

Outils conceptuels pour une analyse phénoménologique de 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 anthropologues de la douleur) ne fait *qu'intensifier le dramatisme de la situation* ; mais sans se rendre compte de la dégradation qu'elles contribuent à causer avec ses efforts.

La plus haute manifestation de ce tragique état de chose est le fait que *chaque approche partielle de la douleur compte sur son propre concept de douleur*. Ainsi, certains juristes parlent de « la douleur morale » (Christie 1988), tandis que les anthropologues visent le sens social de la douleur (Le Breton 1995), en même temps que les neurologues bornent leur tâche à partir des déclencheurs biochimiques de la douleur (Merchand 2009). La crise théorique que traverse la recherche sur la douleur *s'exprime donc dans l'ambigüité sémantique que teint le concept de la douleur*. Cette ambigüité a pour conséquence l'illusion que la connaissance de la douleur s'approfondit, alors que le fait est plutôt que *sa compréhension est de plus en plus éparpillée* et ce, dû au manque d'un concept rigoureux et systématique de la douleur. La conclusion de ce panorama est forcément que la recherche sur la douleur *a l'air d'avancer en différents sens* mais en fait, elle ne va nulle part.

La pensée caractéristique de notre époque -la phénoménologie-, nous a appris que toute crise théorique dans n'importe quel domaine épistémologique doit être envisagée à partir de deux critères : reconstruction radicale de ses fondements de validité et retour à l'expérience originale qui donne lieu au domaine de recherche (Husserl 1959). La phénoménologie est elle-même un exemple de cette orientation. Cette pensée vise une reconstruction radicale de la philosophie à partir d'un retour à l'expérience (Husserl 1995). Reconstruction parce qu'à l'époque d'Husserl, la philosophie était quasiment morte et ce dû au primat du positivisme. La domination positiviste dans la pensée contemporaine n'est que la conséquence du primat de l'intellectualisme philosophique (notamment depuis la naissance de l'idéalisme allemand). En effet, 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 projet philosophique de l'idéalisme allemand, la terminologie philosophique porte une charge conceptuelle ou du moins une connotation intellectuelle teintée d'ambigüité (de là l'effort husserlien pour redéfinir les concepts fondamentaux de la philosophie dans les *Recherches logiques*). Voici l'ironie de l'approche positiviste typique des sciences partielles : dans son essai d'offrir une description « pure », elles ne

se rendent pas compte que, en empruntant le lexique intellectuel du 19^{ème} siècle (organicisme, mécanisme, empirisme, utilitarisme), elles entament plutôt une description intellectualisée de l'expérience -car les concepts choisis portent déjà une charge intellectuelle implicite et n'ont donc pas la prestation pour rendre compte de l'expérience en tant que telle (voici la raison phénoménologique pour revenir à l'expérience) (Merleau-Ponty 2001: 235-281).

Or cela, ce retour à l'expérience n'a pas seulement la portée de renouveler la source de la philosophie, mais aussi sa prestation. En effet, la rencontre phénoménologique de l'expérience originaire oblige à poser la question proprement philosophique, c'est-à-dire, la question sur *la signification essentielle* de l'expérience en général car, comme l'a déjà souligné Buytendijk : « 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 leçon à tirer dans notre contexte est donc assez simple: la phénoménologie nous apprend que la seule stratégie pour réparer le catastrophique état de fait de la recherche sur la douleur est de revenir à une description fondamentale de l'expérience de celle-ci. Ce retour à l'expérience de la douleur nous permettra, en même temps, de trouver une méthode de description basée sur un concept théoriquement rigoureux et cohérente avec le vécu de la douleur. C'est pour cela que la cible de cette conférence est d'offrir les outils conceptuels fondamentaux pour essayer une description essentielle –phénoménologique- de la douleur.

Premièrement, 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 anthropologistes (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 une douleur soit absolue, soit immanente, soit permanente : lorsque la douleur embrasse tout, la douleur cache tout. Cependant, la douleur n'a pas le même statut que la sérénité 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 du type fondamentalement temporel*.

En effet, s'il est vrai que la douleur est un état, elle doit se déclencher forcément 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 du contraste nécessaire pour la distinguer et pour la désigner en tant que douleur.

À l'instar du génie de Max Scheler, nous donnons à cet état non-douloureux le nom de « sentiment-vital », car il vise exactement l'expérience qui est à la base du vécu douloureux et de son déclenchement : « 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 guillemets).

L'état non-douloureux coïncide avec le concept schelerien de sentiment-vital étant donné qu'il décrit parfaitement la situation esthésiologique et l'unité phénoménologique du corps non-endolori. De là que dans le sentiment-vital, la conscience reste non problématique, cela veut dire qu'il s'agit d'une conscience positionnelle qui vise l'horizon (Husserl 1995), donc son attention est dirigée vers le monde extérieur (Straus 1989).

Mais 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 appréhension 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).

De plus, la découverte de Scheler 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 mécanisme de succession dans le flux temporel (impression, sensation) sont saisies moyennant 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*, donc 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).

Qu'est-ce que le concept de contraste nous apprend? Premièrement, nous réalisons que 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 ceci. Cela signifie que le vécu de la douleur a une structure hylétique *dérégulée*, et la notion la plus précise pour désigner un vécu déréglé est *le concept d'expérience*.

Gadamer (1993) a montré de manière admirable comment l'expérience reste déréglée - unique, irrépétable- face à n'importe quelle méthode de saisie synthétique ou d'effort de réduction eidétique. Le concept d'expérience se révèle donc comme un outil indispensable pour une description phénoménologique de la douleur, puisque le vécu douloureux partage les traits fondamentaux de l'expérience : chaque vécu douloureux est unique, irrépétable, déréglé et, en même temps, la douleur -à la différence de la perception dont 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. De même que pour l'expérience, la douleur implique des changements distinctifs (notamment dans les rapports subjectifs typiques avec le temps et l'espace).

Le premier changement caractéristique de la douleur dans le domaine de l'espace est *la fixation de l'horizon du mouvement* : dans la douleur, l'horizon des mouvements est borné à travers une subordination des possibilités de déplacements par rapport à ce qui fait mal (Leder 1990). C'est pour cela que la douleur déclenche un *mouvement centripète*, c'est-à-dire que la douleur *contracte la disposition du corps dans l'espace vers la subjectivité* : dans la douleur, le corps essaie de se réfugier en lui-même comme réaction fondamentale à la douleur.

Néanmoins, la douleur provoque aussi un *mouvement centrifuge* : le vécu de la douleur incite à trouver une *disposition corporelle vers le monde* pour tolérer ou surpasser la douleur. Toute douleur porte 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 faire face à la douleur (comme c'est le cas avec la douleur chronique) (Leder 1990).

En outre, la douleur implique des modifications temporelles (Leder 1985). L'expérience douloureuse *fixe le temps dans le présent* : dans la douleur on n'éprouve que l'instant de la douleur, le vécu du temps semble suspendu à un tel point que notre horizon temporel ne peut pas dépasser la sensation douloureuse, et notre mémoire n'a d'autre teneur que le moment de la blessure. Mais la suspension du flux des vécus temporels dans la douleur produit elle-même des mouvements. Comme résultat de la fixation dans le présent, le sujet tente de s'évader via la nostalgie de l'état pré-douloureux (ou la conscience échappe de la douleur en se tournant *vers le passé*). Le sujet se projette aussi dans le futur, en cherchant refuge dans l'espérance du soulagement (Leder 1985).

Mais les changements de la douleur bouleversent aussi l'apparaître de notre corporéité. Selon Leder, (1990) notre corporéité se distingue du corps organique spécifiquement grâce à sa tendance à disparaître. Les deux grandes formes de manifestation de notre corporéité ont le requis de disparaître pour apparaître : la corporéité peut se débrouiller *comme réservoir des motivations sensori-kinesthésiques* seulement en laissant 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).

Comment est-ce que 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 faite à travers deux mouvements. Premièrement, la douleur concentre les motivations sensori-kinesthésiques autour de la partie endolorie 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. Ensuite, la douleur empêche l'apparition de la corporéité comme outil pratique-dispositionnel car elle déclenche *un mouvement de coercition cinesthésique immanent* : le monde arrête d'être la référence de la disposition corporelle, et la corporéité apparaît dorénavant par rapport à l'oppression physique que la douleur déclenche. C'est à cause de ces deux mouvements dans le domaine de la corporéité que la douleur comporte une *demande herméneutique* : les nouvelles formes d'apparaître de la corporéité qui dérivent de la douleur créent la nécessité d'une explication par rapport à ces changements. (Leder 1990).

Mais les changements de la douleur ne bouleversent pas seulement le déroulement normal des catégories spatio-temporelles et l'apparaître de la corporéité. Voyons comment la douleur modifie le domaine de la chair.

Comme Husserl et Scheler avant lui, le phénoménologue chilien Jorge Millas (2009) a montré que l'expérience de l'intériorité 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 veut dire que l'état subjectif typique de l'expérience intropathique a besoin d'une sorte de silence charnel comme vécu d'arrière-fond. L'épreuve de la succession des états subjectifs a comme condition une sorte de silence interne afin d'avoir une différenciation claire entre l'état subjectif précédent et l'actuel, mais le vécu douloureux empêche spécifiquement cette clarté.

Du côté de la chair, la douleur déclenche une résonance sensori-affective qui empêche la netteté et l'enchaînement des sensations, étant donné que la douleur agit comme un brouillage sur le silence charnel nécessaire pour une claire succession des sensations. C'est précisément pour cela que le mouvement de la chair apparaît comme un blocage et qu'il est vécu psychologiquement comme un état de confusion, comme une force qui ne parvient pas à s'épancher.

L'irradiation de la douleur ne s'arrête pas au domaine de la chair, elle modifie également notre schéma corporel. Le corps matériel et le corps vécu ont besoin de sphères de compétences pour déployer leurs opérations, et le schéma corporel de la structure phénoménologique offre ce service (Murakami 2006). Le corps vécu trouve son espace dans l'extension et la portée des formes qu'adopte le « Je peux » (Merleau-Ponty 2001) tant que le corps matériel borne sa gamme des compétences dans la stabilisation des kinesthésies typiques et 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 la douleur implique. Les limites grâce auxquelles j'avais borné l'identité de mon corps – variantes de « Je peux » et motivations auto-identificatoire typiques – sont obligées par la douleur de se mouvoir étant donné qu'elles atteignent subitement leurs limites. La douleur force à redéfinir les limites de mon schéma corporel (l'extension et les variantes du « Je peux » biographiquement construites) et les formes de dispositions typiques de mon corps qui stabilisent le sentiment vital, grâce à l'endurance que mon corps maintient face au monde (Straus 1989).

Toutefois, le changement principal s'aperçoit quand on thématise le mouvement qu'on trouve *dans* la douleur. L'expérience de la douleur comporte une *accélération* du rythme normal des vécus et motivations intropathiques (étant donné que le corps endolori essaie de surpasser le plus rapidement possible l'état douloureux). Dans le langage phénoménologique on dirait que dans la

douleur le contenu du flux des vécus devient que remplissement ; acte en tant qu'actualité. Cette accélération nous parle d'un mouvement constant localisé dans notre corps qui empêche le déroulement du « sentiment-vital » (Scheeler 1955).

La description des changements spatio-temporels que la douleur implique pour le sujet 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 (1995) appelait « champ phénoménal »- est le corps vécu. *Il n'existe pas de douleur hors du corps vécu*. Cette impossibilité n'est pas seulement due à l'incapacité de ressentir le contraste caractéristique du vécu de la douleur hors la corporéité, mais parce que *la manière spécifique dont la douleur phénoménalise a forcément besoin du champ phénoménal que le corps vécu lui fournit*. La totalité de l'expérience douloureuse est exclusivement redevable à *l'esthésiologie de la douleur* : l'épreuve de la douleur peut seulement jaillir et découler d'une sensation d'endurance corporellement basée. La douleur a une relation privilégiée avec le domaine du *réel* (Charbonneau 2003). C'est pour cela que la forme fondamentale de phénoménalisation de la douleur est la *localisation* (Buytendijk 1965).

La langue française a un mot parfait pour décrire la spécificité du phénomène de la douleur : *l'élancement*. C'est là que se trouve 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* : dans la douleur, 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 (Daudet 2007, Thernstrom 2012). *L'esthésiologie de la douleur a un certain degré d'accommodation et, ce faisant, on arrive à transformer l'expérience de la douleur en vécu psychologique*, ce qui nous permet d'interpréter la douleur soit comme événement fugace, soit comme signe de maladie : « En réfléchissant ma douleur, je m'en décroche ; elle cesse d'être moi-même pour devenir un processus en moi » (de Waelhens 1950: 396).

Les spécificités de la façon dont la douleur phénoménalise –noyau esthésiologique, état transitoire, localisation, élancement- oblige à renoncer à concevoir la douleur comme un simple événement ponctuel ou en tant que fait contingent car la douleur montre la capacité *de traverser diverses couches phénoménologiques dans son déroulement en tant que vécu* (peau, corps, chair, égo), ainsi qu'elle *exhibe de mécanismes spécifiques d'enchaînement et d'association pour son déroulement en tant que vécu* (contraste, résonance). La condition non-contingente du vécu douloureux révèle une dernière donnée irréfutable pour toute analyse phénoménologique de la douleur : la douleur doit avoir un sens essentiel.

Pour découvrir cette signification fondamentale de la douleur il faut poser la question du *sens de l'expérience de la douleur*, c'est-à-dire, qu'est-ce que les traits essentiels de l'expérience douloureuse nous indiquent ? On sait déjà que la douleur est une expérience qui peut seulement se dérouler dans le contexte du corps vécu. La douleur doit donc forcément être une expérience *qui est faite par la corporéité*. La douleur se révèle alors comme une expérience corporelle. Voire plus encore : la douleur se donne 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*.

Or, ce malaise qu'accompagne toujours l'expérience de la douleur a de traits bien particuliers. L'irruption de la douleur et de son malaise caractéristique *déclenche une sensation d'aliénation*. Selon Buytendijk (1965), dans la douleur je ne sens pas mon corps comme je l'ai senti, j'éprouve mon corps d'une manière contradictoire avec l'expérience historique de mon vécu corporel : la douleur est à moi, mais elle n'est pas moi. Mais, en même temps (et malgré l'aliénation), chaque vécu douloureux *porte un sentiment d'identification avec soi-même* (Ortega y Gasset 2010). Il n'y a pas quelque chose de plus propre que la douleur. Ce n'est pas donc par hasard que Descartes posait la question : « *quid dolere intimius esse postest ?* ».

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 inséparablement sienne. Cependant, il ne faut pas rapporter cette contradiction dans l'épreuve de la douleur à la référence éventuelle de la douleur, puisque comme a souligné Sartre : « 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 » (...) Cette douleur, cependant, n'existe nulle part parmi les objets actuelles de l'univers. » (Sartre 2010 : 372, ses italiques et guillemets).

Cela signifie que le malaise de la douleur assemble aliénation, identification et *carence de corrélat noématique* : la douleur est une expérience que ne vise qu'elle-même, son malaise caractéristique est construit à partir de la pure contradiction entre aliénation et identification.

Si la douleur n'exhibe de références intentionnelles par principe, le sens de cette expérience du malaise doit se trouver nécessairement dans le champ phénoménal que la rend possible. Que se passe-t-il alors dans le corps vécu lorsque l'égo aperçoit et pâtit la coexistence d'aliénation et d'identification ?

Du point de vue théorique, la seule expérience qui mélange des opposés –aliénation et identification- 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 qu'on fait 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 dont 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.

Or, toute expérience que 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 celle-ci 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 saisi toujours *ex-post*. De là l'importance fondamentale 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 que d'apercevoir les épisodes dans lesquels j'ai surmonté (ou pas) la limite de mon corps).

La tâche de distinguer les outils conceptuels pour une analyse phénoménologiques 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.

Néanmoins, le sens fondamental de la douleur ne servira pas exclusivement à réorienter la recherche scientifique, mais à ouvrir aussi des questions d'anthropologie philosophique et d'ordre métaphysique.

Premièrement, l'expérience de l'absolue immédiateté dans la facticité de la douleur oblige à poser la question sur les 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 que poussent incessamment à tenir l'indivisibilité du corps comme base de l'identité subjective ? Peut-être qu'Heidegger (1984) pensait à cela lorsqu'il l'écrivait : « La douleur est la jointure du déchirement ».

Finalement, 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, essayer une description phénoménologique de la limite. Mais la description essentielle de la limite n'offre pas 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'absolue est forcément une question d'ordre métaphysique : la description phénoménologique ne peut pas fournir une solution à la question de la hiérarchie fondamentale parmi les différentes variantes de la limite. Nous avons souligné tantôt que dans la douleur nous faisons l'expérience de la limite de notre corps. 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 borne 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 » ?

En fonction des réponses à ces questions, nous établirons la rendue et la consistance de la nouvelle forme grâce à laquelle l'homme essaiera de se placer dans le monde, car le problème de la limite mène nécessairement à la question de la portée de la connaissance en général, ainsi que sur la capacité humaine de se fournir lui-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.

Francisco Mujica

Doctorant ISP-UCL

Bibliographie

Buytendijk, F. (1965) *Teoría del dolor*. Buenos Aires: Troquel.

-, (2001). « Approche phénoménologique du problème des sentiments et des émotions » Dans : *Alter*. N° 9, 2001 (Pp. 251-270).

Charbonneau, G. (2003) « Pour une phénoménologie des sentiments corporels ». Dans : *Phénoménologie des sentiments corporels I. Douleur, souffrance, dépression*. Granger, Bernard et Charbonneau, Georges (eds.) Paris: Cercle Herméneutique (Pp. 17-23).

Christie, N. (1988). *Los límites del dolor*. México: FCE.

Daudet, A. (2007). *La douleur*. Paris: Mercure de France.

De Waelhens, A. (1950). « La Phénoménologie du corps ». In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 48, n°19, 1950. (Pp. 371-397).

Gadamer, H.G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Geniusas, S. (2013). « On Naturalism in Pain Research: A Phenomenological Critique ». *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1.1 (2013), 1–10.

Heidegger, M. (1966). « Sérénité ». Dans : *Question III*. Paris : Gallimard.

-, (1984). *Acheminement vers la parole*. Paris : Gallimard.

Husserl, E. (1959). *Recherches logiques. 1, Prolégomènes à la logique pure*. Paris: PUF.

-, (1969). « Recherche V: des vécus intentionnels et de leurs contenus ». Dans : *Recherches logiques 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Paris: PUF.

-, (1982). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures 2. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris: PUF.

-, (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.

-, (1998). *De la synthèse passive*. Grenoble: Jérôme Millon.

-, (2010). *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Grenoble : Jérôme Million.

Jaspers, K. (1986). *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*. Paris: Springer-Verlag.

- Le Breton, D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.
- (2010). *Expériences de la douleur*. Paris: Métailié.
- Leder, D. (1985). "Towards a Phenomenology of Pain". Dans: *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 19, 255-66.
- , (1990). *The absent body*. Chicago: Chicago University Press.
- Lukács, G. (1981). *Le jeune Hegel: sur les rapports de la dialectique et de l'économie*. Paris: Gallimard.
- Merchand, S. (2009). *Le phénomène de la douleur. Comprendre pour soigner*. Paris: Elsevier Masson.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Millas, J. (2009). *Idea de la individualidad*. Santiago: UDP.
- Murakami, Y. (2006) "L'origine de l'expression" Dans : *Annales de Phénoménologie N° 5*. Paris : Association pour la promotion de la phénoménologie (Pp. 134-146).
- Ortega y Gasset, J (2010). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza.
- Patočka, J. (1995). « Leçons sur la corporéité ». Dans : *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Million (53-116).
- Sartre, J.P. (2010). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Scheler, M. (1955). *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Paris: Gallimard.
- Stein, E. (2005). "Introducción a la filosofía" Dans: *Obras Completas II Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica (1915-1920)* (Pp. 655-917). Burgos: Monte Carmelo.
- Straus, E. (1989). *Du Sens des Sens*. Grenoble : Jérôme Millon.
- Thernstrom, M. (2012). *Las crónicas del dolor*. Barcelona: Anagrama.