

## La philosophie soigne-t-elle aujourd'hui comme elle a prétendu le faire dans l'Antiquité et dans un passé plus récent ? (1ère partie)

Jean-Pierre Cléro, professeur émérite en philosophie à l'Université de Rouen

"Une philosophie, ne l'oublions pas, n'agit pas seulement - et parfois agit fort peu - par sa morale, par la doctrine de sagesse qu'elle lie à son interprétation et à son expérience du monde, mais aussi et surtout par cette expérience elle-même, qui d'ailleurs constitue bien la partie essentielle, première et personnelle d'une philosophie - et qui n'est pas du tout une simple adjonction intellectuelle et morale à la doctrine de salut et de vérité. Il reste encore beaucoup lorsqu'on a détaché d'un philosophe sa philosophie et il serait grave qu'il ne restât rien".

Mann Th., Schopenhauer, Buchet-Chastel, Paris, 2018, p. 12.

### I) Introduction. Position du problème

J'ai écrit un article, publié récemment dans un collectif sur le soin et l'aide par les Presses Universitaires de Rouen et du Havre, dans lequel je glissais quelques mots imprudents sur la médecine des temps modernes et contemporaine qui, en raison de son efficacité plus grande que par le passé, pour soigner les maladies les plus redoutables, disqualifierait désormais radicalement la philosophie<sup>1</sup>. Dans la même direction, mais en sens inverse, G. Rodis-Lewis, dans La morale de Descartes, souligne, en rapprochant habilement deux textes, que Descartes, parti d'un si bon pas pour révolutionner la médecine, a fini, lui, par revenir à la morale, quand il s'est aperçu du peu de progrès décisif que cette connaissance avait pu faire en comparaison des mathématiques, de la physique et même de la biologie<sup>2</sup>. Quand on ne sait pas soigner médicalement les maladies, mieux vaut peut-être se disposer à prendre son mal en patience, se réconcilier avec l'idée d'une vie brève qui peut être interrompue à tout moment et avec une immortalité qui, si elle n'est pas tout à fait inenvisageable ni totalement indémontrable, ne concerne toutefois guère ce monde. La philosophie ne serait donc qu'un palliatif valable tant que la médecine ne peut honorer ses ambitions de soigner et de guérir ; qu'une façon honorable de se réconcilier avec les échecs, fussent-ils provisoires, de la médecine. Je regrette toutefois les quelques mots de mon article qui contestent que la philosophie ait la capacité de soigner, comme si la question pouvait être écartée d'un revers de main.

Je les regrette, non seulement parce que les Anciens ont cru à la valeur "curative" de la philosophie<sup>3</sup>, mais encore parce que le discours réapparaît chez les modernes. Tschirnhaus (1651-1708) parle, par exemple, des soins, par la philosophie, des maladies de l'âme<sup>4</sup> ; et chez nos contemporains, Wittgenstein, qui choisit ses mots, ne répugne pas à attribuer à la philosophie des vertus thérapeutiques<sup>5</sup>. Elle nous soigne et nous guérit des pièges que les langues tendent partout à la pensée qui ne peut pourtant manquer de s'exprimer par elles. On dira que nous confondons alors ce qui n'a de valeur que métaphorique avec ce qui est proprement conceptuel et capable de saisir - autrement que par analogie - un réel effectif. Mais que Wittgenstein, lui qui a passé sa vie à réfléchir

aux jeux et aux pièges du langage, ait choisi le mot de **thérapie** pour désigner le travail de la philosophie doit nous faire réfléchir ; et, quand bien même s'agirait-il d'une métaphore, le choix d'un glissement du conceptuel à l'image, qui n'exclut pas un retour de l'image au conceptuel, doit nous retenir de tout propos expéditif sur l'impossibilité de traiter la philosophie comme étant réellement susceptible de soigner.

Mais de soigner quel patient, par quel médecin, comment et de quelles maladies ? Sans doute s'agit-il de soigner celui qui est enfermé dans ses illusions et ses erreurs et qui ne parvient plus à s'en dépêtrer seul sans les moyens de quelqu'un ou de quelques-uns qui en savent plus long que lui sur ces maladies que seraient les erreurs et les passions qui troublent sa tranquillité d'âme. Toutefois, quand bien même nous accepterions de répondre quelque chose de cet ordre, puisque c'est le discours tenu depuis l'Antiquité jusqu'à ceux qui, de nos jours, acceptent encore de se l'approprier ou d'en réitérer de semblables, il resterait (outre le fait de tenir l'embarras dans les rets du langage, l'incapacité de nous sortir par nous-mêmes de nos passions et de nos erreurs pour autant de maladies), plusieurs autres ambiguïtés, qui constituent une véritable antithétique, laquelle n'est pas forcément à l'avantage de la conception "curative" de la philosophie. Nous parlons d'antithétique parce qu'elle est composée non pas d'une seule antinomie, mais de plusieurs antinomies fort distinctes les unes des autres. Essayons de les énoncer en les démêlant.

La première d'entre elles est de savoir si la philosophie soignerait par les vertus propres de son discours, ou si c'est par le fait qu'elle partage, avec d'autres actes intellectuels, pas forcément philosophiques, qu'elle s'écrive, qu'elle fasse plaisir en s'écrivant, comme le font par exemple la littérature, les mathématiques ou la physique. Est-ce par ses propres actes de réflexion et par les objets propres que sa réflexion sélectionne ou se construit que la philosophie soigne, ou est-ce parce qu'elle est un travail intellectuel comme d'autres, non philosophiques, qui ont le même effet ? On raconte que, "atteint d'une rage de dents, au cours d'une nuit d'insomnie, Pascal, pour faire diversion, se serait appliqué aux problèmes de la roulette et les aurait résolus"<sup>6</sup>. Nous ne soutiendrions pas que les mathématiques aient été inventées pour calmer les rages de dents ou qu'elles soignent la douleur en rivalisant avec les calmants et les anesthésiants, mais nous sommes prêts à admettre que, par cette diversion de l'attention, elles parvenaient à tromper la douleur, à la façon dont un rêve peut nous empêcher de nous réveiller et préserve notre sommeil alors même qu'une douleur nous tenaille<sup>7</sup>. La philosophie partage ces vertus de diversion avec toutes les disciplines qui exigent quelque concentration. Mais n'est-ce pas pour des raisons plus "profondes" qu'elle le fait, en portant notre attention sur des objets qui, par le rapport privilégié que nous avons avec eux, ont précisément valeur curative ? Ainsi serait-ce, par exemple, parce que la philosophie nous apprendrait à ne pas détourner le regard de notre mortalité, ou de ce que nous nous devons à nous-mêmes et devons aux autres, que la philosophie gagnerait sa valeur "curative", et pas seulement parce qu'elle est un exercice difficile pour notre intelligence qui mobilise une énergie importante, sans qu'il soit essentiel qu'elle porte sur tel ou tel objet.

Mais, dira-t-on, s'il est très différent de diriger son attention vers les objets que nous venons de citer - comme la mort, l'existence, les devoirs envers soi-même, envers les autres, etc. - et de l'orienter vers les propriétés du cercle, des triangles et vers les équations difficiles, la littérature peut partager avec la philosophie les mêmes centres d'intérêt et il n'est pourtant pas certain que la littérature revendique - comme ont osé le faire des philosophes - la fonction de soigner. Innombrables sont en effet les textes littéraires qui, d'une façon ou d'une autre, mettent en scène des maladies - la tuberculose, la syphilis, le sida, la mélancolie, le cancer, des empoisonnements - et des individus qui en sont atteints; aucun auteur de ces textes ne prétend toutefois guérir ces maladies ou nous réconcilier avec elles; il est, assez étrangement, moins fréquent que la philosophie dévoile le nom des maladies qu'elle prétend soigner et quand elle en a fait des listes détaillées<sup>8</sup>, comme c'est le cas de Hume et de Schopenhauer, c'est à travers un poète ou quelque autre philosophe qui a cité un poète, et c'est, de toute façon, plus pour montrer la kyrielle des maux qui nous affectent que pour prétendre les soigner. Quand la philosophie prétend soigner, il est rare qu'elle détermine à l'avance - à la différence de ce que fait la médecine - le type de maladies qu'elle soigne; elle paraît observer un silence prudent sur ses compétences précises. Cette prudence contraste avec la mise en scène des maladies que savent faire les romanciers et les poètes avec une redoutable précision mais, encore une fois, sans fonder une prétention à les soigner d'une façon ou d'une autre. Ne dénonçons toutefois pas trop vite un charlatanisme de la philosophie et des philosophes quand ils prétendent soigner des maladies qui n'ont pas de nom et qui paraissent toujours orphelines - comme nous disons aujourd'hui<sup>9</sup> - et passons plutôt à un second groupe d'antinomies, distinct du premier.

Si la médecine n'a pour fonctions exclusives que de guérir, de soigner et d'apaiser dans le pire des cas - celui dans lequel elle ne sait plus ni guérir ni soigner -, la philosophie, quand elle a les mêmes prétentions, ne saurait limiter ses activités à ces seules fonctions curatives et palliatives. Outre ces fonctions qui relèvent plutôt de la **sagesse**, elle en a d'autres qui consistent à tenter de dire le vrai - que ce soit pour le reconnaître, le recueillir ou pour l'inventer - et il n'y a pas lieu de penser que ces dernières fonctions coïncident toujours et forcément avec les premières. Si l'on veut bien reconnaître que la production des plaisirs et l'évitement des déplaisirs peuvent être des fonctions importantes de la philosophie, ils ne sauraient épuiser exhaustivement ses activités et l'on ne voit pas pourquoi le vrai coïnciderait avec le plaisir et l'évitement du déplaisir, ni pourquoi sa recherche coïnciderait avec la fonction de recherche de plaisir et d'évitement des déplaisirs<sup>10</sup>. Vouloir réduire la philosophie à une fonction de sagesse, c'est à peu près comme si l'on disait que la mathématique a pour fonction de soigner les maux de dents; elles ne remplissent, l'une et l'autre, ces fonctions que marginalement, pour n'en tirer qu'un bénéfice secondaire, latéral, marginal. Certes, il existe un intense plaisir à rechercher le "vrai", mais ce que l'on trouve alors, à titre de résultat, n'est pas nécessairement plaisant ou ne contrevient pas nécessairement à des déplaisirs<sup>11</sup>. Ne revenons-nous pas, par là, en découvrant un pareil résultat, à une option que nous avons écartée un peu rapidement: si la philosophie soigne en procurant du plaisir et en évitant des déplaisirs, ce n'est décidément peut-être pas d'une façon tellement différente de celle dont l'activité mathématique, physique, ou biologique

soignent. La philosophie ne plairait pas en un sens différent des autres activités intellectuelles lesquelles ne plaisent que parce qu'elles sont des recherches.

On peut énoncer la même chose un peu différemment. Quand on enferme la philosophie dans un rôle de sagesse, on fait comme si on était sûr à l'avance de ce qu'elle cherche : faire du bien à l'existant que nous sommes ou à d'autres existants par l'intermédiaire d'un discours sur un certain nombre d'objets existentiels dont la réflexion est estimée propice ou prioritaire pour obtenir ce plaisir. Mais on pourrait se demander si ce n'est pas là un sophisme tout à fait comparable à celui que Moore qualifie de "naturaliste" et si la philosophie n'est pas absolument indépendante de ce genre de but, tandis que les chemins sur lesquels elle conduit, s'ils ne mènent pas nulle part, sont toutefois tels qu'on ne sait pas où ils mènent. On pourrait se demander encore si les projets apologétiques des sagesse qui prétendent savoir à l'avance ce qu'il faut dire pour rester sains dans cette vie et y mener une existence tranquille, ne sont pas radicalement antithétiques avec le projet même de la philosophie qui, s'il fait plaisir de le mener, ne corrobore pas forcément une sagesse. Sait-on jamais ce qu'est une philosophie et la prétention de le savoir ne lui est-il pas directement adverse ? Est-ce à dire que la philosophie n'aide jamais à vivre, et que, quand cela lui arrive, ce ne peut être que par hasard ? Et si les philosophies qui aident le plus à vivre ne partaient pas d'une vocation morale ?

II) Qu'est-ce que peut soigner la philosophie ? Ou : qu'est-ce que peuvent soigner les philosophies ? Et : comment s'y prend-elle, s'y prennent-elles ?

L'antithétique précédente - qui tient principalement en deux antinomies : 1) La philosophie soigne-t-elle par ses qualités intrinsèques ou par des qualités extérieures qu'elle peut partager avec d'autres disciplines ? 2) La philosophie ne peut soigner qu'en se faisant sagesse ; mais quand elle est sagesse, reste-t-elle encore une philosophie ? - nécessite, pour la résoudre, que l'on réponde à de multiples questions ; à commencer par l'interrogation sur ce que soigne la philosophie, si toutefois elle peut soigner quoi que ce soit.

La réponse ordinaire à la question de ce qui est soigné par la philosophie consiste, la plupart du temps, sans que les auteurs n'estiment devoir beaucoup s'expliquer sur leur choix, à désigner les maladies mentales en général, ou certaines d'entre elles du moins. Il faut soigner l'esprit de ses illusions, de ses erreurs, de ses passions, pour peu que l'on puisse traiter ces dernières comme des maladies en ce que nous y sommes et en sommes sujets, sans pouvoir nous défaire facilement de cet assujettissement. On a parfois pu vouloir soigner l'esprit en ce que, produisant des erreurs, des illusions, des passions, celles-ci étaient rapportées à quelque chose de vicié en nous, soit dans l'usage soit dans la nature même des actes qui étaient mis en jeu, qu'on attribue à ce vice le nom de **péché originel** ou quelque autre nom. C'est ainsi que Kierkegaard parlera de la maladie mortelle qu'est le désespoir, que celui-ci prenne la figure d'ignorer la division que nous portons en nous-même, de la vivre en voulant être soi et en ne le pouvant, et de refuser que cette scission puisse se résoudre. Bien avant lui, Aristote avait remarqué, dans ses Problèmes, que les hommes de savoir avaient tendance à la mélancolie mais, si l'exercice de la philosophie faisait partie de ce qui la produisait, il ne parlait pas nettement d'un soin philosophique de la mélancolie<sup>12</sup> ; et, dans la même

veine, l'un des médecins de Hume avaient diagnostiqué, sous le nom de "mal des savants" (**the disease of the learned**), la même tendance neurasthénique sans beaucoup de garantie thérapeutique du côté de la philosophie<sup>13</sup>.

On trouverait bien ça et là des maladies auxquelles les philosophes sont particulièrement sujets et que la philosophie pourrait tenter de soigner : les philosophes ne sont-ils pas très orgueilleux de leurs travaux et très fiers du tour d'intelligence particulier qu'ils ont des choses<sup>14</sup> et qu'ils estiment être très supérieur au tour ordinaire des autres esprits ? Mais nous avons déjà repéré que les philosophes sont assez peu diserts sur le type de maladies qu'ils étaient capables de soigner ; il est, comme nous l'avons noté, assez rare - à la différence des littéraires - qu'ils se lancent dans la désignation précise de maladies. Tout se passe comme si les maladies dont ils s'occupaient ne coïncidaient pas avec celles que les médecins repéraient et tentaient de soigner. Loin de nous en émouvoir et d'ironiser sur ce que l'on pourrait légèrement tenir pour un défaut, nous suivrons les sages propos de Baudelaire sur la question, qui s'indignait plutôt de la manie des médecins de donner trop facilement des noms aux maux qu'ils ne connaissaient pas pour pallier leur déficit de connaissances<sup>15</sup>. Les philosophes ne le font pas parce qu'ils comprennent que le caractère "dialectique" des maladies ne permet pas qu'on leur accorde des noms ou, du moins, dispense de le faire. Curieusement, c'est peut-être la médecine que nous connaissons aujourd'hui qui approche le plus de la façon dont les philosophes ont toujours parlé de la maladie sans donner beaucoup de détails ; et qui se trouverait le mieux en consonance avec une philosophie qui entend déduire son objet plutôt qu'elle ne le trouve empiriquement.

Aujourd'hui, en effet, la nosographie a pris un tour tellement "anti-substantialiste" et tellement nominaliste, quand il s'agit de désigner les maladies, qu'il est rare - qu'il n'est pas nécessaire, en tout cas - que le médecin s'avise de le faire. Dès que des symptômes apparaissent, ils sont pris en charge de nombreux points de vue et ils sont traités de telle sorte que la maladie évolue avec le traitement, le malade formant une sorte de couple avec lui ou avec la machine mécanique, informatique, chimique qui participe à la vie du nouvel accouplement ; le nouveau sujet qui en résulte ne requiert pas que l'on définisse de quoi l'ancien était malade, sinon par des mots très vagues et qui ne correspondent que de loin à la situation ancienne et surtout aux circonstances nouvelles de la détermination mutuelle que se portent les éléments du couple. Rien n'empêche donc que le malade, ou celui qui s'estime tel, qu'on estime tel ou qui est potentiellement tel, ne cherche et trouve un couplage avec un auteur, une oeuvre, un livre, une activité avec lequel (ou laquelle) il fasse unité pour constituer un nouvel ensemble ; et que cet auteur, cette oeuvre, ce livre, cette activité ne soient philosophiques. On peut joindre et mêler son mal à une lecture ou à une écriture, à quelques rapports avec des signes qui, plus ou moins médicalement, intiment un contrepois du désagrément ou du mal-être de la maladie, voire qui donnent par cet appariement même un plaisir qui a l'effet d'augmenter ou de sembler augmenter l'existence de l'ensemble.

Si, comme l'a dit Thomas Mann, "la maladie est une forme vide", et si, tout simplement, "ce qui importe, c'est à quoi elle s'unit, ce qui la remplit"<sup>16</sup>, il n'est alors plus du tout absurde d'attendre

d'un auteur, d'un livre, d'un ensemble de livres, un effet thérapeutique, puisque toutes les thérapies ou tous les traitements fonctionnent ainsi : en constituant une unité nouvelle, qui peut être fort durable et changer périodiquement au cours de la vie de l'ensemble. Il ne l'est plus du tout de l'attendre d'un couplage qui se ferait par des auteurs ou des oeuvres philosophiques, simplement parce que tout traitement implique une philosophie. Un chirurgien ne saurait avoir la même philosophie qu'un radiothérapeute ou qu'un médecin qui recourt aux thérapies chimiques ; et si l'on suggérait que, dans ce cas, ce n'est pas la philosophie qui soigne mais que ce sont les thérapies elles-mêmes qui le font et qui se distinguent des philosophies qui les enveloppent, il faudrait aussitôt récuser la clarté et la précision de ce prétendu découpage, le lien étant beaucoup plus profond que ce que l'on croit entre l'effet d'un médicament et les intentions, les attendus, que l'on a eus à le prescrire, puis à l'administrer. De même, à rebours, toute philosophie implique une certaine façon de soigner, de se soigner, de refuser de se soigner. L'acte médical ne se distingue pas d'un certain type de vue du monde que l'on peut qualifier de **philosophique**, quand bien même le praticien ne connaîtrait pas ou récuserait cette association et cette appellation. On peut aussi, pour répondre au rejet de la thèse que le médicament fait un effet qui ne doit pas grand chose à la philosophie, qu'il n'est pas possible d'ignorer les effets des placebos, lesquels, loin d'être des médications de charlatans, sont, au sens strict du mot latin "placere" mis au futur, des effets de plaisir attendu. On ne peut non plus ignorer que, dans un couplage, la machine qui est associée à l'ancien sujet - l'enveloppant et enveloppée par lui - ne le modifie radicalement<sup>17</sup>.

Et c'est bien parce que certains livres de philosophie nous font du bien que l'on peut faire couplage avec eux, comme avec l'adjuvant qui corrige un handicap ou avec un traitement qui nous change pour que le nouvel ensemble survive et soit en meilleure santé que l'élément ancien. Nous ne voulons nullement dire que ces livres forment une catégorie très homogène de philosophies dont les effets sont thérapeutiques ; ni dire non plus que toute philosophie, quelle qu'elle soit, a des propriétés thérapeutiques. Il n'est pas sûr que toute philosophie fasse du bien ; une philosophie n'est pas nécessairement "bonne" par le côté où elle est "vraie". Par exemple, je ne suis pas sûr que les Méditations métaphysiques de Descartes fassent du bien comme peut en faire le Traité du monde du même auteur ; l'extrême technicité de l'argumentation du premier ouvrage peut avoir quelque chose de rebutant pour un ensemble de lecteurs qui n'en recueillent pas forcément le plaisir qui pourrait leur faire du bien. L'incroyable promotion de la "vérité" comme fiction, dans le Traité du Monde, peut faire un plaisir immense, alors même qu'il serait peut-être très difficile d'en fonder logiquement le propos. Chestov n'a certainement pas la rigueur rationnelle de Husserl qu'il critique, mais sa lecture qui paraît protéger l'existence contre un rationalisme qui voudrait la passer au lit de Procuste fait du bien en rappelant l'exigence inverse. Si nous aimons lire les Maximes d'Épicure, le Manuel d'Épictète, les Pensées de Marc Aurèle, les Proverbes et le Livre de la Sagesse de la Bible, c'est parce que la lecture de ces textes pique l'esprit sans lui demander un effort de démonstration hors du commun. Nous obtenons un effet de consonance presque sans peine. Les apophtegmes des sages ne se démontrent pas ; nous ne les mettons sans doute jamais en pratique, mais nous aimerions qu'ils le fussent mis et que nous les mettions nous-mêmes en oeuvre, fût-ce seulement dans un fantasme. Dès



qu'un livre nous demande trop d'effort séance tenante, il ne peut pas prétendre au statut de thérapie, parce qu'il n'offre pas assez de plaisir immédiatement et facilement ; peut-être en donnera-t-il plus tard, quand les efforts auront été faits et commenceront de porter leurs fruits. Mais, même si nous sommes habitués à lire des philosophes et des oeuvres de philosophie, nous ne lisons ni n'écrivons les mêmes textes, dans les affres d'une maladie - qui nous laisse tout de même encore assez de loisir pour lire et pour écrire - que lorsque nous sommes loin de ses accès. Hume a cherché à définir les conditions de plaisir de la lecture, qui doit être suffisamment difficile pour exciter l'intelligence pourvu qu'elle n'atteigne pas le degré qui la découragerait<sup>18</sup>. N'oubliait-il pas une autre dimension qu'il nous faut en même temps discuter ? Ne faut-il pas qu'elle paraisse porter sur des objets existentiels, ou estimés directement existentiels ? C'est ainsi que la sagesse, dont le discours est fortement finalisé, étroitement téléologisé, voit son propos attiré vers des thèmes très précis, comme déterminés à l'avance, sans qu'elle estime avoir à s'expliquer sur le choix de ces thèmes, comme s'il était en soi légitime de les privilégier. C'est la faute de l'existentialisme - qui n'est pourtant pas une sagesse, mais qui partage avec elle le même préjugé violent en philosophie - de laisser des pans entiers de réflexion comme ne présentant aucun intérêt pour penser l'existence et d'en privilégier d'autres sans donner davantage de raison, si ce n'est celle d'une plausibilité par soi. Il faut un Simondon pour rappeler qu'il existe des objets techniques qui ont aussi un mode particulier d'existence. Il faut des épistémologues pour rappeler qu'il existe des objets mathématiques, physiques, biologiques, qui ont quelque intérêt dans une réflexion sur l'existence ; faute de quoi ce qu'on appelle **existentialisme** n'est qu'une découpe arbitraire dans un terrain où l'on refuse, par principe et sans s'en expliquer, d'aborder certains problèmes.

Un discours sur le mode d'être des objets mathématiques ou sur le mode d'existence des objets techniques, sur l'articulation logique des principes éthiques, peut être, aux yeux du philosophe, aussi intéressant et procurer un plaisir aussi vif qu'un discours sur la mort, sur les maladies, sur le plaisir et sur la douleur ; et pourtant, si l'on n'y réfléchit pas, le dernier passera plus facilement pour susceptible de soigner, que l'autre. Toutefois, si la philosophie a le moindre sens, c'est peut-être en parlant des problèmes existentiels comme s'il se fût agi de triangles, de cercles et de droites, comme le dit Spinoza dans son *Éthique*, c'est-à-dire avec la même rigueur.

Ne s'agit-il pas de se soigner par la philosophie la plus exigeante et non par celle qui endort en feignant de nous parler de ce qui, prétendument, nous soucie ? Le problème est le suivant : en mettant très haut la barre de l'exigence intellectuelle, y a-t-il la moindre raison pour que ce que nous atteignons par là ait quelque valeur "curative" ? C'est peut-être le problème que pose l' *Éthique* de Spinoza. Une éthique n'est pas forcément un discours qui porte prioritairement sur nos devoirs, notre dignité, notre condition mortelle, notre personnalité, etc. Pourquoi ne serait-elle pas une activité qui porte sur les plus hautes exigences intellectuelles, sans souci immédiat de notre mode de vie, santé, etc. ? Il n'est pas dit que ce ne soit pas en occasionnant le plaisir le plus vif qu'une activité intellectuelle ait un rôle curatif.

La lecture du texte de Hilbert réfutant, avec la plus extrême rigueur, le grandiose et vénérable théorème de Desargues ne fait-elle pas autant de plaisir que les pages d'Épicure qui, dans la Lettre à Ménécée, m'expliquent que je ne dois craindre ni la mort, ni les douleurs vives, ni les dieux ? Soyons francs : elle plaît infiniment plus à un esprit qui exige des raisons et qui aime cette exigence<sup>19</sup>. Pourtant, il semblerait que la première n'eût aucune espèce d'intérêt existentiel ou éthique, alors que la seconde en eût davantage, en dépit du caractère chétif de son argumentation. Ne sommes-nous pas placés dans une étrange situation : ce qui devrait nous toucher parce qu'il parle de l'existence ne nous touche guère en raison du peu de plaisir qui s'attache à leur faible argumentation, alors que ce qui nous porte aux nues par une argumentation exceptionnelle ne parle directement d'aucun problème "exистentiel", si ce n'est celui de l'existence d'une quatrième dimension de l'espace et du crédit très limité que l'on peut faire à un superbe théorème certes, mais qui n'est vérifié que dans des conditions très particulières ?

Le problème se pose : un plaisir difficile à atteindre n'est-il pas plus efficace, vitalement, éthiquement, qu'un plaisir plus facile greffé sur des arguments qui ressemblent plus à des jeux de mots qu'à de véritables raisonnements ou démonstrations ? L'acte même de faire et de s'emparer intellectuellement de résultats de démonstrations difficiles est peut-être plus efficace que des résultats faciles qui portent sur des problèmes soi-disant vitaux, existentiels, mais qui paraissent les viser de travers en invoquant de fausses raisons. Il y a, de ce point de vue, équivoque sur ce qu'on appelle "exистentiel". La question de savoir si nous vivons dans un espace qui aurait réellement trois dimensions n'est pas moins "exистentielle" que celle de savoir ce que c'est qu'éprouver de la honte, dans quelles circonstances et si c'est dans l'"expérience" de cet affect qu'on a la meilleure représentation de l'existence d'autrui.

Les philosophies de l'existence se donnent l'étrange avantage de savoir à l'avance sur quels terrains avancer pour "faire existentiel" ; il faudrait qu'elles s'en expliquent plutôt que de laisser la question ouverte à la seule intuition. Il est des questions qu'elles s'imaginent devoir poser pour "faire" plus "exистentielles" que d'autres. Pourquoi la résolution d'un problème de mathématiques, suffisamment compliqué et dont le résultat ne doit rien à l'intuition, ne pourrait-elle pas avoir plus de valeur existentielle que de prétendues interrogations sur des questions que l'on croit directement existentielles ?

Je doute fort que le jeu de mots d'Épicure sur la mort puisse efficacement nous consoler de mourir et même seulement de la pensée de mourir. À moins qu'on ne l'envisage à l'aune de l'énigme du mode d'être de l'instant. Et si, du coup, le fragment de la lettre à Ménécée sur la temporalité de la pensée de la mort n'était supportable qu'à partir de l'argument de Zénon sur la croisée des mouvements rapporté par Aristote comme une vraie - et peut-être une indépassable - difficulté de la physique, pas seulement celle d'Aristote, comme l'a très bien vu Russell<sup>20</sup> ? Mais alors, on retomberait sur la difficulté de savoir si ce n'est pas le fait que le plaisir s'attache à des actes intellectuels élevés - et pas seulement à ceux de la philosophie - qui soigne. En ce sens, il est des livres de mathématiques qui soigneraient mieux - au moins quelques-uns d'entre nous - que des livres de sagesse antique. Il n'est



plus important que ce soit la philosophie qui soigne ; tout acte qui requiert de l'agilité sur le plan intellectuel soigne tout autant.

Il faut confesser, pour achever ce chapitre, que, en dépit de nos efforts pour définir quelques critères objectifs qui permettraient de dire, avec quelque chance d'avoir raison, qu'un livre de philosophie soigne, notre "succès" est plus ambitieux qu'il n'est réel : il semble qu'une forte composante "subjective", liée aux aléas et aux chaos de l'histoire singulière de chacun, fasse que l'on se plaise à lire tel texte plutôt que tel autre, quand on est malade, ou que l'on se plaise à écrire tel texte plutôt que tel autre, dans la même situation.

### III) L'art de bien user des maladies

Si étonnant qu'il soit d'invoquer, pour traiter notre problème, le nom de Galilée, celui de ce savant condamné par l'Église catholique précisément pour son idée de relativité du mouvement, c'est pourtant à lui et à son idée qu'il faut se référer pour comprendre ce qui se joue chez un auteur qui n'a jamais dissimulé son galiléisme<sup>21</sup>, et qui nous paraît en faire montre jusque dans sa Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies. Non que l'attitude de Pascal ne manifeste quelque ambiguïté à l'égard des maladies, lesquelles sont dénoncées comme des principes d'erreur, puisque nous ne savons pas toujours distinguer, dans notre vie même, lesquelles sont graves et lesquelles ne le sont pas. Les unes vous font souffrir alors que votre vie n'est pas en jeu tandis que d'autres sont assez insidieuses pour vous conduire au seuil de la tombe sans que vous ne vous en soyez aperçu<sup>22</sup>. Chacune d'entre elles a son monde, sa structuration qui vous contraignent à considérer les choses sous un certain angle ; mais si la souffrance nous rive à un certain point de vue<sup>23</sup>, elle ne nous prive jamais tout à fait d'une marge de manoeuvre - fût-elle imaginaire - qui nous fait voir l'existence autrement et, si elle est particulièrement sévère, voire terminale, il faut savoir en profiter comme de la bénédiction d'une perspective dont je n'aurais jamais joui si j'étais resté en "bonne santé" sans le privilège de la mauvaise. Dans l'excès même de cette pensée pascalienne, le galiléisme est donc utilisé en ce qu'il nous fait considérer un mouvement comme nous ne pouvons pas le voir quand nous en sommes solidaires. Cet usage pascalien qui met la maladie au service de la foi la plus profonde est étonnant et sonne comme une provocation par le schème qu'il utilise et quand on connaît les démêlés de Galilée avec l'Église catholique. Le glissement vers la déchéance physique peut être le principe d'une augmentation spirituelle : aucun mouvement n'est absolu sans qu'il ne puisse devenir mouvement d'un autre mouvement.

Et sur ce terrain, on peut dire que nous allons de surprise en surprise. D'abord, parce qu'on peut, étant athée ou agnostique, tirer profit de textes religieux ou apologétiques, en nous réconciliant en quelque sorte avec notre maladie, qui ne nous laisse guère le choix de faire autrement. Curieusement, s'il s'agit de se faire du bien, on peut, sans en être dupe, être tenté de ne pas regarder de trop près la qualité de l'argumentation qui y conduit, voire la mettre entre parenthèses, pour ne considérer que son but parce que l'enjeu ou le résultat paraissent le valoir. Nous pouvons aimer, sans trop les croire, les textes qui nous réconcilient avec la mort et la souffrance : les sagesses font une sorte de bien fictif, ce qui est, tout de même, encore un bien. Ensuite, parce que, même ceux qui se

sont dits athées ont assez volontiers emboîté le pas aux autres qui ont voulu "profiter" de leur maladie. Bien avant que Freud ait parlé des bénéfices secondaires que procurait la maladie, Nietzsche avait fait cette pesée, en 1880, dans une lettre au Dr Eiser : "Mon existence est un fardeau terrible ; je l'aurais depuis longtemps rejetée si, dans le domaine de l'esprit, je n'avais pas fait les expériences et les essais les plus instructifs précisément dans cet état de souffrance et de renoncement presque absolu"24. Fût-elle insoutenable, la maladie offre une sorte de belvédère sur l'existence qui ne saurait être occupé autrement et dont on n'aurait jamais eu l'idée sans être malade. Ce côté utilitaire de la philosophie de la maladie, telle qu'elle est développée par Nietzsche, ne la fait-elle pas fuir vers d'autres fonctions qui n'ont plus rien de philosophique ? Nietzsche, par un autre tour, rejoindrait les sagesse qu'il honnit par ailleurs en raison de leur téléologie morale. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à dire, dans sa Généalogie de la Morale et selon une logique que ne récuserait aucune religion ni aucune sagesse : "L'homme peut accepter de souffrir à condition de savoir pourquoi"25. Comment cette quête du sens de la souffrance ne lui serait-elle pas commune avec la recherche dont il pourfend pourtant le dolorisme autant que la teneur religieuse, de cette attitude qui prétend recueillir le "sens" au coeur des choses et de l'existence. Nietzsche peut bien accuser d'ascétisme le christianisme : il se trouve toutefois poussé du même côté que Saint Paul et Pascal pour affirmer un bon usage des maladies. Il ne s'agit certes pas de guérir de nos maladies, mais la question est de nous les rendre supportables en les tournant en occasions inespérées de création.

Diderot est sur la même ligne, et si son athéisme le porte à récuser la valeur du déisme et surtout celle du théisme du point de vue de l'aveugle qui est privé de la vision des beautés du monde26, il montre tout de même que la vie du handicapé se réorganise et se stabilise autrement, augmentant la force des sens dont les voyants n'ont pas à faire usage dans les mêmes circonstances, et transformant cet usage en des sens inédits pour celui qui voit27.

Certes il ne s'agit, ni chez Nietzsche ni chez Diderot, de mettre notre âme à la disposition de Dieu à l'occasion d'une maladie ou d'un handicap ; mais il s'agit d'une reconfiguration de notre monde et de nos façons d'agir pour nous conformer à ses nouvelles exigences et utiliser celles-ci pour une création qui deviendra elle-même une condition d'actes nouveaux28. Les auteurs qui ont le plus parlé de la maladie tendent à dire d'elle qu'elle substitue un monde nouveau au monde ancien, transformant subitement ou graduellement le jeu de valeurs de l'un en celui de l'autre, qui se trouve prendre la place d'un monde aussi disqualifié qu'il est perdu comme un ancien avantage. La maladie est un chemin initiatique dans lequel il s'agit de se dépouiller du "vieil homme" pour qu'advienne le "nouveau". Paul Gadenne à propos de Siloé, dont il est l'auteur, écrit : "La maladie, en arrachant un homme à son milieu, à ses routines, représente pour lui une chance de renouvellement prodigieuse. Cette misère physique qui s'abat sur lui constitue une chambre d'expériences où va s'élaborer, sous des températures inédites, sous des pressions encore inconnues, un nouvel homme". Que les autres, les plus irréguliers, emploient les mêmes termes que les religieux, prouve bien qu'ils n'ont pas le choix et qu'il faut bien donner un sens à la maladie en enveloppant des mouvements par d'autres et des mondes par d'autres. Quelle que soit la façon dont on envisage la substitution, il s'agit de substituer un monde où le corps peut imposer sa loi à la pensée à un monde où l'on pouvait se figurer

qu'il ne le faisait pas. Le "retour du corps" contraint alors comme retour du refoulé ; ce qui n'empêche pas la maladie d'être une sorte de fuite de ce monde<sup>29</sup>.

On trouve d'ailleurs, chez ce dernier auteur, le même jeu ironique que chez Pascal par lequel celui qui veut sortir du jeu galiléen ne fait jamais que l'enclencher toujours de nouveau<sup>30</sup>.

On peut rester ici quelques instants sur cet espace-temps transformé par la maladie en insistant davantage sur le temps que sur l'espace.

Si la médecine est un jeu de positions qui se développe à partir d'une situation dans laquelle la maladie ou la douleur scelle le patient dans une marge de manoeuvre apparemment rétrécie en ce monde, le temps est évidemment au coeur de son office puisqu'on n'apprécie pas par la même philosophie un événement qui est encore à venir, estimé loin, puis estimé proche, qui enfin est présent, et qui ensuite est en train de s'éloigner de telle sorte qu'il ne joue plus, après avoir été envisagé puis affronté, que le rôle d'un souvenir. Comment serait-ce un hasard ? Avant d'être le grand épistémologue que chacun connaît, Vuillemin a écrit de belles pages sur la mort dans lesquelles il remarque que ce n'est pas forcément quand l'événement mortel est imminent ou est là que l'on est dans les meilleures dispositions pour disserter sur la mort. C'est seulement à distance que la mort - comme mort de l'autre - se symbolise et qu'elle gagne une "vérité" - dans un discours "essentiel" plutôt que dans un discours de coïncidence prétendue avec l'événement - qu'elle ne peut pas avoir tant qu'elle est trop douloureuse. Un événement vécu dans la sidération du réel ne s'identifie pas avec celui que l'on prévoyait ou avec celui dont on a "oublié" la sidération. La philosophie de nos passions - en entendant le "de" comme un génitif ou comme une provenance - n'est pas la philosophie de nos passions - en entendant le même phonème de comme se rapportant à ces passions constituées en objets -. Pris dans les événements, nous adoptons la philosophie qu'ils nous intiment et qui change selon la disposition dans laquelle ils nous forcent d'être, sans point de vue supérieur ; l'équivalent d'un point de vue supérieur, s'il est jamais prenable, ne peut être que la loi du passage d'un point de vue à l'autre. Ce qui nous fait retrouver l'univers de Galilée : quand, pris dans les souffrances ou les déplaisirs d'un point de vue, nous les vivons sans pouvoir nous en délivrer, il est toujours possible d'inscrire ces souffrances et ces déplaisirs dans un univers symbolique - celui des discours, des lectures et des écritures - qui leur donneront un poids, non pas plus "vrai", car il n'y a pas de raison de supposer qu'un point de vue soit plus vrai qu'un autre, et qu'à ce point de vue corresponde une situation vivable, mais peut-être seulement plus "supportable".

Le rendez-vous censé avoir lieu entre la symbolique des points de vue et le réel n'a peut-être aucune vérité. C'était probablement ce qu'indiquait Zénon dans l'argument repris par Épicure dans le sens d'une sagesse : nous ne savons jamais comment des mouvements se croisent. Le croisement avec le réel est quelque chose qui sera nécessairement à appréhender ou il est quelque chose qui a dû se produire, quoique le réel de sa coïncidence soit ce qui manque le plus. Nous passons à côté du réel, que nous en fassions une sagesse pour rendre la vie supportable, ou que nous déplorions ce rendez-vous raté, comme le fait Pascal<sup>31</sup>. Très sensible à la fuite du temps et à l'inscription en elle du

symbolique, presque en marge du réel, comme il le montre dans le portrait de son Épicurien parmi ceux des quatre philosophes qu'il envisage<sup>32</sup>, Hume a très bien vu que la philosophie elle-même, en dépit de ses prétentions éternitaires, ne résistait pas à ce jeu, qui n'est peut-être pas sans régularité, des relativités temporelles. L'habileté de Hume, qui - à la suite de Montaigne - parle volontiers de considérations non philosophiques (comme l'influence des circonstances) pour expliquer les changements de ce qui ne devrait pas changer (comme ce qui est tenu pour vrai, bon, bien, beau, juste), consiste à montrer que ces considérations affectent la philosophie elle-même. Nous ne pouvons pas nous empêcher, selon notre âge, notre culture, d'aimer tel auteur plutôt que tel autre, d'aimer à quarante ans un auteur que nous délaissions à vingt, et de ne plus pouvoir lire, à soixante, ce que nous aimions à quarante, ou de le lire pour d'autres raisons et avec un autre plaisir. Ce qui paraît vrai à un âge ne le paraît plus à un autre, parce que le plaisir qui travaille cet apparaître ne peut plus être le même. Les philosophies et notre intérêt pour elles changent aussi et aucune philosophie n'enveloppe toutes les autres comme quelque métadiscours qui donnerait la clé de tous les autres. Le traitement de ce qui fait plaisir ou déplaisir ne cesse de changer au fil des âges et il ne saurait être fixé à jamais pour tous les hommes, quelles que soient leur culture et l'époque à laquelle ils vivent. La vérité du curatif transcende-t-elle le passage des plaisirs ou y est-elle soumise comme le reste, au prix de n'être plus une vérité mais d'être quelque chose qui la feint ? C'est bien le paradoxe des philosophies que les philosophes qui s'y attachent, soit en les lisant, soit en les écrivant, ne le font pas pour des raisons philosophiques, mais en se faisant une "idole" de la vérité<sup>33</sup> et pour des raisons aussi troubles qui font que vous êtes bouleversé par telle phrase, telle page, telle oeuvre de Bach, de Beethoven, de Schubert ou de Bartok et que telle page de Bizet ou de Gounot vous donne la nausée. Même un psychanalyste, qui devrait être particulièrement attentif au fait que nous soyons plus attachés à telle thèse qu'à telle autre, à tel type de démonstration qu'à tel autre, ne saurait vous expliquer avec clarté pourquoi il est lacanien, jungien, ou resté freudien. Les raisons profondes de nos attachements aux idées ne se théorisent que difficilement et jamais parfaitement ; même lorsqu'il s'agit de mathématiques<sup>34</sup> ou de philosophie.

Dans une antinomie, la raison pour laquelle nous penchons pour la thèse plutôt que pour l'antithèse nous échappe par principe ; et alors même que la dialectique paraissait nous mener au principe même de la position la mieux fondée qu'il se peut, elle nous conduit devant un tableau de positions ou devant un arbre de possibles, nous renvoyant à un indépassable attachement de type affectif plutôt qu'à la rationalité fondamentale que l'on cherchait.<sup>35</sup>

---

(1) Le soin, l'aide. Care et cure, sous la direction de Jean-Pierre Cléro et d'Annie Hourcade, PURH, 2018. "Qu'est-ce que soigner ?" (pp. 71-85). Le point que nous rediscutons à présent se trouve précisément aux pages 75-76 et tout particulièrement dans la note 4 de la p. 76 que, malgré la prudence de sa rédaction, nous n'écrivions plus de la même façon aujourd'hui.

(2) "Descartes manifestait [...] une grande confiance dans la possibilité proche de vaincre "une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être... l'affaiblissement de la vieillesse"

(VI, 62). Or, sur ce point, lui-même a avoué sa déception : la réflexion proprement morale l'a "plus aisément satisfait" que les recherches médicales, auxquelles il a néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon, dit-il, qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort" (à Chanut, 15 juin 1646, IV, 441-442)" ( La morale de Descartes, PUF, Paris, 1970, p. 59).

(3) "Vide est le discours de ce philosophe qui ne guérit aucune des passions humaines" (Porphyre, Lettre à Marcella, 31, trad. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1982, p. 124).

(4) S'adressant à son lecteur, E. W. von Tschirnhaus affirme, dans sa Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir, que son "voeu le plus cher est que (cette publication) devienne une médecine véritable de ton esprit" (intr., trad., notes et appendices, par Wurtz J.P., éd. Ophrys, Paris, 1980, p. 252). Il avait dit, au début du livre, p. 41 : "la philosophie authentique a bien cette tâche de montrer nettement à quel degré fâcheux, supérieur à ce qu'on peut penser communément, non seulement la santé du corps, mais surtout celle de l'esprit, font défaut à tous les hommes : de même elle doit montrer clairement à quels remèdes appropriés à ces maux, il convient de recourir".

(5) "There is not a philosophical method, though there are methods, like different therapies" ( Philosophical Investigations, § 133).

(6) Jean Mesnard se fait le transmetteur de cette information, en ajoutant le commentaire que "tout n'est sans doute pas faux dans cette anecdote, et il est probable qu'un moment d'illumination se produisit, qui peut très bien avoir coïncidé avec l'extrême tension d'une douleur insupportable" (Pascal, Oeuvres complètes, Oeuvres diverses (1657-1662), Desclée de Brouwer, Paris, 1992, vol. IV, p. 167).

(7) Freud a fait le récit de quelques rêves de ce genre ; en particulier celui dans lequel il transpose, dans son rêve, la douleur d'un furoncle au périnée en impression de chevauchée, qui lui permet de conserver son sommeil. L'interprétation des rêves, PUF, Paris, 1973, p. 201-204. Dans les pages voisines extraites du même chapitre sur "Les sources somatiques du rêve", Freud analyse d'autres transpositions de douleur par le rêve, émanant, par exemple, de la souffrance du mal de dents. L'exemple est explicitement emprunté à Scherner.

(8) Comme Hume qui, dans les Dialogues sur la religion naturelle, cite "la pathétique litanie" de Milton. Il est intéressant de noter que c'est à travers une citation de poète qu'il dresse cette liste, dont il ne prend pas l'initiative d'une création :

Pierre de l'intestin et ulcère, coliques poignantes,

Frénésie démoniaque, sombre mélancolie

Et folie lunatique, atrophie languissante,

Marasme et peste au large ravage.

Affreuse était l'agitation, profonds les gémissements : le désespoir

Veillait les malades, s'affairant de couche en couche.

Et sur eux, triomphante, la MORT brandissait son dard,  
Mais tardait à frapper, quoiqu'ils l'appelassent souvent  
De leurs vœux, comme leur bien principal et leur espoir final"  
( Le paradis perdu, XI, 485-93)

Dans ses fameux chapitres sur la souffrance et sa réfutation de l'optimisme, Schopenhauer conseille la lecture des Xe et XIe Dialogues sur la Religion naturelle (Vrin Paris, 1987, p. 125), livre dont il déplore que les Allemands ne les connaissent pas ( Le Monde comme Volonté et comme Représentation, Gallimard, Paris, 2009, vol. II, p. 2058) et, quand il esquisse une liste, c'est celle des endroits qu'il conviendrait de faire visiter à l'optimiste impénitent : les hospices, les lazarets, les salles d'opérations chirurgicales, les prisons, les chambres de torture, les étables à esclaves, les champs de bataille, les lieux de supplice, les obscurs logis où la misère se cache, la Tour de la Faim d'Ugolin ( Le Monde comme Volonté et comme Représentation, Gallimard, Paris, 2009, vol. I, p. 612). Schopenhauer dresse une liste comparable, qui prend modèle sur Hume, d'ailleurs.

(9) Pour parler de celles qui sont trop peu fréquentes pour que la recherche s'y intéresse.

(10) C'était le projet de Tschirnhaus de s'"efforcer d'acquérir la vérité pour le seul plaisir qui en découle" (p. 55).

(11) N'a-t-on pas dit que qui accroissait sa connaissance accroissait aussi sa douleur ?

(12) Faut-il voir une préconisation à faire l'amour dans la remarque que ceux chez qui prédomine la bile noire sont portés à se débarrasser de leur sperme et à se sentir "allégés" ? ( Problèmes, IV, 30, in : Problèmes, Tome I, sections I à X, trad. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1991).

(13) Ce mal a atteint Hume pendant une longue phase de la rédaction du Traité de la nature humaine et l'a conduit à écrire une lettre à J. Arbuthnott, qu'il n'a peut-être jamais envoyée et dont, en tout cas, on ne connaît pas la réponse. Il s'agissait plutôt de se soigner de ce mal qui saisit celui qui a fait un rude travail intellectuel, en se lançant dans un autre travail, au bout du compte de même type. Voir sur ce point le chapitre 6 de The life of David Hume d'E. C. Mossner, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 66-80.

(14) Dans un fragment sur la vanité, Pascal n'a pas oublié les philosophes, qui ne cèdent pas en suffisance aux soldats, aux goujats, aux maçons, aux cuisiniers et aux crocheteurs. Br. 150 : "La vanité est si ancrée dans le coeur de l'homme, qu'un soldat, un goujat (= un valet, un valet de soldat ou de maçon), un cuisinier, un crocheteur se vante et peut avoir des admirateurs ; et les philosophes mêmes en veulent ; et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit ; et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire de l'avoir lu ; et moi, qui écris ceci, ai peut-être cette envie ; et peut-être que ceux qui le liront...". Diderot fait volontiers écho à cette façon de penser dans Le neveu de Rameau quand celui-ci remet rondement à sa place le "Moi" qui tend à lui dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit, même quand ce qu'il dit est vrai, "infiniment plus vrai qu'il ne le sent" : "Oh vous voilà, vous autres [philosophes] ! Si nous disons quelque chose de bien, c'est comme des fous ou des inspirés ; par



hasard. Il n'y a que vous qui vous entendiez. Oui, monsieur le philosophe. Je m'entends et je m'entends ainsi que vous vous entendez" ( Le neveu de Rameau , in : Œuvres complètes éd. Dieckmann & Varloot, Hermann, Paris, 1989, Tome XII, p. 81).

(15) Baudelaire C., dans sa lettre du 15 janvier 1866 à Sainte Beuve : "un autre (médecin) me dit pour toute consolation que je suis hystérique. Admirez-vous comme moi l'usage élastique de ces grands mots bien choisis pour voiler notre ignorance de toutes choses ?".

(16) Mann Th., in : La philosophie de Nietzsche à la lumière de notre expérience (1947), Les maîtres, p. 234.

(17) Comme lorsque Proust nous montre, dans un passage du chapitre deuxième de La prisonnière, que les simples verres de lunettes ne sont pas seulement le prolongement d'un organe qui veut voir et qu'ils sont aussi point de vue sur cet organe qui veut voir. Sans privilégier une perspective sur une autre ; mais l'un des trajets, de l'organe à son adjuvant technique, n'équivaut pas à l'autre. "Il (Brissot) avait été doté - aussi richement qu'un laboratoire - de lunettes nouvelles : puissantes et compliquées comme des instruments astronomiques, elles semblaient vissées à ses yeux ; il braque sur moi leurs feux excessifs et me reconnut. Elles étaient en merveilleux état. Mais, derrière elles, j'aperçus, minuscule, pâle, convulsif, expirant, un regard lointain placé sous ce puissant appareil, comme dans les laboratoires trop richement subventionnés pour les besognes qu'on y fait, on place une insignifiante bestiole agonisante sous les appareils les plus perfectionnés".

(18) S'inspirant très probablement d'Aristote - qui note qu'on prend moins de plaisir aux démonstrations qu'aux exemples, ( Problèmes, 916 b 26-30, in Problèmes, Tome II, sections XI à XXVII, trad. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p. 89) -, Hume, dans la dernière section du livre II sur 'Les passions' du Traité de la Nature Humaine, explique avec quelque détail ces conditions, Les Passions, GF-Flammarion, Paris, 1991, p. 308-314. Si la facilité ne plaît jamais, il faut que l'extrême difficulté soit mise au service de vérités utiles pour qu'elle plaise. Il faut aussi un commencement de réussite.

(19) Il est curieux qu'Aristote, dans sa réflexion sur la mélancolie, dans les Problèmes, XXX, 5 (955 b 15-20) [in : Problèmes, Tome III, sections XXVIII à XXXVIII, trad. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, p. 38], prenne l'exemple de triangles dont la somme des angles intérieurs serait supérieure à deux droits pour parler d'un supplément de plaisir.

(20) "[Zeno] may be regarded as the founder of the philosophy of infinity [...] He invented four arguments, all immeasurably subtle and profound, to prove that motion is impossible, that Achilles can never overtake the tortoise, and that an arrow in flight is really at rest. After being refuted by Aristotle, and by every subsequent philosopher from that day to our own, these arguments were reinstated, and made the basis of a mathematical renaissance, by a German professor [Weierstrass], who probably never dreamed of any connection between himself and Zeno" ( Recent Work on the Principles of mathematics, in : The collected papers of Bertrand Russell , vol. III, Toward the

"Principles of Mathematics (1900-02)", Routledge, Londres New York, 1993, p. 369-70). On pourrait se demander si Tolstoï, dans *La mort d'Ivan Ilitch*, ne met pas quelque chose de ce genre en scène.

(21) Pascal juge absurde et hors d'ordre la condamnation pontificale de Galilée.

(22) *Pensées*, Sel. 587 : "Nous nous connaissons si peu que plusieurs pensent aller mourir quand ils se portent bien, et plusieurs pensent se porter bien quand ils sont proches de mourir, ne sentant pas la fièvre prochaine ou l'abcès prêt à se former".

(23) J. Green le repérait bien en son *Journal* : "Souffrir est une occupation très absorbante ; elle envahit tout et prend la place de tout" (*Journal de J. Green*, 25 mai 1956, in : *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1977, p. 29. 13 novembre 1962, *Idem*, p. 322).

(24) Nietzsche à Otto Eiser, début de l'année 1880, *Nietzsche Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, Briefe von Nietzsche, 1880-1884*, De Gruyter, Berlin, New York, 1981, p. 3 : "Meine Existenz ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte - diese erkenntnißdurchtichte Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter uns alle Hoffnungslosigkeit siege".

(25) *Généalogie de la morale*, éd. Schlechta, München, 1960, p. 899.

(26) Nous pensons évidemment au texte de la Lettre sur les aveugles qui va de la page 59 à la page 63 dans l'édition GF Flammarion, Paris, 2000.

(27) C'est, pour ainsi dire, le thème des mille premières lignes de la Lettre citée dans la note précédente.

(28) Diderot est toutefois plus réservé sur les capacités créatrices liées au handicap de son aveugle que Nietzsche sur les capacités créatrices de celui qui devient malade. Le concept de handicap n'est d'ailleurs pas le même que celui de maladie; si la grave maladie se solde presque toujours par quelque handicap - fût-il lié à la chirurgie ou au traitement -, un handicapé n'est pas forcément un malade.

(29) "Je me demande si, quand un homme souffre trop dans son âme, il n'invente pas une maladie pour s'enfuir de ce monde (...). Le corps suit l'âme dans son délabrement" (Green, *Journal*, 6, (1950-1954), Plon, Paris, 1955, 18 juillet 1951).

(30) Dans la même oeuvre que celle qui vient d'être citée, Siloé, l'auteur met en scène ce jeu d'enveloppements réciproques qui fait d'un discours un instant réussi, un ratage l'instant d'après : "Porte-parole ici de l'auteur, le "conférencier" - Pandorge - explique quelle est la fonction de la maladie ; "poison inutile qui fait mourir en nous les sentiments parasites, les mensonges, les faux-dieux !", elle est "ce qui fait sortir la vérité de la bouche des hommes". (...) Ainsi lorsqu'il aborde ce

sujet, la mort, il prononce les paroles merveilleuses qui déliaient les hommes de leurs terreurs". Pourtant, lorsqu'il a terminé, Pandorge éprouve douloureusement le sentiment que l'approbation du public n'est qu'illusoire : "Il n'avait pas fait ce qu'il fallait. Il leur avait raconté des histoires qu'ils s'étaient imaginé comprendre". Au lieu de provoquer leur enthousiasme, il aurait dû mettre ses auditeurs dans un état de trouble, d'incertitude, afin de les obliger regarder en eux-mêmes. Au lieu de comprendre son mal en le pensant, il s'est servi de la pensée pour recouvrir ce mal, masquant, d'un coup, ce mal et la pensée.

(31) C'est le thème du fragment Sel. 80 dans les Pensées, qui se conclut par : "Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais". La mise en scène de ce rendez-vous du symbolique avec le réel est en tout cas plus réussie chez Zénon, tel qu'il nous a été rapporté par la Physique d'Aristote, que par le graphe tracé par Husserl dans ses Leçons sur la conscience intime du temps, repris intégralement par Merleau-Ponty, dans le chapitre de la Phénoménologie de la perception sur la temporalité. Non seulement l'assimilation du présent à un point qui se déplace sur une ligne est rendue légitimement douteuse par Zénon, mais les fameuses Abschattungen censées représenter l'effondrement régulier des souvenirs au fur et à mesure que le présent "avance" auraient dû être prolongées dans le sens des anticipations au-dessus de la ligne d'horizon des présents (si l'on ose dire), car le passé n'est pas seul à changer du point de vue d'un présent mobile : l'avenir aussi change constamment d'allure et il est, pour le futur, un équivalent des Abschattungen pour le passé. Si l'on ne saurait les appeler ainsi dans le cas de l'avenir, il s'agit en tout cas des probabilités différenciées ou différentielles des anticipations.

(32) L'Épicurien, in : Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais, PUF, Paris, 2001, p. 298-305.

(33) Selon l'expression pascalienne.

(34) Nous avons tenté de réunir quelques éléments d'une psychologie des mathématiques dans Essai de psychologie des mathématiques, Ellipses, Paris, 2009.

(35) Il y aurait beaucoup à dire sur la prétendue solution revendiquée par Kant des antinomies par la distinction entre la pluralité méthodique acceptable quand elle s'applique aux phénomènes et l'indécidabilité d'une prétendue application aux choses en soi. Elle ne lève pas en tout cas le jeu des préférences "affectives" dans les lieux mêmes où la raison cherche des positions de principe.