

le portique

## Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines  
Cahier 2 2004

---

# De la distinction consacrée entre douleur « physique » et douleur « morale »

Guillaume Seydoux

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/464>  
ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Référence électronique

Guillaume Seydoux, « De la distinction consacrée entre douleur « physique » et douleur « morale » », *Le Portique* [En ligne], Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 2 2004, mis en ligne le 15 avril 2005, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/464>

---

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

Tous droits réservés

---

## De la distinction consacrée entre douleur « physique » et douleur « morale »

Guillaume Seydoux

---

- 1 Lors d'un exposé donné en 1948 à la Société française de Philosophie, Sartre affirma soudain péremptoirement au détour d'une démonstration : « *Rien ne peut donner du dehors de la douleur à une conscience*<sup>1</sup> », signifiant implicitement pour tout argument que le contraire eût contredit gravement aux postulats de sa philosophie... Certes nous n'ignorons pas que le génie s'accompagne fréquemment d'une audace qui déconcerte, et d'une confiance en soi qui se laisse parfois aller à de la superbe : ainsi rapporte-t-on qu'Einstein prenait volontiers un air narquois et blasé quand on venait l'informer du succès de quelque expérience visant à valider ses théories, comme s'il eût tenu pour mesquin qu'on pût songer que les faits eussent pu infirmer ses théories. Dans le cas qui nous intéresse toutefois, nous suspectons fort l'exorbitant aplomb de Sartre d'être feint : depuis que nous méditons sa philosophie en effet – c'est-à-dire des années avant d'avoir pris connaissance de cet exposé lors d'un séminaire à l'Université de Tübingen – l'énorme invraisemblance de l'assertion citée, corollaire immédiat du postulat métaphysique qui fonde tout son système<sup>2</sup>, nous hante comme un cauchemar : malgré toute notre bonne volonté, nous peinons à y entendre autre chose qu'une contrevérité flagrante ! Or en philosophie comme en science, c'est l'expérience qui a toujours le dernier mot : il suffit d'un seul contre-exemple avéré pour jeter le discrédit – ou à tout le moins une délétère suspicion – sur tout un système, fût-il sur le papier le plus cohérent et le plus sublime qui soit.
- 2 Ce n'est point bien sûr que Sartre ait négligé de s'employer à nous faire accroire quelque part que l'inconciliabilité du fait de la douleur « physique » avec le postulat de la liberté qu'il formule ne serait qu'apparente, ce dont il se dispensa lors de son exposé : il y a consacré un copieux chapitre de *L'Être et le Néant*, tout plein d'acrobaties conceptuelles très ardues<sup>3</sup> ; seulement voilà : l'analyse méticuleuse de ces acrobaties, que nous

publierons prochainement, révèle de graves incohérences. Nous concédons à Sartre que celles-ci sont infiniment plus difficiles à déceler que l'énorme invraisemblance qu'il tentait de surmonter... Mais elles sont bien là, irrémédiablement : lorsqu'il entreprit d'intégrer à son système d'aussi banales réalités – en apparence – que la faim, la soif et la douleur « physique », Sartre s'avisait avec effroi que celui-ci les rejetait obstinément. Il se trouva alors devant un angoissant dilemme : soit remanier toute sa philosophie, ce qui eût pu retarder la parution de *L'Être et le Néant* de plusieurs années, d'autant qu'il n'avait pas la moindre idée de la manière dont il pouvait s'y prendre – or en pleine occupation, cette parution était un acte de résistance qui ne pouvait attendre – soit publier l'ouvrage en s'ouvrant à son lecteur de ces difficultés – une telle probité eût été tout à son honneur – mais malgré les avancées incontestables du reste de l'ouvrage, un tel aveu eût fait très mauvaise impression : si « la conscience décide à chaque instant d'elle-même », même un enfant peut comprendre qu'alors la faim, la soif et la douleur « physique » posent problème<sup>4</sup>. On imagine que Sartre dut être à l'agonie : au beau milieu d'un ouvrage à la prétention démiurgique, et dont les thèses venaient agressivement contrarier les idéologies de son époque, cette faille à la béance caricaturale eût donné prétexte aux plus humiliants sarcasmes. Dans de telles conditions, pourquoi donner des armes à ses ennemis, et prêter le flanc à la jalousie qui dévore tant de médiocres ? Dans l'urgence et la mauvaise foi, Sartre procéda donc à l'incorporation de force dans son système de la soif, la faim et la douleur « physique »... et dut pour cela forcer ses raisonnements ; d'où ses incohérences subtiles, qui après analyse ne sont pas plus recevables que l'énormité originelle dont il était parti. À avoir voulu concilier l'inconciliable coûte que coûte dans ce chapitre, plutôt que de procéder à un réexamen de ses principes, Sartre perdit en cohérence ce qu'il gagna en vraisemblance, et ne retira de cette éreintante et frauduleuse opération qu'un bénéfice purement sophistique : quoique dissimulé, le paradoxe qui embarrasse tant son lecteur dès l'introduction de *L'Être et le Néant* n'est pas levé, et il eût été conséquemment à désirer que Sartre eût fourni quelque éclaircissement à ce sujet lors de son exposé de 1948.

- 3 D'autre part, il sied de s'émerveiller que l'Homme tel que Sartre le concevait en 1943 subissait sa douleur « physique »<sup>5</sup> : s'il restait libre sous la torture, c'était qu'il choisissait librement d'endurer ses souffrances ou de parler, non pas qu'il était libre de souffrir ou de ne pas souffrir comme Sartre le prétend hardiment cinq années plus tard ! La citation extraite de son exposé de 1948 semble donc indiquer une nette évolution de la pensée de ce philosophe dans le sens d'un abandon de l'approche du problème du corps et de ses relations avec la conscience développée dans *L'Être et le Néant*. Malheureusement, il ne s'est trouvé aucun auditeur le jour de cet exposé pour relever cette évolution, ni même inviter l'orateur à justifier de sa paradoxale assertion, et c'est en vain que nous avons cherché dans les œuvres ultérieures et posthumes de Sartre l'officialisation de cet abandon, et l'ébauche d'une théorie de remplacement<sup>6</sup>.
- 4 Deux choses sont certaines pourtant : pendant et après la rédaction de *L'Être et le Néant*, l'impérieuse nécessité dans laquelle Sartre s'est trouvé de concilier certains faits avec ses théories lui a donné bien du fil à retordre, et cet apôtre infatigable mais inquiet de la liberté s'est bien gardé d'en faire étalage sur la place publique ! Peut-être convient-il alors d'interpréter le genre de bravade que nous avons relevée comme une conduite dénégatoire de mauvaise foi, un lapsus nous laissant entrevoir les affres dans lesquels ce philosophe se débattait de plus ou moins bonne foi ? Peut-être la perspective que ces faits récalcitrants pussent invalider sa conception de l'Homme, et consacrer à ses propres yeux

le triomphe, déjà consacré par la praxis, des ennemis de la liberté, le hantait-elle également à l'époque ?

- 5 Un indice supplémentaire de ces difficultés est la formulation surprenante du postulat de la liberté dans *Questions de méthode* – c'est-à-dire en 1957 : « *Ce que nous nommons liberté, c'est l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel* <sup>7</sup>. » Ce qui frappe au premier abord, c'est l'imprécision de cette nouvelle définition : exclut-elle toute réductibilité *partielle* de l'« ordre culturel » à l'« ordre naturel » ? Et puis surtout, Sartre s'abstient prudemment de préciser ce qui relève de l'« ordre culturel » et ce qui relève de l'« ordre naturel ». Or ce point est crucial : pour le raciste, l'antisémite, le fasciste, les différences sociales, comportementales, psychiques observées entre les peuples, les ethnies, etc., relèvent d'un « ordre naturel » – en général biologique, mais pas nécessairement ni exclusivement ; pour l'antiféministe, la différenciation sexuelle psychique observée est réductible à la différence sexuelle physiologique, et donc à la nature ; pour bien des « marxistes » de l'époque, l'« ordre culturel » est réductible à l'« ordre économique », ce dernier étant à son tour réductible à l'« ordre naturel » ; pour les psychanalystes, les sociologues, les ethnologues et plus généralement les « sciences humaines », les comportements humains sont plus ou moins réductibles – plutôt plus que moins – à des « mécanismes », des « règles », des « lois », des « schèmes », des « structures » dont le statut ontologique est des plus ambigu, et s'apparente fort à celui de la nature : c'était précisément contre tous ces modes de pensée attentatoires à la liberté que Sartre avait formulé son postulat dans *L'Être et le Néant*. Comment dès lors ne pas voir que sa foi en ce dernier a vacillé, et qu'il est à présent sur la défensive ? Et de mauvaise foi : si d'aventure l'« ordre culturel » était réductible à l'« ordre naturel », il n'y aurait pas lieu de distinguer l'un de l'autre, puisqu'il n'y aurait partout que nature. Aussi cette « nouvelle définition » de la liberté – en fait un postulat travesti en définition – se présente-t-elle sous la forme d'un *énoncé tautologique*, qui ne nous apprend rien sur l'essence de la liberté, et de surcroît se formulerait de bonne foi : « *Il y a de la liberté quelque part* »... En d'autres termes, ce travestissement a pour fin de dissimuler l'extrême faiblesse du « nouveau postulat sartrien de la liberté » : stricto sensu la thèse *a minima* de la liberté, irrecevable philosophiquement étant donné son imprécision. De façon assez comique donc, on passe de *L'Être et le Néant* à *Questions de méthode* d'une thèse *a maxima* dont la radicalité effaroucha les esprits les mieux disposés envers la liberté même – par exemple un Merleau-Ponty –, à une thèse dont les pires ennemis de la liberté s'accommoderaient <sup>8</sup> ... mais une telle concession – désespérée chez Sartre – n'aura pas été vaine : tout un chacun étant intimement convaincu que la douleur « physique » ressortit exclusivement à l'« ordre naturel », et aucunement à l'« ordre culturel » <sup>9</sup>, l'objection de la douleur « physique » n'est plus à craindre : grâce à un tour de passe-passe dans les définitions, le paradoxe la concernant se sera miraculeusement volatilisé.
- 6 La douleur « physique » n'est en outre pas seule à poser problème : sur la liste des contre-exemples – apparents – au postulat sartrien de la liberté il convient d'ajouter aujourd'hui la persistance, malgré les bouleversements de la condition féminine, d'une différenciation psychique très marquée entre les sexes, qui n'inquiéta guère Sartre en son temps car il était persuadé qu'elle s'estomperait avec l'évolution des mœurs et des législations ; mais aussi les « actions psychiques » – présumées et apparentes – des divers « psychotropes » (anxiolytiques, hypnotiques, antipsychotiques, antidépresseurs, etc.) dont on use et abuse en psychiatrie, ainsi que des innombrables « drogues » dont on use et abuse universellement, l'éventail de ces substances dites « psychoactives » s'étant

considérablement élargi depuis l'époque de la parution de *L'Être et le Néant*. Tous ces contre-exemples – apparents – nous renvoient au problème du corps et de ses rapports avec la conscience, que Sartre n'a jamais élucidé de façon satisfaisante dans sa philosophie<sup>10</sup>. Mentionnons également ici l'existence – apparente – de schèmes émotionnels prédéterminés (la joie, la haine, la tristesse, le sadisme, la mélancolie, etc.) qui paraissent imposés à l'Homme ; dès *l'Esquisse d'une théorie des émotions*<sup>11</sup> – c'est-à-dire en 1938 –, Sartre avait entrevu le problème, puisqu'il écrivit en dernière page : « *Qu'il y ait telle et telle émotion et celles-là seulement, cela manifeste sans aucun doute la facticité de l'existence humaine.* » Or la facticité psychique n'est autre que le passé : l'emploi de ce terme est donc tout à fait impropre<sup>12</sup>. Ce qu'il désigne en fait est une *nature* de la conscience, dont l'existence, si elle était avérée, infirmerait le postulat de la liberté car on peut encore le reformuler : « Il n'y a pas de nature de la conscience ».

- 7 Quoi qu'il en soit, tant que ce paradoxe funeste : « *Comment la douleur "physique" peut-elle décider à chaque instant d'elle-même ?* » n'aura pas été levé, des pans entiers de la philosophie de Sartre menacent ruine, puisque ce paradoxe en sape le fondement, et les analyses succinctes qui précèdent donnent lieu d'appréhender qu'il n'infirmes véritablement cette philosophie. Puisque Sartre a échoué à concilier le fait de la douleur « physique » avec le postulat central de sa philosophie – sans jamais avoir abjuré sa foi en ce postulat néanmoins, nous tenterons de le faire à sa place : pour tous les partisans d'une conception de l'Homme fondée sur la liberté, cette tâche est inéluctable. Nous publions ici la première étape d'une critique élaborée de la distinction consacrée entre douleur « physique » et douleur « morale », dont les dernières étapes conduiront à la résolution de certaines contradictions qui embarrassent la philosophie de Sartre et ont fait obstacle à son plein épanouissement.
- 8 Bricoleur malhabile, je m'assène inopinément un violent coup de marteau sur les doigts : incontinent mon corps se roidit, un hideux rictus me défigure, de douleur je lance un cri perçant et, lors que mon pouce contusionné vire au rouge violacé, j'entame au travers de la pièce comme une danse de saint-Guy, trépignant des pieds, frétilant de la main, geignant et jurant à l'instar d'un hystérique...
- 9 Au prétexte de sa régularité sans faille, nous réputons volontiers une telle scène contingente<sup>13</sup> ; ainsi prêtons-nous à la question : « *Pourquoi ce maladroit ressent-il une vive douleur dans les doigts ?* » une toute autre oreille qu'à cette autre : « *Pourquoi Emma Bovary fut-elle saisie d'effroi quand son époux Charles lui annonça le sexe de leur enfant ?* » Explicitons par réflexion cette divergence d'appréhension spontanée : elle consiste en l'intime conviction que ces deux interrogations seraient de natures foncièrement étrangères, la seconde portant sur la personnalité d'Emma et ressortissant à la *psychanalyse*, tandis que la première porterait sur la nature humaine en général, et ressortirait à la *science*.
- 10 Que d'aventure on nous presse de justifier de ces discriminations, et nous argumenterons probablement comme suit : nous avons tous connu des femmes enceintes qui soupiraient après une fille, d'autres après un garçon, d'autres encore que le sexe de leur progéniture indifférait ; nous ne saurions en conséquence concevoir le rapport unissant la « réaction » d'Emma au sexe de son nouveau-né sur le mode du rapport de la cause à l'effet : que ce sexe *conditionne* l'effroi de sa mère, cela va sans dire ; mais il ne saurait à lui seul *causer* cet effroi. Personne n'en disconviendra : le questionné implicite de la seconde question est bien *la personnalité* d'Emma, et l'objet de la psychanalyse étant précisément de comprendre les personnes, cette seconde question ressortit bien à la psychanalyse : notre pressentiment ne nous aura donc pas trompés. Certes, l'extravagance du personnage –

Emma ira jusqu'à tomber en pâmoison – nous aura rendu cette vérité flagrante ; mais quand bien même sa conduite, parce qu'elle eût été plus mesurée, ne nous eût pas interpellés, par exemple parce qu'Emma n'eût éprouvé qu'un vague regret de n'avoir point accouché d'un mâle, *notre expérience de la diversité* des attitudes parentales envers le sexe d'un nouveau-né aurait suffi à nous rendre cette vérité manifeste.

- 11 À l'inverse nous connaissons tous *la régularité sans faille* de cette loi psychologique banale : « *Quiconque* reçoit un violent coup de marteau sur les doigts éprouve sur-le-champ une douleur aiguë dans les doigts. » Forts de cette loi, nous pouvons *en revanche légitimement* énoncer : la vive douleur que j'ai ressentie dans les doigts, concomitamment à l'impact du marteau sur ces doigts, fût bien *l'effet* de cette *cause*. Ainsi que nous l'avons spontanément pressenti derechef, c'est bien *la régularité sans faille* de la scène décrite ci-dessus qui *vaut à nos yeux preuve* de sa contingence.
- 12 Notre intégrité intellectuelle nous oblige cependant à reconnaître le caractère quelque peu emprunté de ces raisonnements. Car avouons-le : jamais un instant nous n'avons douté de ces conclusions. Mais habitués que nous sommes à réduire la conscience à un épiphénomène, à nous défier de ses illuminations – voire à lui dénier tout pouvoir cognitif, notre exigence subjective de vérité se sera spontanément objectivée en une démarche de *validation objective* de ce dont subjectivement nous n'avons jamais douté. En fait nous avons ici affaire à deux savoirs enchevêtrés, l'un subjectif, l'autre objectif, qu'il importe de soigneusement démêler : *mon* « savoir subjectif » est celui par lequel *je* (ce « je » désignant ma personne) *reconnais* (par réflexion impure, dans un acte de remémoration) avoir *personnellement* aussitôt éprouvé, chaque fois que *je* me suis asséné un violent coup de marteau sur les doigts, une douleur aiguë dans les doigts, dont le coup de marteau *m'est chaque fois apparu* être la cause ; *le* « savoir objectif », qui fonde l'objectivité de la loi psychologique sus-énoncée, est celui par lequel *on connaît* que *quiconque* reçoit un violent coup de marteau sur les doigts, éprouve sur-le-champ une douleur aiguë dans les doigts.
- 13 Avons-nous été d'une circonspection excessive de n'accorder aucun crédit à notre « savoir subjectif », à tout le moins en un premier temps ? Car s'il était parbleu une chose que nous concevions *très clairement et très distinctement*, tandis que nous soufflions sur nos doigts endoloris, c'était bien que le coup de marteau que nous venions de nous asséner « était cause » de la douleur que nous ressentions. Pourquoi diable alors nous être abstenus de fonder cette relation de causalité objective sur cette *impression de causalité* tout simplement ? Fallait-il absolument sortir de notre subjectivité ? D'autant qu'une fois cette relation de causalité objective établie, nous nous empressons de comprendre notre « impression de causalité » comme la simple manifestation subjective de cette causalité objective.
- 14 Afin de nous bien persuader que notre démarche en apparence contre nature était incontournable, il suffit de considérer que l'effroi d'Emma, dans le moment que Charles lui apprend la nouvelle fatidique, *s'éprouve comme causé par le sexe de son enfant* – ce qui est objectivement faux, nous l'avons marqué, et que la force de *l'évidence spécieuse* par laquelle Emma *vit* son effroi comme lié dans un rapport de cause à effet avec ce sexe *ne le cède en rien* à la force de l'évidence par laquelle *je vis* ma douleur comme liée dans un rapport de cause à effet avec le coup de marteau que je me suis asséné – ce qui est objectivement vrai, nous l'avons montré : à se hasarder à fonder une relation de causalité objective sur une impression subjective de causalité – quelque univoque soit-elle – il y a donc grand péril.

- 15 Au reste, l'Homme tel que nous en faisons quotidiennement l'expérience vit dans ce genre d'« évidences spécieuses » comme le poisson vit dans l'eau : *il m'apparaît* que ce vin de Bordeaux que je déguste est cause du plaisir que j'éprouve en m'en délectant, *il m'apparaît* que l'odeur dégagée par ce tas d'immondices est cause de la nausée que j'éprouve en m'en approchant, *il m'apparaît* que la cervelle d'agneau qui gît dans l'assiette de mon voisin de table est cause du haut-le-cœur que j'ai rien qu'en y pensant, *de même qu'il m'apparaît* que le bâtonnet d'anxiolytique que j'ai avalé tout à l'heure est cause de la disparition de mon anxiété. Et pourtant : *il est objectivement faux* que ce vin soit cause du plaisir que j'éprouve, puisque cette collègue à laquelle je voulus en offrir hier me révéla que depuis sa plus tendre enfance le vin ne lui inspirait qu'une vive répugnance, *il est objectivement faux* que ce tas d'immondice cause ma nausée, puisqu'en Afrique j'ai vu des peuples entiers vivre dans la plus parfaite insouciance au milieu d'immondices <sup>14</sup>, *il est objectivement faux* que cette cervelle ovine provoque mon haut-le-cœur, puisque précisément mon voisin s'en délecte. Mais il est en revanche *objectivement vrai* que cet anxiolytique agit sur ma conscience pour en chasser l'angoisse : ce qui *prouve scientifiquement* la réalité de cette action – et incidemment invalide le postulat sartrien de la liberté une deuxième fois <sup>15</sup>. – c'est *la régularité, observée sans exception* chez tous les sujets anxieux auxquels on aura administré un bâtonnet analogue au mien, de la disparition de l'anxiété dans les minutes suivant la prise.
- 16 Ces exemples, qu'on pourrait multiplier à l'infini, illustrent à quel point notre subjectivité est constamment en proie à de grossières illusions : pour atteindre à la vérité du subjectif, il convient toujours de fournir au préalable un effort d'objectivité, ainsi que nous l'avons fait.
- 17 Résumons et concluons : la dissonance sémantique que nous saisissons involontairement à l'audition des deux questions agitées est saisie préreflexive sur ces questions d'un savoir, celui-là même qui fonde la distinction consacrée entre douleur « morale » et douleur « physique ». L'expérience nous enseigne en effet que les douleurs ressortissent chez l'Homme à deux schèmes psychophysiologiques en un certain sens rigoureusement inversés : le schème de la douleur « morale » et celui de la douleur « physique ». La douleur « morale » est une douleur d'origine psychique qui peut, par action de l'esprit sur le corps, produire certaines manifestations physiologiques – par exemple l'atonie musculaire et les larmes dans la tristesse ; elle exprime la personnalité de celui ou celle qui l'éprouve : c'est à la psychanalyse qu'il appartient d'en élucider le sens, cas par cas. À l'inverse, la douleur « physique » est d'origine strictement physiologique : elle est produite par action du corps sur l'esprit ; sa contingence résulte de celle du corps, et c'est à la science qu'il appartient d'en dévoiler les mécanismes universels. Bien évidemment, ces deux schèmes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, la douleur « physique » et la douleur « morale » pouvant coexister et même « interagir » ensemble. Par exemple il est bien connu que la douleur « physique » est anxiogène, et que l'anxiété à son tour tend à accroître l'intensité de la douleur « physique ». Il est cependant des circonstances où la douleur « physique » se manifeste « à l'état pur », c'est-à-dire sans s'accompagner de douleur « morale », et inversement où la douleur « morale » ne s'accompagne d'aucune douleur « physique ». C'est là du moins ce qu'on prétend. Nous pouvons dès à présent annoncer la thèse ultime que nous défendrons : toutes les douleurs ressortissent *exclusivement* au schème de la douleur « morale », le schème de la douleur « physique » n'étant qu'illusoire.

## NOTES

- 1.. Jean-Paul SARTRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, exposé donné le 2 juin 1948 à la Société française de Philosophie, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XLII<sup>e</sup> année, n° 3, avril-juin 1948, p. 49-91, ou Manfred FRANK (Herausg.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 964, 1993, p. 367-411. La citation que nous avons extraite du compte rendu de la séance se trouve en page 385 de cette édition allemande.
- 2.. Le postulat de la liberté, par exemple énoncé : « *La conscience décide à chaque instant d'elle-même par sa simple structure d'être ce qu'elle est* », *ibid.*, p. 385.
- 3.. Le chapitre II (Le corps) de la troisième partie (Le Pour-autrui), dédié au problème du corps et de ses rapports avec la conscience.
- 4.. Il semble au reste que la faim et la soif se laissent subsumer sous le genre « douleur physique ».
- 5.. D'où les acrobaties mentionnées, dont l'objet est de nous faire accroire que la douleur « physique » ne serait pas de la conscience. Il faut concéder à Sartre qu'elle *se donne comme perçue* – voilà pourquoi bien des traités de psychologie parlent de « perception de la douleur ». Si tel était véritablement le cas, la douleur « physique » ne constituerait pas un contre-exemple au postulat sartrien de la liberté : ce postulat ne la concernerait pas. Mais le vécu douloureux est des plus ambigu, et Sartre mit ces ambiguïtés à profit pour sauver son postulat : ne dit-on pas également en effet qu'on *ressent* une douleur dans la poitrine, qu'on *éprouve* de la douleur ? Or à qui viendrait-il à l'esprit d'affirmer qu'il *ressent* une table ? Qu'il *éprouve* de la lumière ? La douleur « physique » est *pour-soi* : malgré les apparences *elle n'est jamais perçue*.
- 6.. Il est vrai qu'on peut trouver ici et là dans *L'Idiot de la famille* l'amorce implicite d'une nouvelle approche du problème des rapports du corps et de la conscience ; mais jamais à l'occasion de la douleur « physique ».
- 7.. Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, Édition revue et annotée par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, coll. « Tel », p. 138.
- 8.. À la vérité, cette « reformulation » du postulat de la liberté n'est qu'un lapsus, et Sartre a sa vie durant conservé la définition de *L'Être et le Néant* à l'esprit. Aussi ne partageons-nous pas l'avis de ceux qui voient dans la *Critique de la raison dialectique* une « œuvre de renoncement » : Sartre n'a de cesse d'y montrer la liberté en acte partout où la plupart ne voient – ou plus exactement ne veulent voir – que du déterminisme. Mais il est indéniable qu'il est mal à l'aise : ce ne sera qu'en rédigeant *L'Idiot de la famille* qu'il reprendra confiance en lui-même.
- 9.. C'est là très précisément en fait ce que cherche à signifier l'adjectif « physique » dans l'expression « douleur physique ».
- 10.. Certains s'autorisent d'ailleurs des « progrès des neurosciences » et de l'efficacité avérée de la pharmacopée psychiatrique contemporaine pour prononcer, tantôt dans l'allégresse, tantôt le rassèrenement, la caducité de la philosophie de Sartre. Ils ont tort.
- 11.. Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le Livre de poche, collection « Références » n° 465.

12.. Cette méprise est susceptible de plusieurs interprétations : peut-être Sartre n'avait-il pas encore atteint en 1938 à la maîtrise des concepts dont il fera preuve quelques années plus tard ? Peut-être s'agit-il d'une étourderie – Sartre ayant toujours refusé de corriger ses œuvres antérieures ? Mais il se peut aussi que nous ayons à nouveau affaire à de la mauvaise foi...

13.. Ou à tout le moins la survenue de ma douleur, dont seule il sera question ici. Il est en effet d'usage en pareille circonstance d'invectiver pêle-mêle la société des femmes perdues, la Divinité, et les excréments... Mais la régularité de telles invectives n'est pas sans faille : chacun pressentira qu'en présence de personnes affables j'eusse contenu mes jurons et mes pantomimes, et que même ces jurons ne me fussent pas venus à l'esprit ; mais quelque inexorable qu'eût été leur regard, il n'eût pas pu produire toutefois que je n'éprouvasse pas de la douleur.

14.. Il est vrai que dans ce cas-ci je puis observer une régularité *locale* de ma conduite : face à ce tas d'immondices, n'importe lequel de mes compatriotes aurait éprouvé la même nausée. Cette régularité *locale* de ma « réaction » témoigne de son caractère *culturellement conditionné*, mais ne prouve pas l'existence d'un lien de causalité objectif – d'ailleurs chimérique, comme l'atteste le contre-exemple africain – entre celle-ci et l'objet de son aversion.

15.. Au cas où notre lecteur ne s'en serait pas avisé par lui-même, la première fois fut lorsque nous eûmes démontré que « le coup de marteau avait donné – du dehors ! – de la douleur à ma conscience »...

## RÉSUMÉS

Lors d'un exposé donné en 1948 à la Société française de Philosophie, Jean-Paul Sartre déclara lapidairement et contre toute vraisemblance : « Rien ne peut donner du dehors de la douleur à une conscience. » Nous montrons qu'il y a là un réel problème dans la philosophie de Sartre, et indiquons comment nous escomptons le résoudre.

During a conference he gave in 1948 at the *Société française de Philosophie*, Sartre proclaimed abruptly : « Nothing can cause pain to a consciousness from the outside. » We show that behind this seemingly distracted assertion, there is a real problem in the philosophy of Sartre, and give hints for a solution.

## AUTEUR

### GUILLAUME SEYDOUX

Guillaume Seydoux est Maître de Conférences au département de sociologie, philosophie, ethnologie de l'Université de Metz, Docteur en mathématiques de l'Université de Chicago, et doctorant en philosophie à l'Université de Metz et à l'Université de Tübingen (Directeurs de thèse : Messieurs les Professeurs Jean-Paul Resweber et Jacob Hans Josef Schneider).