

REVUE GERMANIQUE
INTERNATIONALE

6/2007

Néokantisme et sciences morales

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche - 75005 Paris

Médecine sociale et « reproduction de soi » énergétique Hermann Cohen et l'anthropologie médicale

Hartwig Wiedebach

I

Une théorie de l'homme évolue toujours, quel que soit le contexte méthodologique ou historique dans lequel elle se situe, avec en arrière-fond des considérations médicales, et la tension entre devenir malade et guérir. L'« anthropologie médicale » qui suscita les réflexions élaborées dans ce texte remonte, à l'origine, à une notion forgée par Viktor von Weizsäcker¹ – je reviendrai plus loin sur une question importante issue de ce contexte, mais ceci ne limite pas la validité générale de la constatation faite en introduction, et c'est d'abord de cette question générale sur le devenir malade et la guérison que je partirai, pour me pencher sur l'œuvre du philosophe néo-kantien et penseur juif Hermann Cohen. Il est vrai que les questions d'ordre médical et leur interprétation ne se situent dans aucun de ses textes au centre de son intérêt, et qu'on ne pourra pas en tirer une philosophie de la médecine ou de l'activité thérapeutique. Je voudrais toutefois tracer des lignes dans cette direction, en étudiant notamment un problème bien précis, lié à la question de la vérité.

Étudions d'abord, à l'aide de deux exemples, la manière dont Cohen lui-même réfléchissait à la maladie et à la santé. Le premier exemple se trouve dans un texte ancien de 1869, *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins* (« l'imagination poétique et le mécanisme de la conscience »)². Cohen

1. De Viktor von Weizsäcker, cf., à titre d'orientation fondamentale, les trois *Stücke einer medizinischen Anthropologie* [« éléments d'une anthropologie médicale », 1926-1928], c'est-à-dire les trois essais intitulés « Die Schmerzen » (les douleurs), « Krankengeschichte » (anamnèse), « Kranker und Arzt » (malade et médecin), in *Gesammelte Schriften*, éd. Peter Achilles, Dieter Janz, Martin Schrenk et Carl Friedrich von Weizsäcker, Francfort-sur-le-Main, 1986 et s. [ci après GS], vol. V, pp. 7-66.

2. Cité ici d'après H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. 2 vol., Berlin, 1928 [ci-dessous *SPbZ*], vol. I, pp. 141-228.

y étudie la dynamique de la productivité poétique et s'interroge aussi sur la différence entre « hallucinations pathologiques » et « mouvement artistique de l'imagination » (*SphZ* I 170 sq.). Il cite avec une légère ironie l'essai de Schiller « Über naive und sentimentalische Dichtung » (« De la poésie naïve et sentimentale »). On y lit : le génie « ne procède pas d'après des principes reconnus, mais d'après des idées et des sentiments ; ses idées sont toutefois les inspirations d'un dieu » – ce à quoi Schiller ajoute : « Tout ce que fait la saine nature est divin »³. Cohen commente : « Tout ce que fait la saine nature est divin ! les idées du génie, puisqu'elles sont les inspirations d'un dieu, sont donc les inspirations de la saine nature ». Et il demande : « Mais qu'est-ce que la "saine nature" ? Devons-nous chercher la réponse dans la physiologie ? » (*SphZ* I 146) Son essai, globalement, est dans un certain sens une réponse à ce problème, mais Cohen ne le traite pas explicitement comme une question de santé et de maladie. Le faire nous emmènerait cependant trop loin pour l'instant. Contentons-nous d'un propos général sur le rapport entre l'imagination pathologique et saine. Pour Cohen – qui s'oriente ici, pour l'essentiel, sur l'important manuel du psychiatre Wilhelm Griesinger, du Wurtemberg⁴ –, l'imagination pathologique et l'imagination poétique saine sont très proches l'une de l'autre. Seule une différence de « degré » sépare la forme pathologique de la forme saine. Mais c'est ce qui donne à la science sa mission spécifique : « La recherche authentique ne s'immobilise pas si elle a rapproché les choses qu'elle a à connaître en ne laissant entre elles qu'une petite distance ». Son « intérêt plus profond » est en effet de demander « pour quelle raison et par quel biais cette petite distance détient le pouvoir de scinder ces choses en [...] phénomènes psychologiques aussi éloignés les uns des autres » (*SphZ* I 172). On reconnaît sans peine ici un reflet de ce centre d'intérêt resté capital chez Cohen, par exemple dans ses commentaires sur la grandeur infinitésimale et son rapport avec la différence, perçue par les sens ou mesurable, qui fait que les choses deviennent autres, chacune pour soi⁵.

Depuis cette tentative poétologique précoce et son questionnement sur la maladie et la santé, une ligne nous mène jusque dans l'esthétique tardive de Cohen. C'est là, dans *l'Esthétique du sentiment pur* de 1912, que la prise de position de Cohen débouche sur un concept du génie. Dans la monographie qui l'accompagne, *L'idée dramatique dans les livres d'opéra de Mozart*, de 1916, la santé apparaît comme l'incarnation de la pureté de la méthode, qui prend forme dans une norme morale ou esthétique : ainsi, par exemple, dans « la santé méthodique de Mozart, considéré comme un génie normal ». ⁶ Mais ce ne sont là que des propos isolés et momentanés. Ramenées à l'ensemble de l'œuvre de Cohen, la maladie et la santé – mais aussi, avec elles, le problème de la mort – font l'objet de peu d'attention.

3. Cité d'après *SphZ* I 146 ; cf. Schiller, *Werke*, Nationalausgabe, Weimar, H. Böhlau Nachfolger, 1943 et s., vol. 20, p. 424.

4. Wilhelm Griesinger, *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, für Aerzte und Studierende dargestellt*. 2. umgearbeitete und sehr vermehrte Aufl. Stuttgart, 1861, p. 91.

5. Cf. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*. 2^e éd., 1914, *Werke* 6 [ci-dessous *LrE*], pp. 147-148.

6. Cohen, « Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten » [1916], in Cohen, *Kleinere Schriften* VI, *Werke* 17, p. 38.

La raison en devient plus claire, plus on avance dans sa biographie : Cohen centre de plus en plus sa théorie de l'homme sur l'éthique. Dans son *Système*, celle-ci finit même par devenir le « centre de la philosophie » elle-même⁷. Or le thème central de l'éthique est le problème de la volonté devenant active dans le domaine du droit et de la politique. Et dans cette perspective, ni la maladie ni la santé n'occupent du point de vue de Cohen une place dominante. Pour Cohen, la politique éthique est avant tout une politique sociale. Ce qui l'anime, c'est tout particulièrement l'expérience historique de l'injustice, par exemple la confrontation avec la pauvreté sociale – on le voit surtout dans l'œuvre tardif de Cohen. Totalement dénué de cynisme, porté par la seule passion que lui inspire la mission socio-politique, Cohen demande : « À quoi servirait-il que la maladie et la mort cessent, mais pas la pauvreté ? Cela ne ferait-il pas qu'intensifier la misère humaine en la pérennisant ? »⁸

Mais bien entendu, c'est précisément ici, c'est-à-dire, d'une certaine manière, indirectement, que la question de la maladie entre de nouveau en jeu. J'en viens ainsi à mon second exemple, la réflexion socio-médicale de Cohen. Son propre mentor, Friedrich Albert Lange, faisait partie – par exemple avec son livre *Die Arbeiterfrage*, « La question ouvrière », de 1865 – de ceux qui avaient lancé une mise en garde énergique contre le risque effrayant de maladie et de mort prématurée auquel étaient exposés les travailleurs salariés de l'époque – entre autres, tout simplement, parce qu'ils ne disposaient pas d'une alimentation suffisante⁹. Un ami de longue date de Cohen, le statisticien et médecin Salomon Neumann, constatait sans la moindre équivoque en 1847, face à la dégradation de la situation sociale :

« La science médicale est au plus profond de son cœur et de sa nature une science sociale, et tant qu'on ne lui reconnaît pas cette dimension dans la réalité, on ne profitera pas de ses fruits, mais on devra se contenter de leur écorce et de l'apparence »¹⁰.

7. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2^e éd, 1907, *Werke* 7 [ci-dessous *ErW*], p. 1.

8. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* [1915], *Werke* 10, p. 72. Chez Cohen, le cercle très étroit de l'expérience religieuse de la famille et de la communauté est le seul lieu où il va jusqu'à « proclamer que la peur pour sa propre vie et sa garantie [...] est transfigurée en un devoir » (Cohen : *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2^e éd., Francfort-sur-le-Main, 1929, p. 439). Cf. H. Wiedebach, « Unsterblichkeit und Auferstehung im Denken Hermann Cohens », in : *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Helmut Holzhey et al. (éd.), Hildesheim etc., 2000, pp. 431-457, notamment pp. 448-450.

9. Friedrich Albert Lange, « Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft », Duisburg, 1865, notamment pp. 109-128.

10. Salomon Neumann : « Die öffentliche Gesundheitspflege und das Eigenthum [...] », Berlin, 1847, repris in Karl-Heinz Karbe : *Salomon Neumann 1819-1908. Wegbereiter sozialmedizinischen Denkens und Handelns. Ausgewählte Texte*, Leipzig, 1983, pp. 87-120, ici 88-89. – Cohen a écrit à plusieurs reprises sur Neumann, cf. notamment « Salomon Neumann. Rede bei der Gedächtnisfeier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums » [1908], in *Kleinere Schriften* IV, *Werke* 15, S. 282-304, pour le passage en question cf. p. 291.

Il était donc clair, aux yeux de Cohen, que la maladie était bien un problème lié à la politique et donc à l'éthique, car elle « relève du chapitre sur la question sociale »¹¹.

Sous le II^e Reich, ce que l'on dénomma la « question de l'estomac » (*die Magenfrage*) devint un véritable mot d'ordre, un concept-clef à propos duquel on en vint à des débats virulents : dans quelle mesure devait-on considérer le fait d'assurer les besoins vitaux élémentaires, ceux en particulier des travailleurs, comme une mission prioritaire de la politique ? Pour beaucoup, cela semblait déboucher sur une opposition inconciliable entre de basses préoccupations matérialistes et des valeurs de civilisation élevées¹². L'attitude de Cohen sur ce point est sans équivoque. Dans son *Éthique de la volonté pure*, il écrit : « L'eudémonisme de la question de l'estomac » – et il faut savoir avec quelle force Cohen rejette d'ordinaire tout eudémonisme – « signifie rien de moins que l'attention portée par l'éthique pure à l'énergie de la volonté pure et à la pureté de la conscience de soi » (*ErW*, p. 295). La quête explicite du bonheur, dans le sens de la santé corporelle, est ici élevée au niveau d'une mission de l'éthique pure. On croit presque entendre une formulation issue de la tradition juive. Dans le code de loi de la *Mishna*, on peut lire : **אם אין קמה אין תורה**, « lorsqu'il n'y a pas de farine, il n'y a pas non plus d'enseignement [de Thora] ». Cela correspond exactement à ce que Cohen appelle le nécessaire « eudémonisme de la question de l'estomac ». Mais on oublie régulièrement qu'il y a une suite : **אם אין תורה אין קמה**, « s'il n'y a pas d'enseignement [de Thora], il n'y a pas non plus de farine »¹³. Traduit dans le contexte didactique de la théorie politique de Cohen, cela signifie que l'éthique doit fonder les dispositions intellectuelles et les former à une conscience politique, sans laquelle il est impossible qu'une communauté produise effectivement et dans une mesure suffisante les moyens d'existence de la population et les répartisse équitablement. C'est cette éthique sociale qui, plus encore que le commentaire poétologique et esthétique de Cohen auquel nous avons fait allusion plus haut, peut être lue directement comme une contribution à une anthropologie médicale. Mais tournons-nous maintenant vers une question qui concerne la médecine en général, pour laquelle, comme je l'ai annoncé, j'aurai recours à un propos de Weizsäcker.

II

Viktor von Weizsäcker a abordé à plusieurs reprises le problème dont il est question, notamment dans le contexte de pathologies issues du cercle formel des psychoses (endogènes)¹⁴ ; sur le principe, cependant, il se pose pour n'importe

11. Cohen, *Religion der Vernunft*, p. 155.

12. En guise d'aperçu sur la politique sociale du II^e Reich, cf. Thomas Nipperdey : *Deutsche Geschichte 1866-1918*, vol. 1 : *Arbeitswelt und Bürgergeist*, 2^e éd., Munich, 1991, pp. 335-373 ; sur la situation sanitaire, cf. aussi en particulier pp. 150-166.

13. *Mishna*, Traité Avot, (« Paroles des pères »), section III 18.

14. Le concept d'« endogène » est fréquemment contesté. Je l'emploie au sens d'Hubertus

quelle pathologie. Le point de départ est une constatation fondée sur de nombreuses expériences et observations cliniques. Selon celle-ci, ni dans la maladie, ni dans la guérison, on ne peut établir une distinction précise entre les parties d'un ensemble existentiel qui viennent de tomber malades ou de guérir, et celles qui n'ont pas été touchées par ces processus¹⁵. C'est une constatation de principe, qui n'entre pas en conflit avec l'idée pragmatique selon laquelle il est tout à fait opportun et utile, dans nombreux cas spécifiques, de tracer une frontière entre parties concernées et parties non concernées. Ainsi, en cas de rhume, on se contentera en règle générale de traiter les voies respiratoires, ou en cas de fracture de réparer l'os, sans guère y associer de considérations liées à une pathologie d'autres parties de l'organisme, et *a fortiori* de l'âme. Un pragmatisme analogue s'applique là où – par exemple pour des motifs liés au droit de l'assurance – on met la santé à peu près sur le même plan que la capacité au travail et où l'on tend par conséquent à juger la pathologie, mais aussi le « rétablissement », à partir du type des prestations et des fonctions qui jouent un rôle essentiel en général et dans chaque cas particulier ; que l'on pense par exemple à l'importance d'avoir des membres en état de fonctionner lorsqu'on exerce un artisanat manuel. L'expérience confirme que, pour reprendre l'exemple de la capacité à travailler, la (ré-)intégration dans le monde du travail professionnel a pour beaucoup, et notamment pour les gens souffrant de maladies handicapantes ou psychiques, le même sens que la bonne santé.

Mais ce sont précisément ces cas, où le fait de tracer une frontière entre parties malades et parties saines a des conséquences tellement visibles pour l'évaluation de l'état corporel et psychique, qui ramènent à une réflexion sur les principes. Le tracé pragmatique de la frontière confirme, par son effet factuel sur le contexte général – et bien sûr, dans les cas favorables, par ses heureuses conséquences –, que du point de vue d'une théorie principielle la frontière entre personne atteintes et non atteintes par la maladie, entre personnes saines et non saines, doit rester indéterminée. Tant que le chemin pragmatique fonctionne, on peut estimer que la réflexion sur les principes est plus ou moins inutile. Cependant, pour ne citer que deux extrémités d'un iceberg, les difficultés posées par l'étiologie et la thérapie causale de nombreux phénomènes pathologiques chroniques, mais aussi aigus, laissent également deviner de manière évidente la faiblesse et même la nocivité de ce type de tracés de frontières¹⁶. Si l'on ne veut pas transformer ici en principe le hasard des circonstances favorables, mais s'en tenir à la recherche

Tellenbach : *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*. 2^e éd., Berlin et autres, 1974, notamment chapitre II : « Endogenität als Ursprung », pp. 16-51.

15. Faire de cette formulation négative une définition positive, par exemple l'idée que des éléments physiques et des éléments spirituels agissent de conserve dans toute pathologie, serait l'approche d'une psychosomatique. Bien qu'on ait souvent dit qu'il était l'un des pères fondateurs de la psychosomatique, Weizsäcker s'est prononcé sur ce point avec beaucoup de retenue.

16. Cf. les analyses de cas détaillées dans les monographies de Weizsäcker : *Klinische Vorstellungen* [1941], GS IX, pp. 277-309 ; *Fälle und Probleme. Anthropologische Vorlesungen in der medizinischen Klinik* [1947], *ibid.*, pp. 7-276 ; *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie* [1951], *ibid.*, pp. 311-641, notamment pp. 325-482.

d'une unité vérifiable, du point de vue critique, du jugement médical, on doit donner à cette indéterminabilité de la frontière un lieu au sein de cette unité, même si cela entraîne une lourde incertitude. Il ne fait aucun doute que l'on risque de perdre ainsi le critère et, là où entrent en jeu des distinctions quantitatives, la norme de la distinction ou de la mesure de ce qui est malade et sain, mais aussi de la sorte les conditions essentielles du diagnostic et de la thérapie. Car l'une des caractéristiques du critère et de la norme est de s'opposer, d'une manière que l'on peut déterminer sans équivoque, à la variabilité en question. Mais, pour pousser encore un peu plus loin l'emploi organologique des termes, cela ne vaut justement plus pour l'organe de jugement central de l'être humain, celui qui forme les critères et la norme : ce que l'on appelle « l'esprit ». Pour souligner spécifiquement ce problème, Weizsäcker met de nouveau en cause le concept de « maladie mentale »¹⁷. L'esprit, lui aussi, court le risque de tomber malade, et pas seulement dans le cas des « maladies mentales » classiques. Toute maladie touche aussi l'esprit ; mais dans quelle mesure ? Telle est précisément la question qui se pose à chaque fois de nouveau, et à laquelle on ne peut répondre *a priori*.

Il est clair qu'une telle conception suscite des résistances. Car, écrit Weizsäcker, « si le mot "esprit" englobe » des choses aussi fondamentales que la logique, le vrai, le faux, voire « les mathématiques elles-mêmes », alors, il n'est « ni légitime, ni possible qu'il existe des maladies de l'esprit »¹⁸ – ou bien, pour le dire à propos du problème de la vérité : le médecin n'a ni la possibilité, ni le droit « d'oublier que la vérité lui est souvent apparue en état d'obscurcissement, d'introversion, lorsque son contenant, l'homme et ses organes, était physiquement, spirituellement ou intellectuellement aberrant, atrophié, brisé »¹⁹. Qu'est-elle en effet « sans son instrument, sans son contenant ? »²⁰ Et Weizsäcker s'adresse donc au « forum de la philosophie » : Que signifie « donc la dépendance, la fragilité de la vérité » face à la maladie, « du point de vue de la théorie de la connaissance, du point de vue de la métaphysique » ? « La maladie peut-elle atteindre la vérité elle-même – non pas son instrument, non, elle-même : peut-elle tomber malade ? »²¹ Formulé avec un tout petit peu plus de réserve – car sans option explicite d'une maladie de la vérité – mais désormais sous la forme d'une mission assignée à la médecine :

« De la même manière que dans l'hystérie et la névrose, n'importe quel profane voit bien que la vérité apparaît seulement là où existe aussi la santé, il est vrai, pour toute personne saine et pour tout malade en général, qu'il existe une situation médiane et un équilibre essentiel entre le corps et l'âme, dont non seulement le névrosé, mais chacun de nous risque en permanence de sortir en glissant et glisse même effectivement pendant de longues époques de sa vie, des parts considérables du déroulement de l'année, des mois et des jours. Personne n'est donc totalement

17. Weizsäcker, *Pathosophie*, GX X, pp. 125-128.

18. *Ibid.*, pp. 125-126.

19. Weizsäcker, *Kranker und Arzt* [1929], GS V 221.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

sain ou totalement normal, une fois que nous avons reconnu cette existence en suspens. La médecine essaie justement de s'emparer de ce milieu biologique²² ».

Si nous prenons ce projet au sérieux, nous nous retrouvons face à la question d'une faculté de jugement qui s'accommode de cette « existence en suspens » que nous impose notre insécurité à l'égard de la vérité et de l'esprit, sans perdre pour autant, cependant, la perspective d'une norme. Il s'agit de la force de juger qui, malgré la complexité élevée des phénomènes « pathiques » de notre vie, pour reprendre le terme de Weizsäcker, permet une connaissance et une décision même dans les cas où aucune des abréviations pragmatiques ne semble plus praticable ou bien dans ceux où l'humanité ou la dignité de l'être humain sont elles-mêmes en jeu.

Je n'aborderai pas de manière frontale dans les lignes qui suivent ce problème d'une faculté de jugement pathique ; je voudrais en revanche faire ressortir dans la philosophie systématique de Hermann Cohen une ligne de réflexion dont je pense qu'elle peut y apporter une contribution. Je ne pense cependant pas ici immédiatement, bien que ce que j'ai cité plus haut puisse le faire penser, à la théorie de la vérité de Cohen. Dans son *Ethik des reinen Willens* (« Ethique de la volonté pure »), il définit la vérité comme une « loi fondamentale » sur « l'harmonie entre le problème théorique et le problème éthique » et, de là, en vient finalement à son « idée de Dieu » comme garantie de la réalisation de la moralité sur terre²³. Cette version universelle du problème nous intéresse moins pour l'instant – d'autant plus que cette intégration de l'idée de Dieu a fait l'objet de sérieuses critiques²⁴. Je me réfère en revanche à une réflexion plus centrée sur le quotidien des décisions spécifiques qui, bien entendu sur fond éthique, a un rapport avec la perte et la restauration de l'énergie qui préside à la volonté et à l'action humaines. Mon point de départ, une sorte de point d'Archimède, est la notion « d'énergie » chez Cohen²⁵. Ce concept joue dans toutes les parties de son *Système de la philosophie* un rôle qui ne saute pas immédiatement aux yeux mais qui est considérable, et concerne aussi l'idée de l'être humain. Dans son travail de fondement de la logique de la connaissance, Cohen se réfère aux principes de conservation des sciences contemporaines de la nature ; mais c'est dans la théorie des affects et du droit (pénal) de son éthique qu'il se concentre sur notre question. Je me limiterai ici provisoirement à la théorie du droit pénal.²⁶ L'un des aspects

22. *Ibid.*, p. 233.

23. Cf. *ErW*, chapitre 1 : « Das Grundgesetz der Wahrheit », pp. 83-108, citation p. 89, et chapitre 9 : « L'idée de Dieu », pp. 428-466 ; sur le discours présentant Dieu comme « garant de la moralité », déjà p. 88.

24. Cf. Helmut Holzhey, « Gott, die Zukunft einer Illusion. Religionskritik bei Freud und Cohen », in *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, Gianna Gigliotti, Irene Kajon et Andrea Poma (éd.), Padoue, 2003, pp. 51-62, notamment pp. 55-60.

25. Cf. sur ce point, en dernier lieu, Andrea Poma : « Yearning for Form : Hermann Cohen in Post-Modernism », in Poma, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Dordrecht, 2006 (*Studies in German Idealism* 5), pp. 313-379, notamment pp. 344-345, 348-358 (pour l'essentiel une comparaison avec Gilles Deleuze).

26. Sur l'énergie et l'affect, cf. H. Wiedebach, « Physiology of the Pure Will. Concepts of

de cette théorie est le fait que dans l'alternance de la physiologie, de la psychologie et d'un concept juridique causal, elle apporte de nouveau la preuve des principes théoriques de conservation de l'énergie. Lorsqu'elle y parvient, une norme morale se profile. Observé depuis le « centre de la philosophie » éthique, le fondement logique, mais aussi les réflexions de l'esthétique et de l'expérience religieuse vécue, sont chacune des digressions autonomes dans des domaines voisins qui ramènent cependant tous à la question éthique centrale.

III

Dans sa *Logique de la connaissance pure*, Cohen introduit le concept d'énergie là où il est question, au sens strict, des « jugements des sciences mathématiques de la nature ». Son centre est le « jugement de la loi »²⁷. Le sens spécifique du concept d'énergie apparaît clairement par contraste avec l'interprétation de la catégorie traditionnelle de la substance. Supposons que l'on ait l'intention d'appréhender le mouvement mécanique au moyen d'une loi qui permettrait de ramener à l'unité d'une formule mathématique des observations isolées de nature quantitative (c'est-à-dire des mesures de certaines grandeurs, par exemple la vitesse, la durée, les distances, etc.). Cet objectif sera atteint lorsqu'on parviendra à formuler une fonction adéquate $f(x)$. Cette fonction déploie un espace de coordonnées de relations mathématiques dont la validité pour tout le déroulement du mouvement en question prend la place de l'ancienne pensée de la conservation de la substance. La forme du mouvement proprement dite ne subit ici aucune transformation. Cela change lorsque, dans ce contexte de mouvement mécanique, la friction engendre par exemple de la chaleur, ou bien lorsqu'une réaction chimique se produit. Dans ce genre de cas, la dynamique physique se transforme et exerce un effet rétroactif sur le phénomène mécanique (par exemple sous la forme de l'accélération négative). Cela se produit cependant sans que la fonction de mouvement en vigueur jusqu'alors ne l'appréhende. Il semble qu'une partie de la dynamique, de l'énergie qui avait régi un système mécanique (clos), soit détournée pour produire une autre forme de mouvement. Face à cela, adopter un autre point de vue constituant une loi, c'est-à-dire déployer de nouveau un espace de coordonnées fonctionnel et homogène, suppose un nouveau concept. C'est ici qu'intervient « l'énergie », définie comme « conservation du mouvement [...] malgré la diversité de ses formes » (*LrE* 292).

Cette étape est décisive pour la théorie des sciences de la nature chez Cohen. C'est seulement ici en effet, là où l'on rend la *diversité* effective des formes de mouvement accessible au traitement mathématique, que les sciences de la nature – dans la problématique du XIX^e siècle – touchent à leur but. « Ainsi, toute

Moral Energy in Hermann Cohen's Ethics », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 13 (2004), pp. 85-103.

27. *LrE*, pp. 254-310, sur l'énergie notamment pp. 288-299, sur l'analogie éthique pp. 300-302. Cf. aussi Cohen : « Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes Geschichte des Materialismus », *Werke* 5/II, pp. 68 et particulièrement pp. 78-80.

méthodologie de celles-ci culmine dans la catégorie de l'énergie » (*LrE* 293). C'est seulement là où l'on trouve la formule générale de conservation que la méthode mathématique fait ses preuves en mutant vers quelque chose de réellement différent : « On peut [...] dire qu'alors seulement, l'expression de réalité se justifie pleinement pour le différentiel » ; seule la catégorie de l'énergie « fait de la réalité infinitésimale la réalité intensive » (*LrE* 295). C'est dans le concept de l'intensif qu'on avait tenté de saisir le problème fondamental de l'énergie physique, c'est-à-dire l'élément qui fait, de la physique, autre chose que des mathématiques, dans une certaine mesure le point originel des sciences de la nature. Dans sa fameuse publication de 1847 où, presque en même temps que Julius Robert Mayer, il fondait cette théorie de la conservation de l'énergie, Hermann von Helmholtz parlait encore uniquement de « conservation de l'énergie »²⁸. Notons seulement en marge que chez Cohen la logique de la connaissance, centrée, en physique, sur la conservation de l'énergie, va même encore plus loin, et qu'elle dépasse pour finir la notion d'« intensité ». Selon Jakob Gordin, dans la théorie de la réalité de Cohen, « le concept de la "grandeur intensive" est purement et simplement éliminé » Gordin cite à l'appui de ses dires ces passages de la *Logik der reinen Erkenntnis* : « "Il n'existe pas de grandeur intensive" (p. 492) ; "la grandeur intensive est éliminée par l'équivalent [d'énergie]" (p. 494) »²⁹. La quantité constante d'énergie inhérente à un système devient, malgré des formes d'émergence en mutation, l'unique concept d'origine des mouvements physiques.

IV

C'est ce concept d'énergie que Cohen transpose au champ de l'éthique. Il traite le rapport entre volonté et l'action de façon analogue au rapport entre la causalité et le mouvement. Il considère aussi l'action en corrélation avec la volonté comme une forme de mouvement à appréhender sous forme de systèmes de coordonnées fonctionnels. Mais cette description, elle aussi, tout comme l'équivalence des fonctions centrées sur la seule catégorie de la substance, demeure encore, à un premier palier, insuffisante : elle « garde le regard fixé sur le sujet, qui court ainsi le risque de se figer de nouveau en substance absolue » (*LrE*, 301). On ne peut conjurer ce danger que si l'on conçoit la volonté, de la même manière que l'énergie physique, comme un principe de conservation dans la *diversité* des formes d'action humaines. « La volonté [...] comme énergie conserve le regard largement ouvert à toute la multiplicité et toute la diversité de ses propos, face auxquels elle affirme cependant la conservation de l'action » (*Ibid.*). En toute logique, Cohen définit la liberté comme « conservation du sujet dans la conservation de ses actes. La liberté est l'énergie de la volonté » (*LrE*, 302). Ici aussi, il faut bien entendu un ensemble d'instruments méthodologiques pour définir le système de coordon-

28. Hermann von Helmholtz, *Ueber die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23sten Juli 1847*. Berlin, 1847.

29. Jakob Gordin : *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*. Berlin, 1929, p. 34.

nées des mouvements de l'action. « Pour l'éthique, essentiellement », ce rôle est assumé par la *science du droit*, « l'analogue des mathématiques » dans le domaine des sciences humaines (*ErW*, 66). L'action devient une fonction juridique.

L'un des éléments essentiels de cette fonctionnalisation consiste à refouler les conceptions naturalistes et psychologiques de la volonté, de la causalité et de l'action physique. Prenons un exemple. Cohen imagine un criminel qui prépare une bombe, mais laisse ensuite à un mécanisme automatique le soin de déclencher l'explosion³⁰. Après celle-ci, on ne peut pas dire, selon les concepts de la causalité mécanique, que cette personne a allumé la bombe. On ne peut même pas admettre sans ambiguïté l'existence d'une causalité psychologique : il est possible que la personne en question se soit endormie, ou qu'elle ait même demandé à un enfant d'appuyer sur le bouton. Au premier regard, notamment dans le dernier cas, « l'interruption de la conscience serait encore plus flagrante, puisqu'elle se transmet visiblement à une autre conscience, tandis que dans le cas de l'installation mécanique l'interruption est camouflée et indirecte. Pourtant », ajoute Cohen, « tout cela n'est qu'apparence » (*ErW*, 354). Définir l'action par le biais de ce type de causalités serait un naturalisme mal utilisé. On a au contraire besoin de l'espace de coordonnées juridiques pour définir l'unité de l'action. La pensée ne peut paraître « interrompue » que « dans son actualité psychologique. Or celle-ci s'est déjà transformée en une autre forme d'énergie ; elle est devenue préméditation » (*Ibid.*). La préméditation est une catégorie juridique ; elle désigne la forme fonctionnelle de la volonté au sein d'un système de coordonnées relevant de la science juridique, et son « énergie [...] ne dépend nullement de l'actualité psychologique de la pensée causale » (*Ibid.*). Cette « non dépendance » ne signifie cependant pas « non pertinence ». Cohen note explicitement qu'il n'y a aucun besoin de nier l'actualité psychologique : dans la mesure où, pour comprendre la personne, on la juge

« indispensable, y compris en cas d'interruption arbitraire de la conscience, on peut être tranquilisé sur ce point ; elle n'est en tout cas pas absente non plus dans le sommeil de l'homme qui s'est endormi l'âme lourde de préméditations de ce genre. Elle creuse dans son rêve. Et le *rêve* peut ici pleinement représenter la continuité psychologique de la conscience »³¹.

Cela n'a cependant rien à voir avec le fondement philosophique de la volonté et de l'action.

Le concept médian, qui fonctionnalise du point de vue juridique le mouvement de l'action et la préméditation supposée, est selon Cohen ce qu'il appelle la « *Klagbarkeit* », la « faculté de constituer l'objet d'une plainte ». En anticipant déjà l'entrée dans la procédure juridique, elle donne à l'action son caractère précis et défini. Le modèle se trouve dans le droit romain et dans son concept d'« *actio* ». L'*actio*, comme aujourd'hui encore le terme anglais « *action* », désigne aussi bien l'action au sens performatif, le « fait d'accomplir un acte », que le passage à l'acte

30. *ErW*, pp. 352-356. Cf. Wiedebach : *Physiology of the Pure Will*, notamment chapitre III.

31. *ErW*, pp. 354-355. On n'a pas étudié, jusqu'ici, la question de savoir dans quelle mesure Cohen s'était intéressé aux théories de l'interprétation des rêves.

au sens d'une plainte judiciaire : le « concept de l'action est, juridiquement, lié au concept de *Klagbarkeit* »³². Cela signifie que l'action est définie par un système de droit et par ce que celui-ci contient comme règles, sur de possibles transgressions du droit. Dans cette acception, il n'y a pas de raison de considérer le processus physique et psychologique qui débouche sur l'explosion de la bombe comme une « action », tant qu'il ne touche pas aux règles juridiques sur ce qui est permis ou ne l'est pas. Ce qui porte le nom d'« action », c'est seulement le mouvement en rapport à des relations juridiques. Et son énergie est largement indépendante des attributs des choses physiques, et même, comme on l'a déjà fait apparaître, du corps de l'individu qui agit dans le cas spécifié. La volonté pure n'est donc pas non plus « immédiatement tirée du matériau corporel de la personne » (*ErW*, 222). Si l'on doit parler ici d'un substrat physiologique, c'est en tant que corrélat du système de droit, c'est-à-dire, dans le cas de Cohen, d'un droit de l'État ou des États. Il s'agit dès lors d'une sorte de physiologie nationale ou internationale de l'État, qui intègre dans la considération énergétique de la préméditation et de l'action qui en résulte toutes les composantes et relations physiques, psychiques, sociologiques, etc. qui sont pertinentes pour un jugement de droit.

Il en résulte qu'une ligne d'action isolée ne peut trouver sa détermination qu'*ex negativo*, c'est-à-dire dans le cas d'une transgression du droit supposée et débouchant sur une plainte. Les « mathématiques » juridiques travaillent de manière négative. On a ici, pour la transgression du droit, l'analogie du mouvement spécifique dans le système physique. Le mouvement doit être constitué comme une dynamique quantifiable dans le cas spécifique, dans son rapport avec une fonction déterminée. Le point de vue énergétique entre ici en jeu dans la mesure où il constitue aussi dans le système de coordonnées judiciaires une fonction qui exprime une conservation du mouvement malgré la transformation de la forme du mouvement. Selon Cohen, la mission décisive d'une énergétique éthique et juridique se situe là où la dynamique de la criminalité, émergeant dans l'acte répréhensible, se transforme en une dynamique de la décriminalisation émergeant dans l'exécution de la peine.

Dans la construction de Cohen, un procès pénal comporte pour l'essentiel trois étapes. Il faut d'abord enquêter sur l'auteur du délit, c'est-à-dire sur la source de la transgression au droit. Il faut pour cela constituer et décrire la fonction qui détermine l'événement à travers les relations qu'il touche entre les personnes impliquées et les institutions, sous forme d'une action contre laquelle on peut porter plainte. Il faut ensuite une mesure quantitative de la transgression du droit, c'est-à-dire l'application d'une échelle de peines possibles au cas considéré. Cet aspect, en particulier, montre pourquoi l'éthique de Cohen a besoin du délinquant ou du criminel. L'analogie avec la logique de la connaissance repose en effet pour l'essentiel sur le fait qu'il développe une notion quantifiable de l'acte. La troisième

32. *ErW* 64. Cf. Eggert Winter, *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin, 1980, notamment pp. 288-289.

étape, l'accomplissement de la peine, fait entrer en jeu l'élément décisif du point de vue énergétique, le passage du mouvement criminel à la décriminalisation. Ici, ce qui pose problème, c'est une diversité qui – du moins dans le système conceptuel choisi par Cohen – ne peut plus être conçue par l'unité du *sujet* : c'est le sujet lui-même qui se transforme. Il remodèle par conséquence la notion de sujet en en faisant celle du « soi » (« *Selbst* »). Mais ici – pour utiliser les termes de la logique de la connaissance –, la fonction de substance appelée dans le « sujet » se transforme en forme de réflexion de l'énergie. L'analogie à la conservation physico-chimique de l'énergie est désormais la « conservation de soi » (*ErW*, 372 sq.).

La conservation de soi n'est pas ici un objectif biologique, par exemple comme motif d'un instinct de protection en cas de danger, et tout aussi peu une contre-instance ou un contrepouvoir, inférieurs sur le plan métaphysique, à l'inévitabilité de la mort. La conservation de soi, conformément au cadre de référence éthique, est exclusivement une fonction au sein de communautés dotées d'une organisation juridique. Ici non plus, la psychologie ne joue pas de rôle justificateur. Le problème psychologique – et mythologique – fondamental, selon Cohen, est dans ce contexte la question de la faute. Mais c'est précisément parce qu'il associe la faute à la psychologie et qu'il y associe, dans le même temps, une connotation religieuse, qu'il l'exclut de la prononciation du droit : « Le juge n'a pas à connaître de la faute ; il doit en revanche connaître de la sanction, en tant que trait logique dans la notion de crime ». À la place de la faute (« *Schuld* ») apparaît la « *Schuldigkeit* », la « fautilité », c'est-à-dire un quantum appréhendé en termes économiques et dont l'auteur de l'acte « doit s'acquitter » (*ErW*, p. 374.) et ce en purgeant sa peine. Le passage par l'accomplissement de la peine est donc le point de transformation du mouvement qui appelle et confirme à la fois le nouveau concept d'énergie : « Avec l'accomplissement de la peine se produit un changement de sujet. Le sujet du criminel est réglé ; on regagne la conscience morale de soi » (*ErW*, p. 378). Ainsi, c'est-à-dire par le biais de la conservation de soi devenue le « principe directeur », la « sanction est retenue comme le moyen exact du droit » (*ErW*, p. 384.).

Ni l'acte délictuel, dans un premier temps, ni l'accomplissement de la peine, dans un deuxième temps, ne fondent, en soi, une action homogène. Seule une formule de conservation du « soi », qui les recouvre tous deux, fonde l'unité de l'action dans le système de coordonnées de l'ordre de droit. « De la même manière que, dans tout ce qui advient, seule la substance de l'énergie se conserve [...], le Soi moral se conserve lui aussi dans toutes les mutations singulières sous lesquelles il se présente jusqu'à en être méconnaissable ». Et, avec une clarté indépassable : « Si l'on abandonne la préservation, on n'abandonne pas seulement une entité ; c'est au contraire [...] l'éthique qui disparaît ; elle cesse d'être un problème » (*ErW*, p. 382).

« Si, en revanche, on ne rejette pas la conservation de soi pour le criminel, pour le meurtrier, elle ne reste pas seulement le fondement de toutes les formes d'énergie de ce dernier ; une *analogie avec l'énergie chimique* entre aussi en jeu. Conformément au métabolisme physiologique, le soi du criminel peut désormais se métamorphoser » (*ErW*, p. 383).

Contrairement à ce qui se passe pour les sciences de la nature, la science de l'énergie, appliquée à l'être humain, se focalise sur l'idée d'une restauration : un Soi qui se présente jusqu'à en être méconnaissable et retrouve la santé – je choisis à dessein une expression proche de la médecine. Dans ce sens, résume Cohen, « nous pouvons accepter la conservation de soi, peut-être aussi comme une *reproduction de soi* » (ErW, p. 384).

V

Tel est le point crucial, y compris pour une anthropologie médicale. Les formes de mouvement dont il faut comprendre à présent comment elles s'imbriquent sont, d'une part, l'avènement de la maladie – ce qui implique là aussi, fréquemment, un Soi transformé « jusqu'à en être méconnaissable » – et d'autre part le retour à la santé. La systématique de Cohen invite à interpréter ces mutations dans le cadre d'une science énergétique médicale : non seulement la guérison, mais la maladie et la santé, comme formes alternatives de l'existence humaine homogène, sont conçues comme la conservation du Soi. Il s'agit au moins d'un chemin possible pour répondre au diagnostic de Weizsäcker cité plus haut à propos de « l'existence en suspens » et à la mission médicale qui en est le pendant. « Personne », estime-t-il, « n'est ni totalement sain, ni totalement malade. La médecine s'efforce précisément de s'emparer de ce centre biologique. La science éthique et juridique de l'énergie développée par Cohen esquisse le même type d'existence de l'être humain, en suspens entre le manquement éthique et sa « reproduction de soi ». Appliqué à l'état de suspension entre l'avènement de la maladie et la guérison, cela reviendrait à chercher une manière de dépasser les deux unilatéralismes les plus fréquents de notre pensée influencée par la médecine : entre la Scylla d'une attention démesurée portée à la maladie, y compris les efforts éternés visant à l'éliminer autant que possible, et la Charybde d'une attitude de défi tout aussi lacunaire, consistant à inverser le pôle de ces angoisses pour les faire basculer vers une pensée trop « positive » et une attention appuyée à ce que l'on appelle le sain. La vie humaine est une alternance entre l'un et l'autre, c'est précisément en cela que notre Soi se présente et se préserve.

Mais ce point de vue général n'est pas le seul dans lequel il semble valoir la peine de tracer des lignes rattachant Cohen à une anthropologie médicale. Deux autres avantages s'y ajoutent, qui sont susceptibles d'avoir une certaine importance dans le débat actuel. D'une part, la science énergétique de Cohen s'enracine dans l'humus des sciences expérimentales de la nature. Dans cette mesure, son approche garde le contact avec une tendance de la recherche qui, en médecine, argumente précisément de préférence à partir des connaissances des « *hard sciences* ». Qu'il aille ensuite, sur les questions anthropologiques, au-delà de ce canon de la science, ne fait aucun doute. Mais on en reste – et lui-même y voyait une conséquence « plus qu'intéressante, édifiante au sens le plus profond du terme » – à cette large analogie que nous avons décrite : le concept de causalité dans la loi naturelle et dans la loi morale, débouchant tous deux sur une conception énergétique, trouve

« leur lit logique dans le même jugement » de la logique de la connaissance³³. Je ne prétends pas formuler un avis définitif sur la validité de cette analogie. Mais un autre point de vue important, et qui incite à continuer à y réfléchir dans le détail, tient au fait qu'elle contient un mode d'emploi concret pour quantifier le cas isolé. J'y vois le deuxième avantage de la conception de Cohen. Lue en terme médical, elle signifie que cette énergétique débouche sur une conception quantitative de l'intervention de la maladie.

Du point de vue méthodologique comme dans l'action éthique isolée, cette quantification se produit *ex negativo*. Ce qui apparaît dans la poursuite de la prononciation du droit comme une mesure de sanction, comme une « *fautité* », apparaît dans l'analogie médicale comme la mesure de la thérapie à appliquer. Cela signifie que le mouvement par lequel apparaît la maladie converge avec le mouvement de guérison qui en est le pendant pour former l'unité de la conservation de soi lorsqu'on parvient, par la nature et le quantum de la thérapie, à indiquer la mesure de la maladie. On peut arriver à donner cette mesure si l'on sait formuler la fonction énergétique qui s'applique dans ce cas particulier. Connaître cette fonction, c'est pouvoir conduire la conservation de soi, qui joue entre maladie et guérison, vers un bilan équilibré. La conversion espérée du mouvement qui apporte la maladie en un mouvement qui apporte la guérison est alors préparée de la meilleure manière possible. Le changement proprement dit n'est pas entre les mains du thérapeute ; il en est, par principe, incapable. L'intervention thérapeutique – pas plus que l'accomplissement de la peine – n'est jamais une sorte d'apport d'énergie. La comprendre ainsi serait porter atteinte à la conservation de soi. La thérapie est, dans le meilleur des cas, un catalyseur qui, conformément à la logique de la conservation de soi, favorise la conversion, conforme à la norme, de l'énergie de la maladie en énergie souhaitée pour la guérison. La peine dans un cas, la thérapie dans l'autre, ne sont, ainsi considérées, que des interventions destinées au guidage. Mais de ce complexe, on voit bien une chose – et je trace ainsi une ligne reliant Cohen à ce qui est provisoirement sa conséquence ultime : la fonction d'unité de chaque mode énergétique suppose un système de relations dans lequel le cas spécifique apparaît comme intégré et prend une signification – ce qui signifie notamment qu'il est lisible dans le sens de sa « reproduction de soi ». La physiologie de la maladie et de la santé n'est pas, selon cette énergétique, limitée à l'organisme corporel ou psychique de l'individu. Le mouvement vers la maladie ou vers la guérison ne prend – comme dans le système judiciaire – sa signification que dans le cadre d'un système médical global. Le jugement adapté sur la physiologie physique et psychique de l'être humain intègre des relations interhumaines, y compris celles qui existent entre le patient et le thérapeute, mais aussi, d'une manière générale, l'interaction avec l'environnement, le milieu, etc.³⁴.

33. *LrE*, p. 302, sur « le jugement de la loi ».

34. Regroupés par Weizsäcker sous la notion de « réciprocité, cf. par exemple Weizsäcker : *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie* [1951], GS IX, pp. 311-641, notamment chapitre 17, « Die Gegenseitigkeit des Lebens », pp. 615-624. Je remercie Rainer-M. E. Jacobi pour sa référence au passage central.

Les médecines sociale et environnementale deviennent ainsi l'un des facteurs déterminants de l'organisme physiologique.

Revenons une fois encore à la question initiale de Viktor von Weizsäcker sur ce que peut signifier « du point de vue de la théorie de la connaissance, et du point de vue de la métaphysique », « la dépendance, la fragilité de la vérité ». La réponse, comme toujours provisoire, à laquelle nous mène pour sa part l'énergétique anthropologique d'Hermann Cohen, serait la suivante : la fragilité de la vérité, et cela signifie ici la mise en péril de l'esprit, peut être acceptée dans les cas où, malgré les irrptions perturbantes de la maladie, mais aussi, parfois de la guérison, qui ne cessent de saper de nouveau l'esprit, on retient le fait qu'il est possible de trouver une fonction de la conservation du soi. Il n'en découlera pas une ontologie de ce Soi, car nous n'avons pas plus en main que la simple alternance des mouvements pathétiques. Pour le résumer sous forme d'une opposition, elle aussi formulée par Weizsäcker : au lieu d'une forme ontique de connaissance et de présentation du Soi, il s'agit de sa forme de rencontre pathique³⁵. On pourrait construire sur la « reproduction de soi » et donc sur la conservation de l'esprit si la partition à bien des égards nécessaire, mais aussi source d'erreur, entre l'irruption de la maladie et la guérison, pouvait être transférée, par le biais d'une fonction énergétique, vers une union des deux éléments³⁶. Or cela se produit uniquement par le biais d'un jugement sur la nature de la thérapie et sa mesure. L'attitude à l'égard de la maladie se décale d'une nuance décisive par rapport au sens commun. L'objectif n'est pas son élimination à tout prix, mais sans doute la compensation de son bilan négatif au regard d'une conservation du Soi humain. Cela aussi constitue une forme de guérison, mais une forme qui accepte le fait de tomber malade comme un mouvement de la vie.

Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni

35. Weizsäcker, *Pathosophie*, GS X, p. 54.

36. « *Sonderung* » (« partition »), « *Vereinigung* » (« réunion ») et « *Erhaltung* » (« conservation ») sont chez Cohen trois définitions fondamentales de la pensée qui, au premier regard, n'ont rien à voir avec le concept d'énergie dans les sciences de la nature (cf. *LrE*, pp. 60 sq.) Son nivellement, pour reprendre les termes de Helmut Holzhey, de « l'échelonnement » kantien de la métaphysique de la nature vers une métaphysique transcendante de la nature en général et une métaphysique particulière de la nature corporelle », l'incite cependant à établir explicitement cette relation (cf. *LrE*, pp. 70-73 ; sur ce point, Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bâle et Stuttgart, 1986, vol. 1, citation p. 300 ; sur la critique du procédé de Cohen, cf. p. 102).