

## La philosophie soigne-t-elle aujourd'hui comme elle a prétendu le faire dans l'Antiquité et dans un passé plus récent ? (2e partie)

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

Voir la [première partie](#) dans le numéro précédent de Diotime (n° 82)

### IV) Le point faible des sagesses

Le point faible des sagesses est de se vouloir philosophes sans en payer le prix. Si les philosophes sont amour de la sagesse, c'est peut-être au prix d'un leurre qui fait prendre pour vrai ce qui fait plaisir. Ceux qui s'appellent "philosophes", s'ils acceptent de succomber au piège, n'en sont toutefois ordinairement pas dupes, d'ailleurs, puisque, conformément au sens grec de philosophie, loin de tenir la sagesse pour "vraie", ils la considèrent seulement pour aimable - ce qui est très différent -. Les sagesses font plaisir à ceux qui cherchent la vérité ou qui entendent la dire : cela ne signifie pas qu'elle leur en donne la clé. La faute des sagesses - qu'il faut, je crois, distinguer de la philosophie - est d'entretenir l'ambiguïté sur une sorte de circularité, de réversibilité ou de réciprocité des valeurs, qui revient à dire : comment ce qui fait plaisir à la pensée ne serait-il pas vrai ?

Avant de détailler le piège tendu par les sagesses, il faut comprendre qu'il devient redoutable dès lors qu'il se double d'un caractère dont les valeurs morales se dotent volontiers et presque inévitablement : la primauté sur les valeurs de vérité. Ce caractère prétend exiger de nous que, si, dans des circonstances données, nous avons à choisir entre la promotion des valeurs de vérité et les valeurs morales, il faut sans hésiter choisir les valeurs morales. La morale se donne elle-même, sans vergogne, comme jouissant d'une primauté, d'une **overridingness**. C'est en raison de cette primauté qu'elle s'arroge qu'elle veut capter au passage les valeurs de vérité, comme s'il ne suffisait pas qu'elle soit première pratiquement, mais qu'il fallait encore qu'elle le fût théoriquement. Voyons comment elle s'octroie l'avantage.

On connaît les sorites axiologiques de Socrate qui arrache à son interlocuteur l'adhésion à ce genre de questions qu'il propose : comment ce qui est vrai ne serait-il pas beau ? Comment ce qui est beau ne serait-il pas bon ? Et, du coup, comment ce qui est vrai ne serait-il pas bon ? Comme si, lorsqu'on tenait une valeur - encore faut-il en tenir une -, on les tenait toutes ensemble, par une sorte de prime ontologique qui ne donne aucune justification et qui relève plutôt d'un mode utopique de penser<sup>37</sup>. Ce n'est pas la question de savoir si on en tient une qui va nous retenir, mais bien plutôt la cohérence de l'argumentation qui voudrait qu'en tenant une valeur comme le bien moral, on en tiendrait forcément d'autres attenantes, comme la justice, la beauté, la vérité.

Pour notre problème du soin par la philosophie, il ne faut pas compter sur un lien nécessaire entre ce qui est vrai et ce qui fait du bien. Peut-être la recherche du vrai fait-elle un certain type de bien, d'ailleurs extrêmement différencié en fonction du type de proposition et de démonstration qui conduit à telle ou telle vérité, mais ce qui est découvert au terme de cette recherche - le contenu de la

vérité - ne fait pas nécessairement de bien. De même, mais inversement, une proposition qui fait plaisir n'est pas nécessairement vraie parce qu'elle fait plaisir : si elle est vraie, elle ne le doit pas forcément au plaisir qu'elle procure. Ce qui est trompeur ici, c'est que rien ne déclenche en nous plus de plaisir que lorsque le plaisir est **réellement installé** et repose sur des fondements effectifs. Nous ne voudrions ordinairement pas du plaisir dont certains utilitaristes ont proposé par l'expérience de pensée qui consiste à se contenter de stimuler les nerfs qui conviennent pour nous procurer une jouissance indéfinie sans que nous n'ayons à affronter pour autant le réel, qui représente une certaine résistance<sup>38</sup>. Ce qui est assez étonnant ici est de savoir pourquoi le fait que notre plaisir affronte la réalité, qu'il s'y mesure, qu'il s'y installe, représente un élément de renforcement alors que ce plaisir a toutes les chances, au contraire, par cet affrontement, d'être diminué<sup>39</sup>. Le plaisir ne nous suffit pas : nous le voulons encore fortement arrimer au réel, comme s'il fallait qu'une difficulté - et donc une certaine peine - soit vaincue pour que nous jouissions véritablement de nos plaisirs. Leur vulnérabilité tient précisément à ce que nous ne puissions en jouir que parce que nous prenons le risque de les mettre en péril<sup>40</sup> ; il nous faut endosser le risque de perdre pour que nous puissions en jouir. N'est-ce pas la preuve que nous ne croyons pas au monde enchanté qui veut que ce qui fait plaisir soit nécessairement vrai, tandis que tout ce qui est vrai ferait nécessairement plaisir, quand bien même les passages de la vérité au plaisir se feraient par de multiples médiations ? S'il faut indéfiniment travailler le lien du plaisir au réel, pour donner au plaisir l'ombre d'une réalité, n'est-ce pas que ce lien est incertain et qu'il ne saurait fonctionner selon la circularité d'un chapelet ?

Il y a peut-être plus encore et c'est chez Tschirnhaus qu'on voit l'illusion sévir avec le plus de vivacité. L'auteur de la Médecine de l'esprit finit par établir que la science la plus utile pour soigner efficacement son esprit, ce n'est pas tellement la philosophie, mais - quoique ce soit par la philosophie que ce choix ait pu être justifié - c'est la physique, la "philosophie naturelle" comme on la désigne à l'époque. Et il donne les raisons qui suivent :

"La connaissance de cette science - la physique - nous affranchit de préjugés tellement innombrables que, si l'on reporte son esprit sur les premières représentations de son enfance, on observera que, pour ainsi dire, aucune de celles qu'on avait alors concernant les objets physiques n'était vraie. Ainsi, par l'intermédiaire de la physique authentique, l'on devient pour ainsi dire un homme tout nouveau, et l'on est comme régénéré philosophiquement. Et on en retire un tel avantage que, dès lors, on peut se libérer de l'élan des passions bien mieux et avec plus de bonheur qu'auparavant par n'importe quel précepte des moralistes. Car on voit alors clairement que ce qui charme les yeux, ce qui est doux aux oreilles, ce qui plaît à la chair, ce qui suscite l'orgueil chez les hommes, ou tout ce qui par ailleurs trouble ou agite leur esprit, ne sont que d'importants préjugés de notre enfance, par lesquels notre imagination nous a abusés fortement, parce que nous avons considéré tout cela comme des biens réels existant extérieurement à nous dans les choses mêmes, alors qu'au contraire l'homme instruit par la physique sait clairement qu'il suffirait que nos sens soient autrement constitués pour que cela même qui nous paraît maintenant beau, délicieux, estimable, etc. nous semble horrible à voir, désagréable, méprisable à tous égards, etc. S'il médite souvent ces faits et si, par des expériences sensibles, il confond et redresse l'imagination, qui tend à le persuader du contraire, il est très

facilement délivré de la plupart des passions, ou plutôt de leur usage illégitime, en sorte que son entendement leur préfère toujours des biens réels en vérité"41.

Deux choses nous frappent particulièrement dans ce texte.

La première est que Tschirnhaus ne met pas en doute que la physique ait une portée réaliste et ontologique. Ce qui est expliqué par la physique est vrai et réel. Tschirnhaus n'a pas la prudence méthodique de Galilée, de Descartes ou de Pascal, qui suggèrent toujours que ce qui nous semble faire effet d'une capture du réel n'est qu'un fantôme des méthodes qui finissent par se prendre aux pièges de leurs propres codages et décodages : mais est-ce parce qu'un code réussit bien et paraît avoir un répondant dans un réel empirique que l'esprit paraît ne pas avoir constitué que nous avons le droit de prendre pour réel ce que nous dit la science qui déploie ce code ? On voit comment l'effet de consonance entre les codages et constructions de l'esprit avec les éléments empiriques dont ils paraissent rendre raison peut faire plaisir : le plaisir est toujours lié à la coïncidence ou plutôt à l'imagination d'une coïncidence entre des éléments hétérogènes. On voit aussi comment le plaisir qui résulte de cette coïncidence peut nous conduire à penser que nous avons atteint quelque chose de vrai. Un type de coïncidence - celui du vrai en physique classique avec celui du plaisir42 - peut aisément être pris pour un autre.

On notera ici que les mathématiques n'ont pas été distinguées pour leur valeur de sagesse, précisément parce qu'elles n'ont pas de souci de représenter le réel empirique et qu'elles avancent, peut-être selon un principe de réalité, mais d'une réalité qu'on aurait grand tort de considérer comme sensible et comme étant celle de choses autres que ses propres objets. Comme elles avancent sur leur propre erre sans demander d'autre accord que celui d'un réel qui leur est intrinsèque, sans rien devoir à l'autorité externe de l'expérience, le plaisir qui en résulte est moins une garantie d'efficacité pratique que celle qui résulte ou paraît résulter d'une mise à l'épreuve des constructions mathématiques destinées à construire le nouveau monde qui permet de mesurer l'ancien - si l'on veut parler comme Descartes.

Mais la préséance d'un réel construit de l'extérieur par les mathématiques en physique sur réel qui ne se construirait que sur des normes internes au discours mathématique n'est pas la seule chose qui retient notre attention. Il en est une seconde qui peut se tourner tout aussi sévèrement à l'encontre de la sagesse tschirnhausienne. À la question que pose l'auteur de la Médecine de l'esprit et à laquelle il répond aussitôt par la physique - "Par l'étude privilégiée (selon l'art de découvrir) de quel objet l'on peut passer sa vie agréablement (car qu'y a-t-il de plus agréable que de suivre toujours sa propre inclination ?) et avec le plus de plaisir - sinon celle de la physique ?"43-, on voit combien la réponse de Tschirnhaus est liée à une époque où la physique est encore très proche de la sensibilité des hommes, même si cette physique classique permet déjà d'établir que les hommes se trompent massivement sur le sens de ce qu'ils voient, entendent, goûtent, manipulent. Car la louange que Tschirnhaus fait de la physique de son temps pourrait-elle avoir le même sens éthique, aujourd'hui, avec la physique dont nous disposons ? Y aurait-il un sens à soutenir, comme le fait Tschirnhaus pour

la physique classique, que, pour se bien conduire en notre monde actuel, il faudrait connaître la physique nucléaire ou la microphysique ? Le point n'est-il pas douteux ? S'il est un plaisir de lire les livres de nos physiciens, notre époque nous a appris à douter que ce plaisir pouvait être immédiatement monnayable en termes de sagesse. Nous ne parlons pas seulement de la construction et de l'usage des armes de dissuasion nucléaire avant qu'elles ne deviennent celles d'une destruction massive ; nous parlons aussi du type d'épistémologie qu'elle implique et dans laquelle la vérité n'est pas celle d'une correspondance avec les choses ni d'une coïncidence entre les constructions symboliques et les configurations instrumentales chargées de recueillir les "données" auxquelles les premières paraissent satisfaire. L'idée est plutôt d'intervenir, à partir de constructions symboliques sur un effet que l'on fabrique et sur lequel les informations que l'on recueillera seront seulement probables et non pas conformes à quelque loi idéale, dont l'idéalité seule prouverait la vérité. Ce n'est pas que cette façon de concevoir l'épistémologie n'ait aucune importance dans les sciences humaines et en éthique. P. Kaufman a parfaitement montré, dans son Kurt Lewin, qu'une certaine pratique de la psychanalyse n'était nullement étrangère à ce mode d'intervention symbolique et non représentatif<sup>44</sup> ; mais s'il s'agit de tirer une éthique de la psychanalyse qui déborde celle qui concernerait les seuls psychanalystes, il n'est évidemment plus question d'en tirer quelque sagesse.

Mais quelle est la différence entre une médecine et une sagesse ? Entre une éthique et une sagesse ?

V) "Mal parler fait du mal aux âmes" : est-ce à dire que bien parler leur fasse du bien ?

Dans le Phédon, Platon fait dire à Socrate que "mal parler fait du mal aux âmes"<sup>45</sup>. Il y a plusieurs façons de mal parler et il est peut-être difficile de les réunir toutes sous une seule rubrique. On ne parle pas mal en faisant seulement des fautes de langage, des choix sémantiques malencontreux ou en utilisant une syntaxe défectueuse. D'ailleurs, cette première façon de "mal parler" n'est mauvaise que parce qu'elle trahit, s'accompagne, intime des fautes graves : soit des erreurs, soit une volonté d'induire en erreur, soit encore de laisser la voie ouverte à une passion (colère, orgueil, haine, ...) comme s'il se fût agi d'un discours à vocation universelle. Si, par elle-même, une erreur n'est pas une maladie, si par elle-même une passion n'en est pas davantage une, erreur et passion deviennent pathologiques par le biais qu'elles affectent et intiment, non seulement un mode de penser mais encore une façon de vivre, de la part de celui qui les forme, les exprime et les répand ; non seulement chez l'agent qui les conçoit mais aussi en ceux chez qui on les répand. On comprend comment erreur et passion peuvent se diffuser **dans et par le langage**, car Platon insiste autant sur "parler" que sur "mal".

Pourquoi le langage aurait-il cette propriété de constituer et de diffuser de la maladie ? Une première considération, plus méthodique qu'ontologique, est que le liant de toutes nos perceptions et idées est moins constitué par un "je pense", réalisant une sorte de synthèse de tout ce qui se passe dans un esprit, dont on aurait d'ailleurs beaucoup de mal à définir les confins, que par du langage lequel, s'il n'est pas impossible d'en prendre quelque conscience, quand on en a le loisir<sup>46</sup>, est globalement inconscient dans son fonctionnement, même dans ses usages les plus théoriques. Puisqu'une trame

linguistique est au fondement de toutes nos perceptions, de tous nos affects, conceptions, souvenirs, puisque nous formons par elle tous nos objets et jusqu'à nos passions, puisque nous nous rapportons par elle aux autres hommes, puisque nous sommes pris dans les rets du langage et que nous baignons en lui, on conçoit aisément qu'elle soit à l'origine de toutes les faussetés et "fallacies" qui servent de schèmes à nos façons de penser et d'agir - surtout pour ce qui est des plus ordinaires, les moins critiques - et qu'il faille pour cesser de les croire et de les suivre, faire de rudes efforts, si violents qu'ils peuvent passer pour contre-nature, non seulement aux yeux de ceux qui les voient faire, mais aux yeux mêmes de ceux qui les font. Si, comme Hume l'a dit, l'esprit des hommes<sup>47</sup> - non pas l'esprit de **chaque** homme singulièrement considéré, car il est incertain de limiter un esprit aux frontières d'un individu prétendu - n'est qu'un théâtre sur lequel vont et viennent des perceptions<sup>48</sup>, il faut insister<sup>49</sup> à la fois sur la trame linguistique de cette circulation et sur le fait qu'elle tire, comme dans une comédie ou dans une tragédie, à hue et à dia, en fonction des intérêts de chacun, individus, groupes, ou mixtes des deux. Ces paroles sont chaotiques tant qu'on ne s'avise pas de jouer sur les passions susceptibles d'organiser l'ensemble socialement, juridiquement, politiquement, par le biais croisé de la sympathie et de l'autorité. Il est vrai qu'étant des impressions de réflexion, c'est-à-dire ayant cette capacité de revenir sur elles-mêmes, ce qui est une première condition d'ordre, les passions comportent en elles-mêmes un atout pour s'organiser et constituer un psychisme.

On pourrait se demander si, plus profondément que les passions qui sont un matériau fondamental chez Hume, ce n'est pas le langage qui a, de façon privilégiée, cette propriété de faire réflexion sur soi et de réunir ainsi, en se stratifiant lui-même, les conditions d'une réorganisation des psychismes par eux-mêmes. Et c'est là où nous retrouvons notre problème : si **mal parler fait du mal aux âmes**, est-il possible d'inverser le système et faire que bien parler compense ce mal, le délimite, lui donne d'autres stratégies d'action. Ayant cette propriété de constituer et de diffuser la maladie, le langage peut-il avoir la propriété inverse de soigner cette maladie, par une sorte de "talking cure"<sup>50</sup> ? C'est toute l'affaire de la psychanalyse d'opérer ce retournement. Il n'est pas impossible que, en tenant un certain discours qui, certes, n'est pas transparent à la conscience, qui est fabriqué à partir de l'inconscient de l'analysant, on obtienne un contre-effet de ce qui indispose dans le discours constituant d'un psychisme qu'il est convenu d'attribuer à un individu. On a pu parler d'effets curatifs de la parole de l'analysant, tandis que d'autres psychanalystes ont récusé cette notion de "soin" appliquée à la psychanalyse, contestant même que l'on pût en attendre, à défaut d'une guérison, au moins quelque amélioration, en aménageant dans ce tissu psychique dont un corps est le témoignage, un peu plus de plaisir et un peu moins de déplaisir. Je ne sais si cette mésentente entre partisans d'une psychanalyse qui soigne et partisans d'une psychanalyse qui n'a cure de soigner a quelque importance. En tout cas : c'est par une sorte de torsion locale de la langue sur elle-même, de la parole sur elle-même, qu'un peu moins d'étouffement, un peu plus de création peut-être adviennent. S'il est difficile de parler de **soin**, c'est parce que rien n'est enlevé à proprement parler de ce qui rendait malheureux ; mais ce qui asservissait a été déplacé et, avec ce qui accablait et rendait malheureux, il est désormais possible, en le mobilisant, de faire un nouveau discours qui s'est détaché de l'ancien, en colloque avec l'ancien, mais qui n'est plus l'ancienne parole. Rien n'est

annihilé de l'ancien, mais il est transformé en une tout autre condition de langage qui ne dit plus du tout la même chose que ce qui asservissait. Une fonction réflexive peut avoir une fonction curative si elle parvient à opérer cette transformation que Lacan fait porter sur ce qu'il appelle les signifiants<sup>51</sup>. Le psychisme se change alors lui-même ; il se recompose en ne subissant plus le jeu de discours - ou seulement, peut-être en le subissant moins - qui l'a constitué et conduit à des impasses. Si l'on veut bien appeler **santé** cette redistribution de soi par soi-même, alors le travail psychanalytique s'apparente à une cure. Mais si l'on y voit une sorte de **sublimation**, alors la maladie et le mal-être ne sont pas supprimés ; ils ne fournissent plus que les signifiants pour une autre parole qui n'avait pas été tenue avant cette maladie ou ce mal-être. Cette substitution de paroles ou plutôt de langues est une sorte de mieux-parler par laquelle le psychisme gagne un certain plaisir d'instaurer des discours, des conditions d'ordres qui n'existaient pas auparavant ; elle introduit un peu de réflexion à ce qui, autrement, ne parvient guère qu'à se répéter inlassablement. Cette possibilité de reprise est, à loisir, soit une santé retrouvée, reconstruite ou simplement construite, soit une sublimation.

Le mouvement de la santé, celui que Nietzsche appelait la "grande santé", peut s'accommoder de maladies médicalement incurables par ailleurs. Je ne sais plus quel biographe de G. Deleuze disait, en parlant de lui, que, alors même que, à la fin de sa vie, son autonomie respiratoire se limitait au strict minimum, son écriture - son acte d'écrire - lui donnait, et allait lui donner jusqu'au bout, le souffle qui lui manquait, comme si un surcroît symbolique avait par lui-même une sorte de force de décuplement vital. Il se donnait, par l'écriture, les poumons fictifs que le réel lui refusait, non pas en recourant à quelque rhétorique emphatique, mais dans une langue courte et sèche comme de l'anglais, avec des verbes proches de noms. Il s'agit moins de compensation que de transformer ce qui empêche la vie elle-même en éléments rythmiques pour une vie supérieure. Ce qui, sans empêcher de mourir, utilise la perspective de la mort et, pour ainsi dire, son "travail", pour constituer d'autres strates de temporalité. Quand la vie est perdue, il reste à la sacrifier pour une symbolique supérieure. Peut-être s'agit-il là du noyau dur de cet art de bien user des maladies dont nous avons parlé avec Pascal et qui déborde les limites des croyances officialisées par les églises. C'est en tout cas ce que nous retrouvons chez Dostoïevski lorsqu'il évoque "ce bonheur impensable à l'état normal et inimaginable pour qui ne l'a pas vécu, cette impression d'harmonie parfaite avec soi et l'univers entier ; (...) pour quelques secondes d'une telle félicité, on donnerait dix ans de sa vie, peut-être même toute sa vie". D'une certaine façon les poumons de Deleuze que nous avons qualifiés de fictifs sont peut-être rendus plus réels par l'écriture que les poumons biologiques ; la prière pour bien user des maladies est plus réelle que la maladie de Pascal ; et l'expérience d'écriture de Dostoïevski est plus réelle que son épilepsie. Le renversement de la réalité malade par l'écriture est le réel.

Nous nous garderons bien ici de faire du dolorisme et de valoriser la souffrance comme si elle était à rechercher ; comme tous les auteurs précédents, Nietzsche compris, il ne s'agit que de transformer la douleur quand elle est installée et de ne lui donner le sens de sacrifice que pour autant que nous ne pouvons pas faire autrement et que nous avons ce corps-là comme point d'appui de toute sublimation<sup>52</sup>. Il n'est nullement question de se faire souffrir tout exprès pour obtenir je ne sais



quelle prétendue création qui n'aurait pas lieu sans elle ; et moins encore de faire souffrir les autres pour obtenir un pareil résultat<sup>53</sup>.

En d'autres termes : que le corps soit entravé par des maux ou qu'il ne le soit pas, ou pas encore, il s'agit dans un langage de psychologie de l'ego autonome, qui est autant celui de Tschirnhaus qu'il sera celui de Kant, un siècle plus tard<sup>54</sup>, de **s'exercer par soi-même** et, ainsi, de susciter le plaisir d'une augmentation de soi qui est un autre nom de la santé. Dans sa Médecine de l'esprit, Tschirnhaus affirme que "la voie la meilleure que nous puissions prendre en cette vie consiste en la découverte de la vérité par nous-mêmes"<sup>55</sup>. L'expression "par nous-mêmes" pèse, dans la formule, aussi lourd que les mots de "découverte" et de "vérité" que nous avons déjà commentés. Certes, il faut que la recherche soit authentique - et c'est bien à cette garantie qu'est utilisé le mot de "vérité", car c'est en parvenant jusqu'à elle que la recherche montre qu'elle n'était pas vaine - mais il faut aussi, peut-être surtout, car il est des vérités qui dépassent nos forces individuelles, que soit prise en compte la notion de "par nous-mêmes", répétée comme un leitmotiv tout le long de l'ouvrage. L'auteur confie à son lecteur les avantages de plaisir qu'il en tire : "Je me découvrais non seulement habile et apte à rechercher la vérité, mais encore dans un état de jouissance dont je n'ai jamais éprouvé l'équivalent au cours de ma vie, en sorte que quiconque a goûté un plaisir de cette nature est contraint de reconnaître que cette occupation est, sans aucun doute, la plus douce et la plus agréable de toutes les activités naturelles dont l'homme puisse jouir en cette vie, moyennant la raison"<sup>56</sup>. Et c'est bien cet amour de la recherche de la vérité qu'il veut communiquer, certes dans sa difficulté même, mais aussi en ce qu'il fait transiter un plaisir, un certain plaisir : "Mon but était en effet d'apprendre à d'autres, pour autant que cela dépendait de moi, un procédé aussi facile que sa nature le permet, et par lequel tout un chacun pût atteindre par lui-même la plus haute perfection dont les hommes semblent être capables par la lumière naturelle, c'est-à-dire acquérir l'aptitude à trouver par ses propres moyens la vérité en toutes choses, et, partant, à discerner ce qui lui est utile ou ce qui lui est nuisible"<sup>57</sup>.

## VI) Conclusions

Nous concluons de quatre façons qui sont plutôt des ouvertures de terrains ou de directions que l'établissement de certitudes définitives.

**A)** La première est que, si nous mettons désormais moins facilement en doute que la philosophie soigne, encore que nous soyons assez en peine pour dire quelle maladie précise elle soigne, il faudrait aussi nous demander s'il n'existe pas des philosophies qui intiment des maladies, soit globalement, par leur projet même, soit par telle ou telle page, tel ou tel détail qui peuvent gâter une oeuvre entière, comme une goutte de goudron dans du miel. Nous pensons à ces innombrables pages qui dénotent sans vergogne une misogynie, une homophobie, un antisémitisme, une hostilité à la religion musulmane, un racisme, une fascination pour la guerre, chez les auteurs qui se veulent le moins hostiles qu'il se peut à l'universalisme le plus rigoureux ; et qui contraignent ainsi, si l'on ne veut pas fermer le livre, à des lectures trouées dont on se demande toujours si elles ne sont pas trop

généreuses et s'il ne faudrait pas relire le livre sans un principe de charité trop ouvert. Combien toutefois de philosophes résisteraient-ils à une lecture faite sans un tel principe ?

**B)** La deuxième conclusion porte sur notre mise entre parenthèses délibérée, dans ce texte, et presque totale, de la question du **péché**, entendue comme une notion plus théologique que philosophique ; cette mise entre parenthèses a le désavantage de laisser penser que la distinction des deux territoires est facile ; ce qui est loin d'être le cas. Nous voyons, pour notre part, deux façons d'envisager le péché ; l'une qui concerne directement le philosophe, lequel peut très facilement l'adopter, l'autre qui le concerne moins, car il s'agit plus d'une narration fabulatrice que d'une conception en bonne et due forme.

La première tient le péché pour une division irrémédiable du sujet contre lui-même et elle est vécue comme un handicap, une gêne, une entrave : c'est par exemple ce qui se passe chez Kierkegaard ou chez Lacan, sous les noms de **désespoir**, de **maladie mortelle** ou de **maladie à la mort** 58. La seconde est une narration de la chute : Adam voyait, sentait, saisissait immédiatement plus de choses et mieux que nous. Son être et le nôtre, par descendance, sont devenus handicapés et déficients. On a souvent relevé le caractère peu convaincant et contradictoire d'un tel discours. Dès lors que, en effet, nous comprenons les mécanismes de nos organes des sens, nous saisissons en même temps qu'Adam, à moins d'avoir d'autres sens que nous, ne pouvait guère voir, lors de la création, autrement que nous voyons nous-mêmes, aujourd'hui 59. C'est pourquoi nous ne lui avons pas porté d'intérêt particulier, en dépit des brillantes variations que des philosophes ont faites sur ce thème. Par exemple, on a souvent remarqué que la prétendue meilleure vision d'Adam avant le péché désignait la place fantasmée comme se trouvant dans le passé qu'occupent les instruments par rapport à nos organes des sens dont ils paraissent multiplier les capacités 60. L'homme a pu être diminué par le péché originel, mais il compense cette diminution par l'augmentation qu'il se procure au moyen d'outils qu'il invente lui-même. Il n'est que trop visible que la figure d'Adam, ainsi conçue, n'est que l'envers de l'état présent du couplage de nos sens avec les instruments.

**C)** Notre troisième conclusion consiste à nous demander si l'engouement assez récent - puisqu'il remonte à une quarantaine d'années tout au plus, en francophonie - pour l'éthique médicale, l'éthique des soins et la bioéthique, ne provient pas, au moins en partie, d'une nostalgie des philosophes à l'égard de ces temps où la philosophie voulait soigner et s'en targuait. Elle le pouvait d'ailleurs car on ne peut pas dire que, avant le XXe siècle, la philosophie trouvait en la médecine une aussi rude concurrente que de nos jours. La médecine peut réellement guérir des maladies qui ont fait périr des millions d'hommes depuis des siècles et des millénaires, elle peut soulager les souffrances les plus aiguës, elle peut prolonger les vies que la maladie aurait fatalement abrégées, elle rend la mort moins douloureuse, sans que la philosophie ait directement à s'en mêler. La crainte de la philosophie et des philosophes de se voir radicalement écartés d'un champ qui paraissait relever de leur prérogative a peut-être fait qu'ils ont sublimé la carence qu'ils enregistraient à l'égard de la médecine en discours qu'il n'est plus possible d'éviter de tenir dès qu'on fait de la médecine. Les philosophes ont rendu sa vulnérabilité à la médecine prométhéenne et triomphante.



D) Si les philosophies font du bien à ceux qui s'y livrent, ce n'est pas toujours sur les points où on l'espère et comme on l'espère. Il est certain qu'elles changent la vie, qui leur offre, par les maladies, des points de vue qu'elles n'auraient pu se donner par elles-mêmes ; les philosophies peuvent s'en saisir comme d'éléments d'un langage nouveau. En s'en emparant, elles ne se rendent pas forcément les points de vue de la maladie plus faciles à vivre, en ce qu'elles ne fournissent pas de plaisirs immédiatement directs, mais seulement en empruntant la voie longue de la sublimation.

---

(37) Comme l'avait dénoncé I. Berlin.

(38) Smart J. J. C., *An outline of a system of utilitarian ethics*, dans J. J. C. Smart & B. A. O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 1973, 18 et refs. Ces deux psychologues montraient, par expérimentation réelle, comment les rats préféraient à toute autre activité, y compris celle de se nourrir, celle d'exciter, par le moyen de stimulation par électrodes auxquelles ils avaient accès, les zones de leur cerveau qui leur donnaient du plaisir. J. J. C. Smart s'était livré à quelques variations spéculatives sur ce thème, se demandant si les hommes, soumis à un régime comparable, réagiraient comme les rats et préféreraient ce bonheur à tous les autres gagnés difficilement dans la réalité.

On trouve, sous le titre d'Utilitarisme : le pour et le contre, le texte de B. Williams, lui-même intitulé 'Une critique de l'utilitarisme' dans lequel apparaissent les arguments passés en revue par Hare, à ce propos, dans *Moral Thinking* (8,7) ; on trouve aussi, dans le même ouvrage, la traduction en français par H. Poltier, publiée chez Labor et Fides, en 1993, de l'article de Smart.

(39) On trouve cette idée exprimée chez Lacan que le véritable partenaire de l'éthique est le réel. C'est, à nos yeux, la thèse principale du Livre VII du Séminaire: "chose curieuse, pour une pensée sommaire qui penserait que toute exploration de l'éthique doit porter sur le domaine de l'idéal, sinon de l'irréel, nous irons, au contraire, à l'inverse, dans le sens d'un approfondissement de la notion de réel. La question éthique, pour autant que la position de Freud nous y fait faire un progrès, s'articule d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel" ( *Le Séminaire*, L. VII, Seuil, Paris, 1986, p. 20-21). Et aussitôt passé le chapitre d'introduction d'où est extrait le fragment que nous venons de citer, le chapitre qui suit part de la mise en place de la thèse "que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présente le réel - le réel comme tel, le poids du réel" (op. cit., p. 28).

(40) *Pensées*, Sel. 89 : "Nous sommes si malheureux que nous ne pouvons prendre plaisir à une chose qu'à condition de nous fâcher si elle réussit mal".

(41) *Médecine de l'esprit*, p. 245.

(42) Aristote avait parlé du plaisir comme d'une convenance particulière d'un être sentant et d'un objet : "le plaisir apparaît surtout lorsque le sens est à son mieux et que son activité se rapporte à un

objet lui aussi à son mieux. (...) quand ces conditions sont remplies à la fois dans l'objet sensible et dans le sujet sentant, il doit toujours y avoir plaisir, du moins lorsque sont en présence l'objet qui doit produire la sensation et le sujet qui doit être affecté par lui. Si donc le plaisir contribue à l'achèvement de l'activité, ce n'est pas à la façon de l'état que celle-ci suppose dans le sujet, mais à la façon d'une fin qui vient s'ajouter, comme la beauté qui s'ajoute à la force de l'âge" (Éthique à Nicomaque, 1174 b 26-33) (trad. Tricot, Vrin, Paris, 1994, p. 496). Paraissant se souvenir de la définition aristotélicienne du plaisir, Kant n'hésite pas à écrire que le plaisir est la "représentation de l'accord de l'objet ou de l'accord de l'action avec les conditions de la vie, c'est-à-dire avec la faculté de désirer", exactement comme la vérité est elle aussi, à sa façon, un type de conformité : celle du discours et de l'objet. Le glissement d'un type d'accord à un autre est toujours possible, comme c'est le cas entre des idées ou des relations qui se ressemblent. Hume a bien vu ce point et expliqué cette source d'erreur (A Treatise of Human Nature, L. I, part. II, sec. 5, éd. D. F. Norton et E. Norton, Clarendon Press, Oxford, 2011, vol. I, p. 44-5 ; I, III, IX, p. 75, p. 78 ; I, III, X, p. 85 ; I, III, XIII, p. 97, p. 100 ; I, IV, 11, p. 135-6 (explication du glissement de la succession à l'identité) ; I, IV, VI (idem) ; III, I, II, p. 302).

(43) Médecine de l'esprit, p. 249.

(44) Après avoir cité L. de Broglie et Maxwell, puis le texte de la Science des rêves dans lequel Freud donne sa représentation du système psychique, P. Kaufmann conclut, en effet, dès les premières pages de son Kurt Lewin: "Ainsi sommes-nous sur la voie d'une solution à la difficulté que nous proposait une "description" de l'inconscient. La représentation que nous nous en formerons ne sera évidemment pas "descriptive" au sens d'une copie ou d'un relevé. Mais elle est descriptive au sens où le mobile qui "décrit" un trajet nous permet d'en restituer la courbe alors que nous ne prenons jamais sur lui que des vues fugitives, et qui sont, à la limite illusoire si nous entendons leur prêter une valeur absolue" (Kurt Lewin. Une théorie du champ dans les sciences de l'homme, Vrin, Paris, 1968, p. 11). Peut-être P. Kaufmann est-il, ici, encore trop galiléen ; sa référence à L. de Broglie, d'une part, et son affinité intellectuelle avec Lacan d'autre part, lui aurait permis d'être plus radical en adoptant une philosophie moins idéaliste dans la conception de la loi et plus probabiliste.

(45) Phédon, 115 e. (in : Platon, Œuvres complètes, tome IV - 1ère Partie, Phédon, trad. P. Vicaire, Les Belles Lettres, Paris, 1983, p. 106).

(46) En faisant de la linguistique, par exemple.

(47) Hume parle plus sommairement des "hommes" - et même d'humanité - plutôt que de leurs esprits et même que de leur esprit. Voir note suivante.

(48) "But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. (...) Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change;

nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment. The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, the constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd" ( *A Treatise of Human Nature*, L. I, Part. IV, sect. 6, éd. Norton D. F. & M. J., Clarendon Press, Oxford, 2007, p. 165).

(49) Ce que ne fait pas Hume.

(50) Pour emprunter le vocable à Freud, qui n'a pas connu directement la malade, laquelle parlait si bien de la fonction curative du langage, mais dont il reprend l'expression auprès de Breuer qui fut le médecin d'Anna O., pseudonyme de Bertha Pappenheim. Voir les Cinq Leçons de psychanalyse dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. II, éd. Strachey J., Hogarth Press, Londres, 1955. Complétant la notion de "cure par la parole", Anna O. parlait aussi de "chimney sweeping", de ramonage, désignant ainsi la fonction du langage dans le soin de son hystérie. Dans sa leçon du 16 novembre 1960, Lacan a souligné le "point historique où naît de la rencontre d'un homme et d'une femme, de Joseph Breuer et de Anna O. dans l'observation inaugurale des *Studies über Hystérie*, où naît ce qui est déjà la psychanalyse, et qu'Anna a baptisé elle-même du terme de talking-cure, ou encore de ramonage de cheminée, chimney sweeping " ( *Le Séminaire*, L. VIII, *Le Seuil*, Paris, 1991, p. 13).

(51) En tentant d'attirer à lui les autres sciences humaines, comme l'ethnologie telle que la pratique Lévi-Strauss, l'usage lacanien du signifiant est certes repris de la linguistique saussurienne en ce sens que le signifiant obéit à ses lois propres distinctes de celles du signifié ; mais il va aussi au-delà en ce sens que le signifiant "prévaut sur le signifié à quoi il impose (ses lois)" (Lacan J., *Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss à la Société française de philosophie, "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel", avec une réponse de celui-ci*, in : *Le mythe individuel du névrosé*, Éd. du Seuil, Paris, 2007, p. 102).

(52) Sans nous installer dans quelque philosophie qui nous installerait de façon privilégiée dans le sujet, Lacan n'en souligne pas moins l'importance du cheminement individuel, de ce désir qui "n'est rien d'autre que (...) l'articulation propre qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée, et il revient, il retourne, et nous ramène toujours dans un certain sillage, dans le sillage de ce qui est proprement notre affaire"(Le Séminaire, L. VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Éd. du Seuil, Paris, 1986, p. 368).

(53) Bentham montrait que le pur ascétisme ne parvenait jamais à se donner la force d'exiger des autres d'éprouver la souffrance qu'il s'inflige lui-même et de faire en sorte qu'ils s'engagent eux-mêmes sur la voie de l'ascétisme.

(54) Kant se vantera d'être le véritable auteur de sa santé.

(55) Médecine de l'esprit, p. 59.

(56) Médecine de l'esprit, p. 205.

(57) Médecine de l'esprit, p. 249. On lit aussi, p. 241 : "Quand nous observons que, grâce à lui <l'art de l'analyse>, nous pouvons déterminer des théorèmes tantôt admirables, tantôt beaux, très utiles, et non encore connus auparavant, nous méprisons toute peine pour les obtenir, et ainsi nous développons peu à peu en nous une disposition très utile : nous devenons actifs ou infatigables, autrement dit nous ne fuyons pas la peine dans la recherche de la vérité. Or, par là, l'esprit est progressivement déterminé et fort bien préparé à de grandes réalisations, presque sans que nous ne nous en rendions compte. Et il faut penser que tout cela ne va pas sans une singulière délectation, puisque je n'ai vu personne, jusqu'ici, contester que, si elles ne sont pas les seules à procurer du plaisir, ces études surtout en comportent un, singulier. Rien n'est plus connu que cette plainte commune et familière au plus grand nombre, que ceux qui s'adonnent beaucoup à ces études négligent en grande partie aussi les plaisirs des sens. Il n'est donc pas douteux que ces études, qui nous font ressentir une jouissance plus intense que celle que provoquent d'ordinaire en nous les plaisirs que j'ai appelés sensuels, procureront aussi, sans conteste, une jouissance à tous les autres, pourvu qu'ils s'adonnent effectivement à ces études comme il convient et en fassent ainsi l'expérience personnelle. Mais il faut surtout que je ne voudrais pas qu'on croie que, selon moi, chacun doit apprendre toutes les disciplines mathématiques ; j'insiste seulement pour qu'on en comprenne ce qu'il faut, c'est-à-dire pour que soit connue la méthode des mathématiciens, celle qu'ils ont coutume d'utiliser pour découvrir et pour démontrer tous leurs théorèmes". Dès le début du livre, Tschirnhaus promettait d'exposer à son lecteur "de quelle manière il t'est possible d'atteindre par toi-même la vérité avec certitude, de dominer judicieusement tes passions, de conserver la santé quand bien même tu ne pourrais pas suivre un bon régime d'une façon tout à fait rigoureuse, d'éduquer tes enfants avec clairvoyance, et d'accomplir sans grand peine d'autres choses semblables" (p. 41).

(58) Selon l'expression inacceptable en français, mais que les traducteurs ou commentateurs ont pourtant retenue.

(59) Voir Brykman G., p. 96-7.

(60) Voir Brykman, p. 101.