempo y de ego trascendental en Husserl», pp. 175-185. Dans Maci, G. (ed.) *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.
- Vaschalde, R. (2017). «The unity of experience». *The Warwick journal of philosophy*. Volume 28, pp. 140-154.
- Véliz, C. (1997). « Los deportes en equipo. Un mundo hecho en inglés ». *Revista de Estudios Públicos*. N°65, pp. 1-14.
- Wahl, J. (1972). «Platón», pp. 51-173. Dans Parain, B. (ed.) *Historia de la filosofía. Volumen 2. La filosofía griega*. Madrid: Siglo XXI.
- Wall, P., Melzack, R. (eds.) (1999). *Textbook of pain*. Londres: Churchill Livingstone
- Walton, R. (1981). «Génesis y anticipación en el horizonte temporal». *Escritos de filosofía*. Año 4, Enero-Julio, pp.35-53.
- Weber, M. (1965). *Economía y sociedad*. Mexique: FCE.
- _(2011). *Historia económica general*. Mexique: FCE.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus (suivi de Investigations philosophiques)*. Paris : Gallimard.
- Zborowski, M. (1969). *People in pain*. Michigan: Jossey-Bass.
- Zeiler, K. (2010). «A phenomenological analysis of bodily self-awareness in the experience of pain and pleasure: on dys-appearance and eu-appearance». *Medicine, Healthcare and philosophy* (13), 4, pp. 333-342.