

## **Les Racines philosophiques de la psychologie : notes de cours**

### **Remarque préliminaire.**

Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en hiver 2013 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, le cours qui a été bel et bien donné et qui intégrait les questions et objections des étudiants, et le cours qui a été repensé *a froid*. En conséquence, ceux qui ont assisté au cours trouveront des choses qui ont été éliminés lors de la prestation, ne retrouveront pas certaines considérations faites à brûle-pourpoint, et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

### **Description du cours.**

Pour commencer les rencontres et donc offrir des remarques d'introduction, je rappelle le texte que la plupart ont lu avant de s'inscrire à ce cours.

#### Les racines philosophiques de la psychologie I

Il n'y a pas un jour qui passe sans que les disciplines psychologiques contemporaines ne fassent la preuve qu'elles sont les reines du savoir et donc de nos vies : les psychologues enseignent des formules pour être heureux ou scrutent le psychisme des individus et même des sociétés ; les psychiatres déterminent si un tueur doit faire de la prison ; les psychanalystes, et les psychothérapeutes, aident les stressés et les mélancoliques et les obsessionnels compulsifs à gérer leurs maladies, et qui n'est pas un peu stressé, ou mélancolique ou obsessionnel compulsif. Le pouvoir

des disciplines psychologiques est si grand qu'on ne compte plus les gourous de divers acabits qui se donnent les dehors de la psychologie pour mieux séduire leurs victimes.

Étant donné l'autorité de ces disciplines et leur impact sur nos vies individuelles et collectives, et les dangers que comporte les dérives qu'elles rendent possible, il serait intéressant, voire prudent, de les connaître le mieux qu'on le peut. Un des moyens à prendre serait d'en examiner les racines ; ce sera l'objectif de ces rencontres. Or les disciplines psychologiques ont une longue préhistoire, ce qu'indique le mot même *psychologie* : comme le veut son étymologie, la science (*logos*) de l'âme (*psukhê*) remonte au moins aux Grecs ; par ailleurs, le mot *âme* renvoie tôt ou tard au christianisme ; enfin, les sciences contemporaines sont nées avec l'apparition du projet moderne. Ces observations, naïves sans doute, serviront de guide pour trouver des documents à examiner. Les textes choisis seront le *Charmide* de Platon, le livre X des *Confessions* d'Augustin et le *Traité des Passions* de René Descartes.

Il s'agira donc de lire ces trois textes, qui sont des incontournables dans leur domaine, et d'en tirer tout ce qu'on peut pour mieux comprendre les disciplines psychologiques contemporaines. Le professeur guidera la lecture, encadrera les discussions et tirera, quand c'est possible, quelques conclusions.

Des éditions des textes seront proposées lors du premier cours sous forme de notes de cours. Mais on pourra se procurer les textes ailleurs dans les

bibliothèques municipales ou sur Internet. La librairie Zone de l'Université Laval offrira quelques copies de chacune des œuvres.

**Quelques remarques complémentaires.**

J'ajoute quelques remarques à cette description.

Je propose donc une série de rencontres pour mieux connaître les disciplines psychologiques ; cet objectif est important, parce que lesdites disciplines sont puissantes aujourd'hui en particulier. Or les connaître un peu mieux se fera en examinant les racines historiques au moyen de quelques textes qui appartiennent à l'histoire, ou à la préhistoire, des disciplines psychologiques contemporaines.

J'aimerais revenir sur cette description d'abord en faisant trois remarques sur le but que je poursuis, sur les choix que j'ai faits et sur la dimension philosophique de ce que je tente de faire.

1. Il y a une illusion dont il faut se purger si on veut comprendre l'influence de disciplines psychologiques à notre époque. Ou encore il y a une vérité qui est en même temps une erreur ; c'est que ces disciplines sont nées au vingtième siècle. Quand on parle de psychologie et de psychanalyse aujourd'hui, on entend des noms comme Freud, Jung et Adler, des hommes qui ont vécu au XXe siècle ; on parle de concepts comme les complexes, les psychoses et les névroses,

dont on ne trouve pas de traces avant le XXe siècle ; on signale l'existence de traitements révolutionnaires et de théories nouvelles comme l'analyse transactionnelle, ou le behaviorisme, ou la neuropsychologie, qui sont des produits, toujours du XXe siècle.

Cela fait naître l'impression que les disciplines psychologiques connues et pratiquées à cette époque-ci n'ont pas d'histoire et que, si elles ont une histoire, c'est plutôt une préhistoire. Le cas de la psychologie avant le XXe siècle semble être comme celui de l'astrologie par rapport à l'astronomie : les hommes ont parlé des étoiles et des planètes bien avant Newton, mais on n'a vraiment eu une science de corps célestes qu'à partir du XVIIe siècle. De la même façon, on croit spontanément que la *vraie* psychologie date du XX et maintenant du XXIe siècle.

Un des buts de ces rencontres est de permettre de comprendre que la psychologie, celle de cette époque-ci, a une histoire et non seulement une préhistoire. Ou du moins de remettre en question cette opinion contemporaine le temps de l'examiner. Ou encore de faire la preuve qu'il y a eu des réflexions profondes sur l'âme, sur l'intériorité humaine, sur la source des actions et des émotions humaines, bien avant le XXe siècle. Il est tout à fait possible que notre psychologie dépasse tout à fait l'ancienne psychologie quelle qu'en ait été la forme. Mais pour conclure ainsi, il faudrait au moins regarder ce qui en est des psychologies anciennes.

2. Les trois exemples choisis pour entreprendre cet exercice de réflexion ne sont pas les seuls qu'on pourrait proposer, loin de là. Je signale qu'on aurait pu présenter des textes comme *La Généalogie de la morale* de Nietzsche, *Les Lettres morales* de Rousseau ou les *Essais* de Montaigne et quelques autres textes encore. D'ailleurs, si jamais ces rencontres-ci sont un succès, je pourrais entreprendre une autre série de rencontres sur ces autres textes. On pourrait donc dire, et même il faudrait dire que ces rencontres devraient être complétées par d'autres encore qui étendraient ces exercices d'analyse historique.

3. Mais il faut signaler tout de suite, les trois exemples qui sont proposés ne sont pas trois figures identiques : la pensée de Platon sur l'âme n'est pas celle d'Augustin ni celle de Descartes. De plus, ils proposent une pensée qui n'est pas d'abord ou seulement psychologique, parce qu'en parlant de l'intériorité humaine, on y parle aussi de toutes les grandes questions dites philosophiques, comme la religion, la politique et la nature. En présentant ces trois auteurs, je vais tenter de montrer comment leur *psychologie*, et au fond la psychologie comme telle, est liée aux autres dimensions de la philosophie.

Pourtant ces philosophes ont affecté de diverses façons les disciplines psychologiques contemporaines. J'espère que cela deviendra évident par soi, du simple fait de lire les textes que j'ai choisis. Mais je me permets de

signaler quelques points avant même d'embarquer dans ces lectures. Cette influence peut être directe et positive, par exemple, on pourrait dire que le behaviorisme de Skinner trouve son fondement théorique chez Descartes, et même sa première expression scientifique. Cette influence peut être directe, mais oppositionnelle: on pourrait dire, par exemple, que la psychanalyse contemporaine est une tentative de remplacée l'explication augustinienne de la vie de l'âme par une autre chose qui soit plus *objective*. Enfin, cette influence peut être indirecte ou vague: ainsi on pourrait dire que la pensée de Platon sur l'âme n'a pas grand chose à faire avec les psychothérapies d'aujourd'hui, mais que les dialogues de Platon ont préparé les Occidentaux à ces psychothérapies, pour ainsi dire, en popularisant l'idée qu'on doit prendre soin de son âme parce que tout ce qui se passe dans la vie des individus dépend d'elle; pour le dire autrement, on pourrait prétendre que la psychologie qui porte sur l'intériorité des individus est préparée, mais de loin seulement, par la suggestion, disons socratico-platonicienne, que l'individu est important et qu'il se dresse pour ainsi dire face à la société dont il fait partie.

Mais mon avis n'est pas ce qui est important ici: ce qui est important, c'est de lire ces trois textes et de penser pour soi-même au sujet des disciplines psychologiques, à leurs racines historiques éventuelles et aux idées que les textes philosophiques proposent.

**Quelques remarques étymologiques : *psukhê*, ou le début des mots importants.**

La psychologie est si présente dans notre monde qu'elle a pris plusieurs noms différents. Il faut les examiner un peu. Tous les mots importants (psychologie, psychiatrie, psychothérapies, psychanalyse) commencent par la particule *psych*. Elle est d'origine grecque, comme pour tant d'autres mots. *Psykhê* en grec disait l'âme. Ainsi un des traités d'Aristote portait le titre *Péri psukhês*, soit « Au sujet de l'âme », et portait sur les vivants, ou les êtres animés, ou plutôt sur le principe de vie des êtres animés, et donc l'âme.

Originellement, le mot grec *psukhê* signifiait « souffle », tout comme un autre mot, *pnéuma*. (Ce mot grec se retrouve dans un mot comme *pneumonie*, soit la maladie des poumons, qui sont les organes du souffle humain.) Très tôt, les deux mots, *psukhê* et *pnéuma*, ont pris pour les Grecs eux-mêmes des sens non physiques et ont été liés au phénomène de la vie et surtout de la vie humaine. Quoi qu'il en soit, la question à examiner durant ces rencontres tourne autour du mot *psukhê* que les Grecs ont inventé. Qu'est-ce que cette source de vie, et particulièrement de vie humaine ?

Or on peut dire ceci d'emblée, en partant de ce que les Grecs entendaient. La *psykhê*, c'est autre chose que le corps, quelque chose qui s'ajoute au corps, ou quelque

chose qui se trouve à l'intérieur du corps. De plus, c'est quelque chose qui en s'ajoutant au corps rend possible des actions qui n'appartiennent pas aux corps ordinaires, aux corps sans *psukhê*. Enfin, en autant que l'âme semble être quelque chose de tout à fait humain, la *psukhê* est ce qui s'ajoute à la vie animale et qui rend possible des actions qui appartiennent aux seuls humains. Ainsi, encore aujourd'hui, on parle de la psychologie humaine ou des psychothérapies pour êtres humains, mais pas pour les pierres ou le Soleil, ou les plantes, et presque pas pour les animaux: la psychologie animale, et il y en a une, est moins importante que la psychologie humaine.

Je propose tout de suite une question qui reviendra lors de nos lectures de Platon, d'Augustin et de Descartes. Quelle est la dimension essentielle de la *psykhê*, de l'âme? Quelle en est la fonction? La *psykhê* est-elle d'abord intelligence (*noos*), ou la mémoire? Ce serait par exemple, la position de Platon. Est-elle d'abord un centre d'émotions (le cœur) ou le lieu des choix de vie dans toute leur généralité? Ce serait la position d'Augustin. Mais un doute persiste au sujet de la différence entre les vivants par rapport aux non-vivants et les humains par rapport aux non-humains: est-il possible que la différence soit une illusion? Descartes semble le suggérer dans le *Traité des passions*. Voilà des questions qu'on peut poser au sujet de la *psukhê*, l'âme, encore aujourd'hui; ce sont des opinions qu'on exprime d'ailleurs encore aujourd'hui. Or, je le répète, ces questions ont été posées, et ces



opinions ont été proposées, bien avant l'époque contemporaine. Ceci est sûr : elles sont au cœur des textes que nous lisons et donc au centre des préoccupations des auteurs de ces textes.

**Quelques remarques étymologiques : la fin des mots importants.**

Mais, et nous passons maintenant à la seconde partie des mots que nous examinons, la particule *psych* (qui vient du grec *psukhê*) est accompagnée de terminaisons différentes qui viennent elles aussi du grec. Soit *logie* (de *logos*), *analyse* (d'*analysis*), *thérapie* (de *thérapie*) et *iatrie* (de *iatriéia*). *Logos*, c'est la raison et donc un discours rationnel et donc la science ; j'en tire cette idée : la psychologie est, selon son étymologie, la science de l'âme. *Analysis*, c'est le dénouement d'un nœud en remontant aux ficelles ou la ficelle originelle ; donc la psychanalyse, c'est l'exercice de remonter aux principes des phénomènes psychologiques comme les névroses et les psychoses. *Thérapie*, c'est le soin des dieux d'abord par les prêtres et ensuite le soin des hommes par un autre homme qu'on appelle un médecin (*iatros*) ; donc une psychothérapie, c'est un soin de l'âme, un soin humain portant sur quelque chose qui peut être traité, bien ou mal. *Iatriéia*, c'est la médecine du corps, qu'exerce des gens comme des sages femmes et des chirurgiens ; donc la psychiatrie, c'est la médecine de l'âme.

Or, et pour en tirer une remarque générale, en plus de venir du grec de par leurs parties, tous ces

mots, quand on les met ensemble et quand on les revoie l'un à l'autre, suggèrent qu'on peut prendre soin de l'âme parce qu'on la connaît : il y a un savoir qui peut être acquis, que tous n'ont pas d'emblée et qui permet de guérir l'âme ou d'entretenir sa santé.

Il y a donc quelques présupposés qui sont entendus ou sous entendus par ceux qui emploient ces mots et donc qui pratiquent ces disciplines, des présupposés qu'il serait bon de signaler pour les rendre explicites.

Le premier présupposé est que les comportements humains sont commandés par quelque chose qui s'appelle l'âme (ou l'esprit, ou le cerveau, ou le cœur, ou l'intériorité). Pour corriger ces comportements visibles ou extérieurs ou publics (voler ou violer, mentir ou montrer ses fesses, mal dormir ou ne pas avoir d'énergie), il faut affecter cette chose invisible, interne ou privée.

Le deuxième est qu'on peut affecter cette chose invisible : on peut la guérir, la rendre plus forte, en rediriger l'énergie. Cela est crucial. On n'essaie pas d'en faire autant avec les pierres, ou les plantes, parce qu'on n' imagine pas qu'ils ont une intériorité ou qu'on peut affecter leur intériorité ; pour agir sur eux, si on veut agir sur eux, on agit à l'extérieur, et on ne pense pas les affecter à l'intérieur. C'est parce qu'on croit, ou qu'on sait, que les êtres humains ont une intériorité qui est important et qui peut être influencée qu'on cherche à avoir acquérir un savoir sur elle.

Peut-être surtout, tout cela, ces disciplines psychologiques, supposent que la vie, et surtout la vie humaine, peut être heureuse ou malheureuse, ou si on veut saine ou malsaine, malade ou en santé. Les disciplines psychologiques sont des savoirs qui visent à entretenir le bien-être ou à le rétablir.

### **L'omniprésence de la psychologie et des disciplines de l'âme.**

Je voudrais revenir sur une des affirmations de base de la description du cours, soit que la psychologie, et tout le reste, a une influence grande et généralisée dans le monde contemporain. Et je voudrais signaler que cette influence est au moins problématique. Je ne veux pas le faire parce que je veux m'attaquer aux disciplines psychologiques. Comme pour à peu près tout ce que l'être humain a découvert ou inventé, depuis le bâton jusqu'à l'Ipod, ces inventions peuvent être bien ou mal employées. Mais en découvrant les dangers éventuels de ces inventions, on saisit mieux l'importance de ces choses et l'importance de réfléchir sur elles. Et vice versa.

Il est facile de signaler qu'il y a eu une psychologisation du monde de la justice, et chacun peut présenter, pour l'approuver ou l'attaquer, un cas préféré où un criminel a été traité de façon spéciale, voire a été libéré, parce que des psychologues ont d'abord déclaré qu'il était fou (pendant son acte), puis qu'il ne l'était plus (pendant son incarcération).

Il est clair que cela est problématique. Mais cela l'est pour une raison fondamentale : c'est que la société est fondée sur des lois qui sont contraignantes. L'existence d'une loi est toujours accompagnée d'une peine quand on ne la respecte pas, et les citoyens acceptent que certains citoyens soient payés pour surveiller leurs concitoyens et pour les punir légalement quand ils ne respectent pas la loi. On peut le dire ainsi : la question de la justice est au cœur de toute vie humaine en société. On le voit, entre autres, dans la magnifique trilogie d'Eschyle *l'Oréstéïa* : sans lois et tribunaux, les humains sombrent dans la vengeance privée. Si cela est vrai une psychologisation de la justice peut encourager un monde terrible dont les humains se sont éloignés grâce aux tribunaux et aux lois. Il y a donc un danger qui guette le monde contemporain si on laisse la psychologie remplacer tout à fait la justice, et qui dit justice dit punition entérinée par une société dans son ensemble.

Les humains vivent dans un monde de justice, mais aussi dans un monde d'art : le théâtre, la littérature, la musique, la peinture, l'architecture jouent des rôles importants dans la vie humaine. D'une façon ou d'une autre, les beaux-arts et leurs productions les embellissent et leur donne du sens. Mais, et cela est clair pour quiconque étudie ces œuvres d'art et ces artistes, il y a une tendance lourde à psychologiser, soit à expliquer par les disciplines psychologiques, ces œuvres et ces artistes. Il est certain que cela est

souvent fécond. Mais il est possible aussi que cela détruise ces œuvres en les réduisant à n'être rien de plus que des productions des névroses, des psychoses, des faiblesses psychologiques de certains êtres humains. Pour le dire autrement, si les disciplines psychologiques peuvent menacer le monde en autant qu'il a besoin de justice, elles peuvent aussi le menacer en autant qu'il a besoin de beauté.

Enfin, il me semble que le vocabulaire contemporain et donc la façon de comprendre la vie sont aujourd'hui très affectés par les disciplines psychologiques. Je donne quelques exemples : quand quelqu'un tombe amoureux de quelqu'un, il se trouve toujours un autre pour dire qu'il est en train de vivre une dépendance affective ; quand quelqu'un d'autre porte un jugement sur quelque chose en disant que c'est bon ou mauvais, il se trouve toujours un autre pour dire qu'il souffre d'un complexe de supériorité ; quand un adolescent a de la difficulté à vivre cette période cruciale de la vie, on trouve toujours quelqu'un qui propose qu'on lui donne des médicaments ou une consultation.

En principe, il n'y a rien de mal à parler ainsi, ni à agir ainsi. Mais il y a dans ces automatismes un danger, soit de perdre de vue qu'il y a une chose qui existe qui s'appelle l'amour, et une autre chose qui s'appelle un jugement sain sur les choses, et enfin une période de la vie qui est difficile, soit l'adolescence. En somme, je crains qu'il y ait une sophistication, et souvent une sophistication de pacotille, que offre, voire impose, les

disciplines psychologiques et leurs solutions sophistiquées et que la réalité toute simple, la réalité qui vient avant les sophistications du savoir, risque ainsi d'échapper: on risque au fond à devenir les *esclaves* des experts du fait de perdre de vue ce dont les experts sont experts. Pourquoi parler de ceci? Non pas pour condamner les disciplines psychologiques, mais pour indiquer, je me répète, qu'il est important de réfléchir au moins un peu sur ces savoirs puissants.

**La méthode de lecture qui appartient à ce cours.**

Il s'agit de lire les textes de Platon, d'Augustin et de Descartes. J'avertis tous ceux qui sont ici présents que ces textes seront parfois difficiles à lire: ce sont des textes philosophiques, et les textes philosophiques ont la réputation souvent justifiés d'être difficiles. De plus, je suis le premier à savoir que la philosophie a souvent mauvaise presse; on dit d'elle par exemple que c'est pelleter des nuages, ou jouer avec des mots, ou, quand on veut être grossier, enculer des mouches. Je n'essaierai pas de défendre cette discipline, qui est ma discipline, contre ces remarques. La seule preuve valide que ces opinions sont fausses, c'est de philosopher, et ensuite de se faire une idée là-dessus, soit d'évaluer ce qu'on a fait. Je m'imagine que quelques-uns ici présents en ont déjà fait l'expérience et ont conclu que la philosophie en vaut la peine. Mais je rappelle que l'exercice intellectuel qu'est la philosophie n'est pas facile et qu'il est légitime de vouloir l'évaluer, mais après expérience.

Mais il y a un autre problème qui guette. C'est de lire sans lire et de conclure sans avoir pensé. Cela paraît être une de ces tournures compliquées de philosophe. Mais au fond, ce dont je parle est assez simple, et apparaît tous les jours. Car tous les jours on se rend compte qu'on (et ce mot *on* peut dire chacun et même celui qui le dit) parle sans penser et que l'un ou l'autre des interlocuteurs, celui qui parle ou celui qui écoute ne parle pas en vérité ou n'écoute pas pour de vrai, et même que plus souvent qu'autrement on n'écoute pas pour de vrai, et on ne parle pas en vérité, parce qu'on croit savoir d'avance ce que l'autre lui dit et ce qu'on est en train de dire. On peut imaginer si l'on veut un Péquiste qui parle à un Libéral ou un Caquiste.

Or il faut voir que ce qui peut se passer dans des conversations peut aussi se passer dans des lectures, et même dans des cours et même dans des cours donnés dans des universités au sujet des penseurs les plus importants de l'histoire de l'Occident. En supposant que cela soit donc une possibilité pour ce cours et que cette possibilité est délétère, que peut-on faire ? La solution est à la fois simple et difficile : il faut lire en se disant que celui qu'on lit peut enseigner quelque chose, soit enseigneur quelque chose de nouveau et donc faire changer d'idée.

Je me rappelle de quelqu'un qui m'avait dit au début d'un cours qu'il voulait bien y assister, mais il tenait à ce qu'on comprenne que tout cela n'était pas vrai selon

lui. (Il s'agissait d'un cours sur des textes religieux, tirés des civilisations grecque, juive et chrétienne.) Sa remarque a été pour moi l'occasion de dire que j'en concluais que le cours ne pouvait pas lui faire quelque bien que ce soit et qu'il ferait mieux de quitter. Cela l'a choqué évidemment, et il est resté malgré tout. Mais ma remarque visait l'essentiel non seulement pour ce cours-là, mais encore pour tous les cours et au fond pour tout échange, soit toute lecture.

Pour ce qui est de ces rencontres-ci, je peux promettre ceci: j'ai lu et je *lirai* en classe les trois textes en pensant qu'ils peuvent m'apprendre des choses nouvelles; je le rappellerai à chaque rencontre; et une des remarques que je ferai régulièrement quand on me posera des questions ou on me fera des objections sera d'indiquer qu'à mon avis, on n'a pas bien compris ce qu'on a lu. Et si je suis sûr d'avance que je le ferai, c'est parce que toute mon expérience d'être humain qui lit et de professeur qui enseigne m'indique que ce que je tenterai d'encourager ainsi, soit des lectures, comment dire respectueuses ou *espérantes*, sont fécondes.

Il y a aussi deux façons d'éviter ce type de lecture. C'est de dire que de toute façon il y a une infinité d'opinions sur les sujets ou qu'en fin de compte la vérité est inaccessible. Je ne suis d'accord avec aucune de ces positions, et surtout je ne vois pas comment on peut être d'avis qu'il y a une infinité d'opinions avant d'en regarder quelques-unes attentivement, ni que la vérité



est inaccessible avant d'avoir tenté sérieusement de la trouver. Ce genre de dogmatisme relativiste me surprend toujours. J'assure à tout un chacun en tout cas que je ne suis pas un relativiste dogmatique.

Ce que je tenterai de faire en classe, c'est de comprendre du mieux que je pourrai ces trois auteurs et ensuite de juger si j'ai appris quelque chose d'eux. Cela demande au moins deux ou trois comportements précis. 1. Supposer que le texte est compréhensible et que j'ai un effort à faire pour le rendre intelligible, c'est-à-dire pour qu'il me devienne intelligible. 2. Tenter de rapprocher ce qui est écrit de mon expérience. 3. Après avoir compris ce qui est dit, comprendre ce qui n'est pas dit ou les idées qui n'y sont pas. Pour ce qui est de ce dernier point, je tiens à signaler que si on conclut à la fin de ces rencontres que Platon, Augustin et Descartes disent à peu près la même chose, j'aurai raté mon coup.

**Pour le semaine prochaine.**

Nous commençons avec le texte de Platon. Il faudrait lire le premier tiers environ. Mais aussi, cela paraîtra paradoxal, les deux dernières pages. Les remarques que je ferai la semaine prochaine supposeront que ces lectures ont été faites, et tenteront de les rendre plus utiles.

Deuxième semaine : *Charmide* I

**Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, j'ai proposé une introduction à ces rencontres. Avant de continuer, je voudrais rappeler ce qui fut fait pour que ce que je ferai aujourd'hui puisse mieux s'y rattacher. Mais il est possible aussi qu'on ait des questions à poser, des objections à faire, voire des remarques à ajouter. Pour rendre tout cela plus facile, je rappelle donc ce qui fut fait.

J'ai d'abord examiné la description du cours dans le *Programme des activités pour les 50 ans et plus*. À cette occasion, j'ai insisté pour dire qu'il est au moins possible que les disciplines psychologiques ont une histoire, que les trois textes à examiner sont parmi ceux qui peuvent éclairer cette histoire, même s'ils offrent des idées philosophiques différentes les unes des autres. Puis, j'ai examiné les étymologies des mots dont on se sert pour parler de tout ce qui appartient à ce monde, par exemple *psychologie*, pour parler un peu de ce que serait l'âme, ou l'intériorité, et les questions philosophiques qu'on pourrait poser à son sujet. Puis, j'ai continué d'examiner les étymologies en signalant que les mots, comme *psychothérapie*, suggèrent qu'il y a un savoir sur l'âme humaine qui peut la guérir ou la protéger et ainsi assurer le bien-être humain. J'ai ensuite montré comment ces choses bonnes en elles-

mêmes, les disciplines psychologiques, étaient susceptibles d'affecter et même d'infecter divers aspects de la vie humaine: la justice, l'art et l'expérience quotidienne. J'ai terminé en signalant que la lecture des textes dont ces rencontres seront faites est susceptible de certaines difficultés et comment j'espérais les diminuer.

### **Socrate et Platon, remarques biographiques.**

Je propose quelques dates et quelques faits qui aideront à connaître ces deux hommes.

Socrate est né en 469 et mort en 399 ; Platon est né 424 en et mort en 348. Sur le plan politique l'un vit durant la montée, l'apogée et la chute d'Athènes, alors que l'autre connaît la chute d'Athènes, le désordre politique grec et la montée lente mais sûr de la Macédoine.

Les deux hommes possèdent une liste intéressante de qualités opposées: Socrate est laid, pauvre, de basse classe, n'a jamais écrit, n'a jamais donné de cours, alors que Platon est beau, riche, un *aristocrate*, a écrit plusieurs des textes les plus influents de l'histoire et a fondé une école, l'Académie.

Qu'est-ce qui peut bien lire deux hommes aussi différents? La philosophie. Il est clair que Socrate est une sorte de héros de Platon, mais en tant que philosophe; il est tout aussi clair que Platon a fait de

Socrate le modèle de la philosophie pour l'ensemble de l'Occident.

Il faut savoir aussi que Socrate a été mis à mort par la cité d'Athènes pour corruption de la jeunesse et pour athéisme ou innovation religieuse. On peut dire que l'œuvre de Platon vise à disculper, dans la mesure du possible son maître de cette double, ou triple, accusation.

**Trois remarques introductives en commençant la lecture de Platon.**

Voilà pour les remarques introductives générales. Il s'agit donc durant le temps qui reste de commencer à explorer la pensée ancienne, ou gréco-romaine ou préchrétienne. L'intention de cette rencontre et des deux suivantes est la suivante: faire entendre la conception ancienne à travers à travers un dialogue de Platon, le *Charmide*. Mais avant même de commencer, je tiens à signaler quelques idées essentielles sans quoi je crains de faire plus de mal que de bien.

La première porte sur la partialité de ce qui se fera ici, et donc de l'humilité que je dois avoir. Et comme l'humilité n'est pas mon fort, il est utile, au moins pour moi, de faire cette remarque. Si on a lu le texte, les remarques que je ferai aideront, je crois, à comprendre où Platon veut en venir. Surtout elles aideront à *relire* le texte pour vraiment comprendre ce que Platon y propose comme idées. Si on n'a pas lu le texte, mes

remarques pourront guider un peu, mais il y aura le danger qu'au lieu de lire vraiment le texte et profiter de Platon, qui est, je dois l'avouer, bien plus profond, important et intéressant que moi, on se fie à mes remarques plutôt qu'à son effort de réflexion. Si on n'a pas lu le texte et qu'on ne le lit pas après cette rencontre, mes remarques seront à peu près inutiles : on prend des notes, si on en prend ; on les apprend par cœur, si on les apprend ; on ne saisit rien de ce que Platon dit et on ne se soumet pas à l'exercice que propose un des penseurs les plus importants de l'histoire humaine. En somme, on apprendra quelque chose durant ces rencontres si on prend la peine de lire et de relire le texte de Platon. L'essentiel ne se passera pas dans cette salle de cours.

La deuxième remarque porte sur le manque de temps qui est au cœur de tout cours, mais aussi sur le problème de l'enseignement universitaire en général. Pour apprendre quelque chose sur la façon ancienne de comprendre l'intériorité humaine, je parlerai d'un penseur sur des dizaines. De plus, je parlerai d'un texte de Platon, un de ses dialogues les plus courts ; or Platon a écrit bien des pages : 35 dialogues légués par la Grande Tradition, dont plusieurs dialogues qui sont plus de 10 fois plus longs et bien mieux connus que le *Charmide*. Donc ici on discutera (en autant qu'on peut parler de discussion dans un forum aussi étriqué) d'un dialogue sur 35, de quelques pages sur des milliers et d'un dialogue considéré mineur surtout quand on le compare au *Banquet* ou à la *République* ou au *Philèbe*.

Le problème est le suivant. Chacun ici acquerra une connaissance bien partielle pour se faire une idée de la pensée ancienne. J'affirme : tout ce que on découvrira dans le *Charmide* pourrait se découvrir dans un autre dialogue de Platon et est, en gros, une bonne articulation de la pensée ancienne sur la *psukhê*. Je l'affirme, mais on ne peut pas le savoir à partir de ce qui se fera ici. Pour que on sache en vérité ce que je proposerai, il faudrait beaucoup plus de temps, et il faudrait au fond autre chose qu'une série de rencontres comme celles-ci.

La troisième remarque porte sur l'œuvre même de Platon. Platon a écrit des dialogues et non des traités. On raconte (il s'agit d'une anecdote rapportée par Diogène Laërce) que quand Platon était jeune, il avait écrit des tragédies, des pièces de théâtre donc, et qu'il voulait faire sa marque comme dramaturge. Mais il a rencontré Socrate, et Socrate lui a tourné la tête : il a brûlé ses pièces et n'en a jamais plus écrit. Au lieu, semble-t-il, il a écrit des dialogues où on voit son maître Socrate en discussion avec différentes personnes. On pourrait dire donc que Platon est un dramaturge devenu philosophe, mais qu'il est resté dramaturge.

En supposant cela est juste, ce fait rend la compréhension de l'œuvre de Platon problématique : contrairement à Épictète, Épicure, ou Aristote, il ne dit jamais ce qu'il pense lui-même parce qu'il n'a jamais écrit de traité ou qu'il n'y a de lui aucun traité. Bien

mieux, son personnage principal est Socrate qui n'affirme rien, qui critique tout ce que les autres proposent et qui était célèbre pour avoir dit qu'il savait qu'il ne savait pas.

Mais alors comment lire un dialogue de Platon pour en tirer profit? Je propose quelques conseils pour diminuer les effets nocifs du choix littéraire de Platon. Pour bien lire un dialogue, il faut distinguer action et discussion et prendre note de l'une et de l'autre. On prend note de l'action en posant des questions comme : qui parle? que ressent-il? que fait-il? que veut-il? comment est-il affecté par la discussion? On découvre les éléments de la discussion en posant des questions comme : quelle est la position qu'il défend? sur quoi s'appuie-t-il? raisonne-t-il correctement?

Mais il faut aussi mettre ensemble ce qu'on découvre en tenant compte de l'action et de la discussion : un dialogue platonicien est un tout, ce qui veut dire que la compréhension des parties en tant que parties ne suffit pas. Un exemple : à la fin de la discussion, Charmide, qui avait ri quand Socrate lui avait demandé s'il était prêt à la forcer de faire quelque chose, ce même Charmide dit à Socrate qu'il est prêt à le forcer de le prendre comme disciple. Le changement de son attitude (action) doit être relié aux positions successives qu'il défend (discussion).

De plus, il faut tenir compte de la situation politique qui joue dans le dialogue. Or il y a une double situation

politique : celle de la discussion comme telle et celle de l'écriture et de la lecture du dialogue. La discussion a lieu au début de la guerre de Péloponnèse ; or cette guerre va causer le désastre politique total d'Athènes (de maîtresse d'un empire, la ville sera occupée par ses ennemis) ; de plus, deux des personnages politiques principaux de ce désastre politique seront Charmide et Critias, qui sont les interlocuteurs, les seuls interlocuteurs, de Socrate. On ne peut pas comprendre la discussion sur la *sôphrosunê*, sur la santé d'esprit donc, sans tenir compte des effets politiques que Platon connaissait tout à fait. De plus, le dialogue de Platon est écrit par Platon après la mort de Socrate, ou plutôt après sa mise à mort. Socrate a été condamné à mort par la démocratie athénienne, entre autres, parce qu'il avait, disait-on, corrompu des citoyens comme Charmide et Critias. Il est certain que Platon essaie de défendre son maître, de faire une apologie de Socrate. En somme, Platon écrit dans un contexte politique précis, lequel contexte politique affecte ce qu'il écrit. En tout cas, il ne serait pas sensé de ne pas tenir compte de ces deux faits historiques quand on lit le texte.

Enfin, à la fin du dialogue, comme il arrive dans tous ou presque tous les dialogues de Platon, il n'y a pas de réponse qui est proposée comme étant la bonne. Cela est frustrant. Il faut accepter qu'il n'y a aucune conclusion officielle, mais qu'il n'y a pas une infinité de conclusions possibles. Lire un dialogue platonicien exige qu'on évite le piège du scepticisme facile ; cela exige qu'on trouve une conclusion qui semble la plus



raisonnable. Je proposerai ma conclusion ; j'avoue qu'elle ne peut pas être présentée comme évident et incontestable ; mais j'affirme qu'elle est un possibilité et surtout qu'elle doit être examinée avant de conclure que tout cela, le dialogue lui-même et la réflexion sur le dialogue, ne donne rien parce qu'il n'y a rien à tirer de la philosophie. Comme je suis payé par l'Université Laval, on peut toujours dire que la conclusion que je propose est *la* conclusion. Je tiens à dire que la seule bonne conclusion est celle que chacun forgera par sa réflexion, et que cette bonne conclusion pourrait être bien différente de la mienne.

**Remarques sur la traduction.**

La traduction qu'on a en mains est la mienne. Je l'ai faite au mois de décembre, en lisant deux fois le texte dans le grec. J'ai tenu à en produire une plutôt littérale que belle. J'ai poussé la fidélité jusqu'à traduire les noms comme ils se disent en grec. Ainsi les traductions françaises du *Charmide* donne tous le nom de Charmide, qui est une façon de traduire traditionnelle sans doute, mais qui déforme le nom tel qu'il est dit en grec.

En conséquence de cette décision, il y a sans doute des passages qui se lisent difficilement. Je puis affirmer cependant qu'aucune traduction que je connais en français ou en anglais, qu'aucune traduction du *Charmide* n'est facile parce que plusieurs des

arguments proposés par Socrate ou par Critias sont difficiles ou alambiqués.

Pour ma part, j'ai tenté de garder la même traduction française pour tous les mots grecs importants. Le mot le plus important est sans doute *sôphrosunê* qui est traduit par *santé d'esprit*. Ce mot est traduit ailleurs par *sagesse, tempérance, modération, bon sens, mesure, retenue, tenue*, et souvent dans la même version, on trouve plusieurs de ces traductions selon les contextes. Il y a au moins un traducteur américain qui a choisi l'expression *soundness of mind*, c'est-à-dire santé d'esprit, et qui l'a gardé partout où apparaît le mot *sôphrosunê* en grec. J'ai pris *santé d'esprit* parce que le mot grec suggère cette possibilité en raison de son étymologie, mais aussi parce que la santé et la médecine sont employées un peu partout dans le texte pour illustrer ce qu'est la *sôphrosunê*.

Il y a cependant d'autres mots bien importants qui reviennent souvent comme *épistêmê*, science. Je répète : dans la traduction que vous avez, tous les mots importants du texte grec (par exemple *kalos* et *aiskhros*) sont rendus par le même mot français d'un bout de la traduction à l'autre.

Les numéros en chiffres romains ne sont pas dans le texte de Platon : ce sont des divisions qui viennent de la Tradition et que j'ai conservées pour qu'on puisse se retrouver un peu plus facilement dans le texte.

**Le titre, le sous-titre et la structure du texte.**

Le dialogue qui porte le nom *Charmide* a une structure et un thème. Le thème se trouve dans le sous-titre que la Tradition offre avec le texte. Il n'est pas sûr que Platon est l'auteur du sous-titre. Mais il est clair que la question constante dont on traite est la *sôphrosunê*. Il faut comprendre au moins ceci : ce mot, et surtout la chose qu'on nommait par ce mot, était important pour les Grecs ; leurs héros et leurs criminels étaient dits *sôphrôn* ou on les accusait de manquer de *sôphrosunê*. Cela est déjà chez Homère et Hésiode et c'est encore vrai bien après Platon ; c'est un terme qu'utilise et illustre les philosophes et les poètes, mais aussi les historiens, comme Thucydide. En réfléchissant sur le mot avec Socrate et ses interlocuteurs, on est au cœur de la civilisation grecque. Et on se trouve à examiner une question essentielle qui préoccupe les humains encore aujourd'hui : une des condamnations les plus dures qu'on entend encore aujourd'hui c'est celle de la folie. Si quelqu'un dit « Il est fou », sauf exception, il n'est pas en train d'énoncer un compliment. De même, quand on dit que de quelqu'un que c'est une personne sensée, on veut à peu près toujours lui faire un compliment et un grand compliment.

Pour ce qui est du titre, il est certain, ou presque, qu'il est de Platon. Ce qui est moins clair, c'est pourquoi le dialogue s'appelle Charmide plutôt que Critias : il est clair que Critias est un meilleur interlocuteur pour Socrate d'abord parce qu'il se défend mieux, et ensuite

parce que sur le strict plan quantitatif, il parle plus longtemps. S'il fallait défendre ou justifier ce titre et donc l'importance supérieure de Charmide cela se ferait peut-être parce que les deux hommes, Socrate et Critias sont des compétiteurs sur le plan intellectuel sans doute, mais que cette compétition est pour ainsi dire symbolisée par la personne de Charmide : qui est le meilleur éducateur pour le jeune homme ? Au début du dialogue, son éducateur officiel est Critias ; à la fin cependant, le jeune homme annonce, avec l'assentiment de Critias, qu'il veut continuer son éducation avec Socrate.

Pour ce qui est de la structure du dialogue, on peut voir que le dialogue se divise en quatre sections principales : il y a l'introduction, durant laquelle ont introduit les différents personnages, soit Socrate, Critias et Charmide ; suit la section où Charmide donne trois définitions de la santé d'esprit ; laquelle est suivie de la section où Critias donne trois définitions à son tour ; à la fin, Socrate résume la discussion et conclut qu'il est un éducateur inefficace, alors que Charmide décide qu'il doit continuer de rencontrer Socrate. On pourrait sans doute sous-diviser ces sections et surtout celle qui concerne Critias, mais je le ferai plus tard, soit dans deux semaines.

**La description des personnages du dialogue.**

Avant d'examiner les arguments du dialogue, et donc les positions des interlocuteurs, je voudrais tenter de broser un portrait de chacun d'eux.

Charmide

Il est beau et jeune. Il est clair qu'il est moins habile que Socrate et aussi que Critias. On pourrait dire qu'il est un peu lent ou un peu guindé ou raide. On dirait qu'il se surveille à tout moment. Quand il entre en scène, Socrate dit que les gens le regardaient avec admiration comme s'il était une statue. Il me semble que cette remarque, une image, est assez juste.

À la fin du dialogue, il est devenu plus rapide, plus habile et plus énergique. Il a été touché par sa rencontre avec Socrate.

Critias

Il est fier de ce qu'il est : il est un aristocrate et un intellectuel. Mais il est pris par son image : il se met en colère quand Charmide ne défend pas, ou défend mal, sa position ; il se met en colère contre Socrate à deux reprises au moins. On peut comprendre, voire approuver, sa colère, mais on note qu'en étant sujet à la colère, il est bien différent du jeune Charmide.

Mais surtout on devine qu'il est à la recherche d'une justification pour surveiller les autres, pour leur donner des ordres. Il rêve d'un savoir qui lui permettrait de s'occuper de ce que font les autres ; il s' imagine qu'il

existe une position politique supérieure, fondé dans un savoir, une santé de l'esprit, par laquelle s'occuper de ses affaires ce serait s'occuper des affaires des autres.

Socrate

Il est rapide, il est ironique, il est passionné par une seule chose : les idées. Pour ce qui est de ce dernier point, on dit que les jeunes parlent de lui et que lui est toujours préoccupé par ce qui se passe chez les jeunes, mais chez les jeunes qui pensent. Il ne se prend pas au sérieux. Mais il prend au sérieux les idées.

**Pour la semaine prochaine.**

Il faut lire au moins la moitié du dialogue pour la semaine prochaine. Et peut-être même le relire au complet en tenant compte des remarques que j'ai faits aujourd'hui.

### **Troisième semaine : *Charmide II***

#### **Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, j'ai proposé quelques remarques biographiques sur Platon et Socrate, par exemple, que Socrate a été condamné à mort par la ville d'Athènes et que l'œuvre de Platon peut être lu comme une apologie de son maître. Puis, j'ai expliqué que la lecture des textes qui forment l'essentiel de ce cours est difficile et exige des attitudes toute particulières, et d'abord parce que les textes de Platon sont des dialogues et non des traités. J'ai parlé de la traduction offerte ici ; j'ai signalé, par exemple, que le mot crucial du texte *sôphrosunê* est rendu par *santé d'esprit*, en justifiant, un peu, ce choix. J'ai continué par des remarques sur le titre, le sous-titre et la structure du dialogue, en signalant, entre autres, que le dialogue s'appelle le *Charmide* même si l'interlocuteur principal de Socrate n'est pas Charmide, mais le tuteur et l'oncle de Charmide, Critias, et en réfléchissant avec vous sur ce détail. J'ai terminé en brossant un rapide tableau psychologique des trois interlocuteurs.

Avant de continuer, je voudrais tenir compte des remarques qu'on voudrait faire : il est possible qu'en réfléchissant à ce que j'ai dit la semaine prochaine, voire en lisant ou relisant le texte, quelqu'un a des questions, des objections ou des observations à proposer sur les thèmes vus la semaine passée. Ce

serait le moment de le faire. Suite à quoi, je commençons les remarques d'aujourd'hui: je prévois faire quelques remarques sur l'introduction du texte, puis à la deuxième heure d'autres remarques sur le dialogue serré, et plutôt bref, entre Socrate et Charmide.

### **Quelques détails tirés de l'introduction.**

1. L'auditeur premier.

#### **Lire le passage 154b.**

Le dialogue au complet est raconté par Socrate à quelqu'un qui apparaît trois fois grâce à des allusions comme celle-ci, mais c'est quelqu'un qui ne parle jamais : pour le dire de façon comique, c'est quelqu'un qui a des oreilles, mais pas de bouche. On devine qu'il a posé des questions à Socrate, quelque chose comme «Voudrais-tu me raconter le dialogue qui a eu lieu entre toi, Critias et Charmide?». Comme on ne sait pas qui pose la question, on ne sait pas quand cette question est posée, ni pourquoi elle est posée. Donc le dialogue qu'écrit Platon raconte une conversation, qui semble être un monologue, entre Socrate et quelqu'un qu'on n'identifie jamais, mais qui est une connaissance du philosophe; or ce monologue, sans doute contenu dans une conversation (mettons qu'elle est entre Socrate et Platon), raconte un dialogue à trois.



Mais tout minimaliste qu'il soit, le contexte, comment dire, global compte. Je peux proposer d'emblée trois contextes à partir de trois auditeurs. D'abord, deux ou trois jours après le dialogue, quelqu'un demande à Socrate de lui raconter ce qui s'est passé parce qu'il a tout raté et voudrait être informé. Deuxième scénario : lorsque Critias et Kharmidès ont pris le pouvoir en 404 avant Jésus-Christ, ils sont devenus des personnages intéressants ; l'interlocuteur de Socrate pose donc une question au philosophe pour mieux connaître ces deux hommes politiques en autant qu'ils ont été des gens touchés par Socrate et la philosophie ; pour répondre à sa question, Socrate lui raconte ce que se lit par après. Troisième scénario : j'imagine qu'on se trouve après le procès de Socrate, et un des disciples du philosophe, mettons Platon, lui demande de parler de ces deux hommes dont les noms sont apparus lors du procès.

Je développe un peu ce dernier scénario. Il est à peu près certain que Platon en écrivant ce texte le voit comme une sorte d'apologie de Socrate : on y prouve que le philosophe n'a pas corrompu Critias, mais était son adversaire intellectuel et qu'il n'enseignait rien de bien scandaleux ; par ailleurs, on montre que Socrate n'essayait pas de s'attirer des disciples, mais que ceux-ci s'agglutinaient à lui.

Quoi qu'il en soit du bon scénario pour le dialogue entre Socrate et son interlocuteur silencieux, il me semble qu'on voit que divers scénarios amènent à noter

diverses choses dans le dialogue. À la limite, il faudrait lire et relire le texte en tenant compte de chacun d'eux.

2. La politique et la philosophie.

**Lire le passage 153cd.**

Socrate est abordé par ses concitoyens qui sont intéressés par les nouvelles, des nouvelles militaires. Rien de plus naturel : Athènes est en guerre et la bataille à laquelle Socrate a participé à jouer un grand rôle au début de la guerre de Péloponnèse. Mais il est clair que quand Socrate parle des choses de la cité, il est intéressé par tout à fait autre chose, soit par les jeunes et leur éducation et donc la philosophie.

On est habitué à penser que la politique et la philosophie sont deux activités différentes et même opposées : les philosophes sont toujours en train de se moquer des hommes politiques ou de les mépriser ; et on peut en dire autant des hommes politiques. Et cette opposition est naturelle, me semble-t-il, et même présente dans le présent texte de Platon.

Mais cette opposition est possible seulement parce qu'il y a un point commun, le souci de la *polis*, ou de la cité, ou de la communauté. Il y a moi, l'individu, mais je fais partie d'une communauté et cette communauté me tient à cœur. Mais quelle est la dimension essentielle de la communauté ? Il y a certes l'économie et la justice et la guerre. Mais il y a une communauté première qui fait

qu'on constitue une communauté: les idées ou les valeurs *communes* et donc la jeunesse à laquelle on transmet ces valeurs et qui, devenus vieux, les transmettent à leur tour.

Je suggère que cela est proposé dans le petit passage que je viens de lire. Je suggère même que cette question, celle de la communauté à laquelle les individus appartiennent et de ce qui la constitue d'abord, cette question est au cœur de tout le débat qui est présenté dans le *Kharmidès*.

3. La philosophie et la sexualité.

**Lire le passage 155c-e.**

Socrate voit le sexe de Charmide, et est troublé sexuellement, et même amoureuxment. C'est un des endroits, et pas le seul, où on parle de sexe, et de sexualité homosexuelle, dans le sens le plus physique du terme dans des dialogues de Platon, et de d'autres philosophes grecs. Certains peuvent être scandalisés par les dimensions sexuelles et surtout homosexuelles de la situation. Et je les comprends.

Mais il faut dépasser cette première réaction pour en tirer profit. Il faut d'abord expliquer que le lieu commun que les Grecs étaient plus portés sur l'homosexualité que les Occidentaux contemporains, que ce lieu commun est largement faux. Chez les Grecs en général, et les Athéniens en particulier,

l'homosexualité était comprise comme un comportement déviant et d'abord exceptionnel. Mais il y avait aussi une certaine tolérance pour des amours plus ou moins platoniques, noter le mot, entre des jeunes hommes et même entre des jeunes et des moins jeunes. En conséquence, ceux qui sont ainsi scandalisés doivent accepter la situation en ce sens que plusieurs dialogues de Platon signalent qu'il y avait une dimension sexuelle et même homosexuelle à l'enseignement de Socrate, dimension avec laquelle le philosophe jouait. Par ailleurs, tout indique (les diverses sources historiques que nous avons, que ce soit Platon, Xénophon ou d'autres, qu'il n'était pas homosexuel et qu'il n'utilisait pas son *enseignement* comme moyen de se gagner des partenaires.

Il n'en reste pas moins que Platon tient à signaler et même souligner cet aspect des choses. C'est comme si pour lui si on veut comprendre la philosophie, il faut accepter non seulement Socrate, mais aussi cette atmosphère sexuelle trouble. Je le dirais comme suit : la beauté de l'âme est comme la beauté du corps ; ces choses peuvent provoquer un sentiment d'amour et même une passion amoureuse. Pour le dire autrement, la fin du dialogue montre que le plus beau jeune homme d'Athènes court après le laidéron Socrate. Cela est inexplicable à moins de suggérer que l'âme, et la beauté de l'âme, peut être aussi puissant que la beauté du corps.

Encore une fois, cette remarque qui peut paraître secondaire dans le texte de Platon, et qui se trouve pour ainsi dire dans l'action du dialogue, conduit au cœur du sens du dialogue. Car il est question de *sôphrosunê*, de santé d'esprit, et de la santé d'esprit comme qualité humaine attirante.

4. Critias, tuteur de Charmide.

**Lire le passage 154a-b.**

L'introduction verbale de Charmide qui accompagne son introduction physique dans la palestres, cette introduction est faite par Critias. Or il devient clair qu'il y a un lien particulier entre les deux. Ils sont liés par le sang, mais Critias reconnaît qu'il est le tuteur, ou le responsable pédagogique, du jeune homme. Mais il y a plus : en un sens, l'excellence, la sagesse, l'efficacité de Critias est en jeu dans la personne de Charmide.

Cela est assez clair pour les trois interlocuteurs. Et c'est pourquoi la troisième définition que propose Charmide, et qui lui vient de Critias, est si importante ; d'ailleurs, Socrate devine tout de suite qu'elle vient du tuteur du jeune homme. Mais cette définition est importante pour une autre raison : il est clair par le texte que Critias a été disciple de Socrate. C'est ce que sait Charmide et qu'il indique tout de suite. Or il devient clair aussi dans le dialogue et en le comparant à d'autres textes socratiques, que les réponses de Critias étaient des réponses que Socrate soutenaient

dans ses discussions. Donc le dialogue présente une situation bien intéressante : un disciple présente un de ses disciples, et même son meilleur disciple ; il le présente à son ancien maître ; sans doute, le présente-t-il pour montrer à son ancien maître qu'il est devenu un maître à son tour, en utilisant le savoir qu'il a appris auprès de lui.

Mais, et c'est une des ironies magnifiques du dialogue, l'ancien maître jette par terre cette construction magnifique.

5. Le mensonge et la vérité.

**Lire le passage 155b.**

Le dialogue philosophique, qui en principe vise la vérité, est enrobé d'une fiction, c'est-à-dire d'un mensonge. Au tout début donc, Critias suggère à Socrate de prétendre qu'il est un médecin. Ce que Socrate fait avec brio. Il n'en reste pas moins qu'il ment, et qu'il ment très efficacement. Ceux qui trouvent cette juxtaposition, ou cet enrobage, intéressante ont raison. Mais si on perd de vue que le mensonge et la recherche de la vérité sont liés par Platon, on perd de vue quelque chose d'essentiel.

Il y aurait mille et une choses à dire à ce sujet. Je m'en tiens à une seule. Un des dix commandements de Dieu, et donc à peu près l'équivalent de « tu ne tueras pas », « tu ne voleras pas » et « tu ne forniqueras pas » est « tu ne mentiras pas ». Mais le mensonge est partout dans

la vie humaine. Je ne parle pas seulement du mensonge des hommes politiques et des médias. Il est impossible à qui que soit de passer une journée entière sans mentir dix fois. La politesse quand on y pense est un mensonge constant. Mais en plus l'art est au fond un mensonge, une déformation du réel, voulu, reconnu, mais d'autant plus plaisant qu'il est bien fait. Le mensonge donc fait partie de la vie humaine.

Mais en même temps, comme l'indique la quête philosophique et scientifique et historique, comme l'indique le commandement de Dieu, la vérité est essentielle aussi à l'être humain. Comprendre l'homme exige qu'on examine avec attention la relation complexe qui existe chez les humains, dans leurs vies et leurs cœurs et dans leurs intelligences, un lien et une tension et une complémentarité entre le mensonge et la vérité. Pour le dire autrement, il ne faut pas se mentir au sujet de la vérité et du mensonge. Or je le rappelle le dialogue porte sur la santé d'esprit, la *sôphrosunê*, et donc sur la vérité et sur le mensonge.

6. Les Barbares et les Grecs.

**Lire le passage 156d-e.**

Un des thèmes qui fascinaient les Grecs était la différence entre eux et les autres. Les autres pour les Grecs se sont les Barbares. Mais les sages parmi les Grecs, leurs historiens comme Hérodotos, leurs dramaturges comme Euripide et leurs philosophes

comme Platon, suggèrent à tout moment que les Grecs sont souvent moins grecs que les Barbares et que les Barbares sont souvent moins barbares que les Grecs.

Sur ce point précis, il est permis de signaler que selon l'invention, ou le mensonge, de Socrate, les Barbares ont compris que l'âme est plus importante que le corps et qu'au moins ceci est vrai, l'âme affecte le corps. Par ailleurs, il suggère que les Barbares croient en des incantations et qu'ils croient que des hommes peuvent être des dieux et que les hommes peuvent devenir immortels. L'important n'est pas de savoir si ce que Socrate raconte est vrai, je crois pour ma part que tout cela est une sorte d'invention comique, mais de noter qu'il est ouvert à l'idée qu'un Grec peut apprendre d'un Barbare.

Pour revenir au sujet du dialogue et de ces rencontres, on doit noter que la fiction de Socrate tourne vers la question de la *sôphrosunê*, ou de la santé d'esprit.

Il y aurait d'autres remarques que je pourrais faire. Par exemple sur l'origine des opinions de Charmide (158e-159a), ou sur la possibilité qu'un aristocrate comme Critias et un démocrate Chéréphon puisse se trouver sur le même banc en train de discuter de politique et de philosophie (153c-d). Mais, le temps presse et il faut au moins examiner la discussion entre Socrate et Charmide.



### **Les définitions du *Charmide***

Poussés par Socrate, Charmide et Critias essaient de définir la santé d'esprit. Charmide donne trois définitions ; Critias reprend la troisième définition de Charmide, qui vient de lui et au fond de Socrate, la réinterprète et en ajoute deux autres ; Socrate en propose une à la toute fin.

#### 1. Première définition de Charmide : la tranquillité.

On est sain d'esprit quand on est tranquille, calme, serein. Cette définition a bien du bon sens : quand on est sain d'esprit, on est bien dans sa peau, on est *cool*, *relax*, *zen* ; on ne se promène pas comme un chien fou, comme un poule pas de tête, comme un énervé ; on avance tranquille, avec décorum, en ajustant ses idées et sentiments stables à ses comportements.

La critique de Sokratès est double : il donne des exemples et il tire une conclusion, les uns et l'autre allant contre la définition que propose le jeune homme. Il faut bien voir que Socrate montre que la définition dit quelque chose de vrai, mais manque de justesse parce qu'elle ne tient pas compte de la réalité, ou de toute la réalité. Il multiplie les exemples, tirés de l'expérience directe de Charmide, et de toute personne, qu'il arrive souvent que la santé d'esprit soit compatible avec la rapidité et la promptitude, voire exige l'une et l'autre. À la fin d'une longue (et pénible) induction, Socrate amène Charmide à avouer que la promptitude, tout autant que la tranquillité, est signe ou caractéristique

de la santé d'esprit. Derrière cette argumentation, il y a l'idée que la santé d'esprit est une bonne chose.

Mais il faut voir aussi que Socrate suppose que les idées d'un homme doivent être conformes aux faits et à tous les faits. C'est la supposition de toute discussion, ou du moins de toute discussion avec Socrate : je vis dans le monde ; tu vis dans le même monde ; comme les tiennes, mes idées me viennent du monde et tentent de représenter le monde ; il faut donc que je puisse te parler du monde dans lequel nous vivons ensemble de façon à ce que nous nous comprenions sur fond d'expérience. On pourrait dire que la supposition fondamentale de Socrate illustrée ici par cette discussion sur la première définition de Charmide est que la communication humaine suppose l'existence d'un monde commun accessible aux deux personnes qui vivent ensemble dans le monde.

Pour illustrer ce que je veux dire, et qu'il me semble que Socrate veut signaler, c'est qu'un fou ou un idiot, c'est quelqu'un qui vit tout seul dans son monde à lui. Le mot grec *idiotês*, qui est la base étymologique de notre mot *idiot*, signifie particulier, propre, personnel, individuel ; donc pourrait-on dire le mot français *idiot* renvoie à l'idée de ne pas partager le monde avec un autre et donc de refuser d'utiliser, ou de ne pas pouvoir utiliser, les mots communs pour en parler avec un autre et donc communiquer. Certes, l'originalité et la particularité sont des données réelles et importantes de la vie humaine : mais pour Socrate, cette originalité n'a

de sens que sur fond de communauté et cette communauté est bien importante.

## 2. Deuxième définition de Charmide : le respect.

Être sain d'esprit, c'est savoir respecter ce qu'il faut respecter : les personnes respectables, les institutions respectables, les comportements respectables, les *valeurs*, comme on dit aujourd'hui doivent être reconnus et encore une fois, tout cela doit être reconnu ensemble. On voit tout de suite que l'idée de Charmide est sensée ou saine : un fou, un malade dans la tête, un excessif, un *punk*, un pété, c'est quelqu'un qui méprise les choses respectables. On voit tout de suite aussi que Socrate aurait pu montrer qu'être sain d'esprit, c'est aussi mépriser ce qui est méprisable. En somme, il aurait pu reprendre une longue série de remarques semblables à celles de tantôt. Mais il ne le fait pas.

La deuxième réfutation de Socrate va dans une autre direction, et il emploie un autre moyen. D'abord, il établit de nouveau que la santé d'esprit est une bonne chose. Puis, il indique que selon Homère, une des grandes autorités du monde grec, il n'est pas toujours bon de respecter les choses respectables. Ce que veut dire Homère, et Socrate, est assez simple à comprendre. Respecter une bibliothèque, une église et un hôpital implique qu'on ne hurle pas dans un de ces lieux. Mais s'il y a le feu, ou un tireur fou qui s'y promène, ou si on craint qu'il y ait une bombe dans le sous-sol, la meilleure manière de faire, et donc la santé

d'esprit, demande qu'on se promène en criant dans ses lieux respectables. En somme, les circonstances peuvent faire que le respect dans le sens ordinaire du terme n'est pas un signe de santé d'esprit.

Cette fois-ci Socrate ne fait pas une longue induction et ne multiplie pas les exemples ; il se satisfait de citer une autorité, Homère, une autorité qui dit quelque chose de sensé, quand même, et il conclut, avec l'approbation de Charmide, que la deuxième définition n'est pas bonne, qu'il lui manque quelque chose et que ce manque est signalé par ce que disent les autorités. En raison des questions de Socrate, une autorité respectable jette par terre l'opinion que le respect est bon, ou du moins qu'il est toujours bon.

Charmide aurait pu sauver sa définition en disant qu'elle était juste, mais que la santé d'esprit n'est pas toujours une bonne chose. Il ne le fait pas cependant. On peut deviner que s'il avait offert cette réponse, Socrate lui aurait demandé comment on peut savoir quand la santé d'esprit est une bonne chose et quand elle ne l'est pas. Ce qui aurait conduit à la longue à l'idée qu'il faut à l'homme un savoir qui porte sur ce qui est bon et mauvais, puisque même la santé d'esprit n'est pas toujours bonne. Cette idée est, je crois, celle de Socrate ; d'ailleurs, cette idée apparaît à la toute fin du dialogue.

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que la première réfutation de Socrate suppose que les humains

partagent un monde commun, alors que la seconde suppose que les membres d'une même civilisation (ici la civilisation grecque ancienne) partagent des idées et donc des valeurs qui sont exprimées par un certain nombre d'autorités. Cela est vrai de toutes les civilisations, celle d'aujourd'hui en Occident et au Québec aussi. Mais elle ouvre à un problème immense que Socrate n'aborde pas, mais que je voudrais soulever.

Le problème est le suivant : il est assez facile de voir, et presque inévitable de découvrir que différentes civilisations ont différentes valeurs. Par exemple, la civilisation islamique, par exemple, place la vérité dans une série d'affirmations dont la source est tôt ou tard le Qur'an ; par opposition, la québécoise, par exemple, qu'il faut neutraliser les différentes religions et ne leur laisser de place que dans la vie privée : la vérité fondamentale, publique et obligatoire, c'est que les individus sont le fondement de leurs choix les plus importants et surtout de leurs vérités religieuses. Il est évident que ces deux civilisations, ou les opinions qui les fondent, s'opposent. Quoi faire devant une opposition semblable ? Chacun peut faire ce que bon lui semble sans doute, du moins dans les démocraties libérales. Mais je tiens à ce qu'on comprenne que Socrate lui dirait ceci : la chose à faire est de vérifier du mieux qu'on le peut si les vérités de sa civilisation sont fondées dans la réalité.

3. Troisième définition que propose Charmide : faire ses choses à soi.

Il est clair que cette réponse ne vient pas du jeune homme, mais de son *éducateur* Critias. Encore une fois, on comprend vite en quoi elle a du bon sens. Être sain d'esprit, c'est savoir ce qu'on doit faire, de s'occuper de cela en priorité, et de ne pas s'impliquer de façon indue dans les affaires des autres. Être sain d'esprit, c'est être à son affaire, comme on dit. Inversement, quelqu'un qui ne sait pas prendre soin de ses affaires, de son corps, des siens, de son métier, n'est pas sain d'esprit : un être humain sain d'esprit, un citoyen solide, sait s'occuper de ce qui le concerne à tous les niveaux et comme il le sait, et quand il n'est pas paresseux ou corrompu ou pervers, il le fait. Enfin, quelqu'un qui s'immisce dans les affaires des autres est au moins irritant : un voisin curieux est un vieux fou et une commère qui se mêle de ce qui ne le concerne pas paraît toujours un peu malade dans la tête.

Pour montrer que cette définition ne va pas, Socrate montre qu'être à ses affaires implique qu'on sait ce qu'on fait, mais que quand on sait quelque chose pour soi, on le sait pour les autres aussi. Je le dirais comme suit : le savoir implique l'universalité ; car si je sais quelque chose, je sais quelque chose qui est vrai ; mais si c'est vrai pour moi, c'est vrai et applicable à un autre. C'est même cela qui est à la base de tout enseignement : un homme qui sait enseigne à un autre parce que ce qu'il sait faire pour lui peut servir à un

autre. De plus, second problème, être à ses affaires et seulement à ses affaires sans jamais se mêler des affaires des autres est impossible ou du moins impraticable. Les humains vivent en société, c'est-à-dire s'occupent toujours un peu au moins des affaires des autres. Bien mieux, la société efficace est une société où on divise les tâches pour que chacun prennent soin d'une tâche sans doute, mais qu'il partage avec les autres par ailleurs. C'est l'idée même du bien commun qui est en jeu, ou de l'échange ou la communication qui est au cœur de la vie en société.

Quoi qu'il en soit, aussitôt que Socrate a montré que la troisième définition est fautive, ou du moins incomplète, Charmide abandonne. On sent bien qu'il fait cela pour s'amuser, ou pour taquiner son tuteur. Il est possible aussi qu'il le fait pour que son tuteur, qui est aussi son protecteur en un sens, s'implique dans la lutte avec Socrate qu'il perd depuis le début. C'est d'ailleurs ce qui se passe immédiatement après.

### **La semaine prochaine.**

La semaine prochaine, j'examinerai les trois définitions de Critias. Je reconnais d'emblée que cette partie est plus difficile et même que la discussion est tordue. Mais il me semble qu'il y a plusieurs remarques à faire qui permettront d'aborder dans la seconde heure quelques conclusions tentatives.

### **Quatrième semaine : *Charmide* III**

#### **Sur la peinture de Raphaël.**

Je propose aujourd'hui la célèbre peinture *L'École d'Athènes*, qui présente une sorte de palmarès des philosophes grecs. Le titre, le mouvement, les livres, les courbes, l'équilibre, les ombres, Raphaël, Socrate.

#### **Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, la rencontre s'est faite en deux temps : j'ai proposé six remarques sur l'action du dialogue, ou sur des détails non philosophiques. J'en fais la liste : l'existence d'un auditeur premier à qui Socrate raconte le dialogue qu'il a eu avec Critias et Charmide, la politique et la philosophie qui s'occupent l'une et l'autre de la cité, la sexualité et la philosophie qui implique l'amour ou l'attirance pour un autre être humain, Critias en tant que tuteur de Charmide, la juxtaposition de l'invention d'un mensonge avec la recherche de la vérité, l'opposition et la proximité des Grecs et des Barbares. Puis, à la seconde heure, j'ai abordé les trois définitions que propose Charmide (je les rappelle : la lenteur, le respect, pratiquer ses choses à soi. Chaque fois, j'ai tenté de montrer pourquoi les définitions étaient sensées, comment Socrate réussissait à faire admettre qu'elles étaient pourtant inadéquates, et, surtout peut-être, ce que nous pouvions tirer de cette partie du dialogue.



Avant d'avancer, je voudrais répondre aux questions éventuelles, et réagir aux objections ou tenir compte des commentaires.

**Un mot encore.**

La rencontre d'aujourd'hui se passera en trois temps : je proposerai quelques remarques sur l'action du dialogue, pour ensuite examiner les trois définitions de Critias et enfin soumettre quelques remarques générales sur le dialogue et sa pertinence quant au sujet du cours, soit les disciplines psychologiques. Étant donné les contraintes de temps, ce que je prévois faire devra peut-être être écourté, par exemple en sautant une, voire deux des cinq remarques sur l'action de la seconde partie du dialogue, parce que je tiens tout à fait à proposer dans les dix dernières minutes des conclusions de la lecture du dialogue de Platon. Si je saute quelque point aujourd'hui, je le proposerai quand même dans la version écrite du cours.

**L'action de la seconde partie.**

1. La différence entre Critias et Charmide.

Il est évident que Critias est bien différent de Charmide. Et d'abord parce qu'il est plus habile que le jeune homme. Cela se voit à plusieurs détails, par exemple la longueur de ses réactions ou le fait qu'il résiste aux

suggestions de Socrate. Mais cela tient aussi au fait que ses réponses sont plus sophistiquées. Je rappelle quelles elles sont : il reprend sa définition que le jeune homme avait proposée, soit la santé d'esprit consiste à s'occuper des ses propres affaires ; il passe ensuite à la connaissance de soi-même ; il termine avec la connaissance de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore.

En revanche, il est important de voir, ce qui est plus difficile à saisir à moins d'avoir une bonne connaissance de l'œuvre de Platon, que les trois réponses que Critias propose sont associés à Socrate, au point où on peut dire que si Critias les propose, c'est presque certainement parce qu'il les a apprises auprès de Socrate. Ainsi la première se retrouve, entre autres, dans la *République*, où elle est la définition de la justice que suggère Socrate. Car il arrive que Socrate suggère des réponses. La deuxième, se connaître soi-même, est proposée par Socrate plusieurs fois, entre autres dans le quatrième livre des *Mémorables*, comme définition de la philosophie ; mais cette suggestion est faite à plusieurs reprises par le Socrate de Platon dans différents dialogues. La troisième, savoir ce qu'on sait et ce qu'on ignore, est pour ainsi dire la description de l'activité de Socrate ; il la revendique, entre autres, dans l'*Apologie de Socrate*. Ce qui conduit à la conclusion suivante : si Charmide reprend une définition qu'il a apprise auprès de Critias, comme il est suggéré dans le texte, ce dernier reprend trois idées qu'il a presque sûrement apprises auprès de Socrate.

## 2. La question de la réflexivité.

Les trois définitions sont liées d'une autre façon : en plus d'avoir été *appries* auprès de Socrate, elle suppose toutes une sorte de réflexivité, ou de retour sur soi. S'occuper de ses choses à soi, c'est s'occuper de quelque chose qui est hors de soi, et pourtant de quelque chose qu'on reconnaît comme sa propriété : on sort de soi, mais on revient vers soi en ce sens que cette chose qui est hors de soi est à soi. Cela est tout aussi vrai de se connaître soi-même : c'est une connaissance et donc c'est en principe tourné hors de soi ; pourtant, cette connaissance spéciale en ce qu'au lieu de sortir de soi on revient sur soi. Enfin, savoir ce qu'on sait et ce qu'on ignore, cela implique que l'objet de sa connaissance n'est pas tant les choses que soi-même en autant qu'on prétend connaître les choses. D'une façon ou d'une autre, les trois définitions porte sur ce que c'est que soi, et puisque ce sont des humains qui se posent cette question et donnent ses réponses, ce qu'est un humain, ce qui le définit, ce qui est humain, ce qu'il faut pour être humain, ce qui est accessoire et essentiel à l'être humain.

Cette référence triple au soi, cela est sans doute un détail, en un sens, mais c'est un détail qui me semble significatif au moins parce qu'il est constant d'abord. Et ce détail constant me semble lié à la question du dialogue : c'est comme si Platon, ou Socrate, ou Critias, signalait que la question de la santé d'esprit est d'une façon ou d'une autre un retour sur soi, une réflexion ;

c'est en même temps une suggestion que l'esprit, ou l'âme ou la raison est une partie essentielle de l'être humain, ou de l'activité humaine, ou de la vie humaine. Or quand on y pense, le mot qu'on utilise en français pour dire penser, ou raisonner, en tout cas, pour imaginer l'activité humaine typique, ce mot est *réflexion*. Et tout le monde sent bien que pour un être humain être vivant s'est non seulement avoir un corps qui place l'humain dans le monde, ni même avoir une âme qui connaît le monde dans lequel il vit, mais encore être conscient d'avoir un corps et d'avoir un savoir. Aussi, *conscience* est un autre mot intéressant pour parler de la vie humaine : la conscience, c'est le savoir (*scientia*) qui vient avec (*con*) le face à face entre l'être humain et le monde dans lequel il vit. Pour le dire autrement, qu'elle soit *réflexion* et *conscience*, la pensée humaine est présentée plus ou moins ouvertement par les trois définitions qui sont examinées par Socrate et Critias.

### 3. L'irritation de Critias.

Quand Critias entre dans la discussion, il est irrité. Il est irrité parce que son disciple, Charmide, ne lui semble pas fidèle à son enseignement. Cela est bien comique en soi et tout à fait compréhensible par tout professeur envers ses *étudiants*. Mais cette irritation envers le jeune homme qui est son disciple n'est pas reprise par Socrate envers lui : au fond, Critias lui aussi se montre un mauvais disciple de son maître parce qu'il répète les mots de Socrate, mais qu'il ne

peut pas les défendre ou les exposer. La différence entre Socrate et Critias est importante, me semble-t-il. Elle exige qu'on pose au moins une question : pourquoi Socrate ne se met-il pas en colère quand il voit qu'un de ses élèves n'est pas à la hauteur de l'enseignement qu'il a reçu ?

Cette *non-irritation* de Socrate envers Critias, sa sérénité, me semble intéressante pour une autre raison, soit parce qu'elle pointe vers la relation entre Platon et son maître. Il me semble que Platon sait que Socrate ne serait pas en colère contre lui non plus. Mais je devine que selon Platon, son maître ne serait pas en colère parce qu'il approuverait de son disciple, parce qu'elle trouverait qu'au contraire de Critias, Platon est un disciple fidèle. Je suggère que l'assurance de Platon, en supposant que j'ai raison de la deviner, serait fondée sur le fait qu'il sait qu'il n'enseigne pas à la manière de Critias, et qu'il n'enseigne pas comme Critias parce qu'il a mieux compris la pensée de Socrate que ne l'a comprise Critias. Pour le dire autrement, Platon sait qu'il ne se mettrait pas en colère contre ceux qui ne comprendraient pas son enseignement que ce soit dans ses cours ou dans ses dialogues ; je devine qu'il s'attend même à ne pas être compris.

#### 4. L'irritation calmée de Critias.

Critias ne se met pas seulement en colère contre Charmide ; il se met aussi en colère contre Socrate. Ou

plutôt, il accuse son ancien maître de jeter par terre ses définitions pour le plaisir. On comprend sa colère d'abord du fait que c'est ce que Socrate fait tout le temps, et pas seulement dans ce dialogue, et que quelque chose en chaque lecteur trouve cela irritant. Mais on comprend aussi sa colère du fait qu'il est pour ainsi dire bouleversé de voir son maître rejeter même les réponses qu'il l'a entendu défendre plusieurs fois.

Si on remarque bien, il se calme cependant. Il se calme quand Socrate lui dit qu'il admet lui aussi ne pas savoir ce qui en est de la santé d'esprit et qu'il ne réfute pas Critias seulement, mais qu'il se réfute lui-même en même temps. En somme, quand Socrate l'assure qu'il ne se prétend pas supérieur à lui, Critias se calme.

À cela, j'ajoute deux remarques. D'abord, cela implique que pour Critias la question du pouvoir, de son pouvoir, de sa position par rapport aux autres est bien importante, alors que Socrate est intéressé, semble-t-il, surtout par sa position par rapport à la vérité ou à la réalité qu'il essaie de comprendre. Ensuite, l'aveu de Socrate est sans aucun doute un concession : il me paraît clair, et il devait paraître clair à Socrate aussi, qu'il n'était pas ignorant de la même façon que Critias et que la différence entre leurs deux ignorances impliquait que Socrate était supérieur à Critias.

## 5. La surveillance.

Il y a un autre détail, linguistique, cette fois qui me semble important de noter, et qui continue et complète le portrait de Critias que brosent mes remarques précédentes. Il y a dans le texte du *Charmide* une abondance de termes qui commencent par la particule *épi*. Ainsi en grec, *épistémê* donne notre mot *science*. Il y a aussi *épiskopéin* (surveiller) et *épisképtéin* (considérer de près). – On reconnaît peut-être ainsi le mot *épiskopéin* dans *épiscopal*, qui réfère à un évêque ; un évêque est un surveillant, quelqu'un qui imite Dieu qui est omniscient et donc qui est le surveillant absolu. – La particule *épi* indique que quelqu'un est au-dessus de quelque chose et qu'il se penche pour la regarder. Ainsi notre mot *autorité* se dit *épistatéia* en grec, soit le fait de se tenir au-dessus ; avoir de l'autorité, c'est se tenir au-dessus, se pencher sur un autre. Aussi, en français, l'équivalent de la particule *épi* est la particule *sur* qu'on trouve dans des mots comme *surveillance*, *surintendance*, *surmoi*, *surmonter*, *survol*, *survêtement*.

Or il devient clair à la longue que le fantasme fondamental de Critias est que si la santé d'esprit est la connaissance de son savoir et de son ignorance, cela implique qu'elle est aussi la connaissance du savoir et de l'ignorance des autres, et surtout que celui qui aurait une santé d'esprit semblable aurait le droit de dominer tous ses concitoyens en leur disant à chacun quoi faire et quoi ne pas faire, quoi penser et quoi ne pas penser. Le savoir, la possession d'une santé

d'esprit, est non seulement une maîtrise portant sur les choses, mais encore, mais surtout une maîtrise qui donne le droit de corriger les autres ; un savoir semblable donnerait à Critias un pouvoir légitime sur tous, et donc justifierait la tyrannie, sa tyrannie. C'est ici qu'il faut lire un passage crucial dans la discussion entre Socrate et Critias.

### **Lire 171d.**

Si on m'a suivi jusqu'ici, on doit sentir à quel point pour Critias, cet aveu est terrible.

Mais il est temps d'examiner les définitions de Critias une à une, comme avec les définitions de Charmide.

### **Les définitions de Critias.**

1. Prendre soin de ses affaires à soi.

Quand Critias voit que sa définition, proposée par Charmide, est si réfutée en si peu de temps, il la reprend à son propre compte et entend Socrate reprendre la même objection. Pour la sauver, il est obligé de faire des distinctions assez farfelues et au moins compliquées, et dire en fin de compte que faire ses affaires à soi signifie bien faire ce qu'on a à faire, que ce soit les affaires des autres ou les siennes propres et que quand on fait bien les affaires, on fait ses affaires à soi.



Socrate signale alors qu'un médecin (et n'importe quelle autre personne qui a un savoir qui affecte les autres) ne peut pas garantir que son savoir lui fera un bien. Ainsi un médecin, ou un professeur de musique, ou un cordonnier, connaît quelque chose, son champ d'expertise, mais il ne sait pas du même coup si on le paiera comme il faut pour le bien qu'il fera. L'argument de Socrate est assez tordu, mais il vise la distinction tordue de Critias.

Voici en somme l'essentiel de la remarque de Socrate : si faire ses propres affaires, c'est bien faire ses affaires, c'est bien faire pour soi et, en même temps, pour les autres en maîtrisant quelque chose ; mais alors le savoir qu'on a, celui qui garantit qu'on maîtrise la chose (la santé, la musique, ou le cuir), ne garantit pas qu'on recevra son paiement : en prenant bien soin de son patient, un médecin ne prend pas soin de soi.

## 2. Se connaître soi-même.

À la longue, Critias abandonne sa définition, la troisième de Charmide, et en propose une autre. La santé d'esprit, c'est la connaissance de soi. Cette définition est rusée au moins en autant qu'elle reprend une idée que Socrate a souvent proposée, à savoir que la philosophie est la connaissance de soi ; Critias s'attend encore plus que pour la précédente, Socrate sera obligée de la recevoir.

Pour la proposer, il se réfère à une inscription qu'on trouve sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes. Mais avant que Socrate puisse lui poser des questions, tout de suite, il change cette deuxième définition pour une troisième : la santé d'esprit, c'est savoir ce qu'on sait. À cela, Socrate ajoute qu'il faut donc qu'on sache ce qu'on ignore. Il est remarqué que ce passage à une troisième définition fait disparaître un sens de l'inscription : se connaître soi-même, cela signifierait connaître sa nature, ses besoins, les moyens d'y arriver, la hiérarchie des besoins (et donc des biens) et la hiérarchie de l'efficacité des moyens. C'est le sens normal de l'inscription ; c'est le sens que Socrate donnait à cette phrase quand il l'identifiait à son activité et à la philosophie. Au fond, se connaître soi-même, c'est connaître le bien et le mal de l'être humain en général et de cet humain individuel que chacun est en particulier. En passant à la troisième définition, selon Critias, l'inscription signifie au fond, connais ce que tu connais.

Pour mettre au clair la définition de Critias, Socrate montre que tous les autres savoirs portent sur quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. Critias répond que les savoirs mathématiques ne produisent rien d'autre que du savoir. Socrate répond à son tour que les savoirs mathématiques sont quand même au sujet de quelque chose de distinct du savoir donné : par exemple, l'arithmétique est au sujet des nombres. Critias répond à son tour que la santé d'esprit est un savoir qui porte sur les savoirs et donc sur le fait de savoir : quand on

est sain d'esprit, on sait des choses sans doute, mais on sait surtout qu'on le sait.

Une fois que le sens de la définition de Critias est bien établi, Socrate montre que cette définition est pour le moins bizarre. D'abord parce que toutes les autres capacités humaines semblent être au sujet d'autre chose qu'elle-même (la vision, l'amour, l'opinion et ainsi de suite). La suite des exemples présentés par Socrate est très longue. De plus, il montre qu'il est impossible qu'un relatif soit relatif à lui-même : on ne peut pas être le double de soi-même ou plus vieux que soi-même ou le père de soi-même. Socrate affirme qu'il ne comprend pas la position de Critias. Ou plutôt, il affirme que si la définition de Critias est bonne, elle est mystérieuse et qu'il faudrait quelqu'un de bien sage pour expliquer comment un savoir peut être réflexif. Mais il ne réfute pas la définition.

### 3. Savoir ce qu'on ignore.

Comme Critias essaie de se défendre et de s'expliquer, mais que selon Socrate, il le fait bien mal, Socrate concède que la santé d'esprit est bien ce que Critias dit : un savoir du savoir impossible à concevoir cependant. Il ajoute que, même dans ce cas, il y a des problèmes, parce qu'on ne peut pas montrer à quoi servirait un savoir semblable. Le problème que Socrate expose de diverses façons est le suivant : selon Critias, la médecine connaît la santé, et par la santé d'esprit connaît que le médecin connaît ce qu'il connaît, mais

sans connaître la santé, puis l'art de construire connaît les maisons et par la santé d'esprit le constructeur connaît qu'il connaît, mais sans connaître la construction ; en revanche, si on ne connaît pas la santé et les maisons, on ne peut pas évaluer les savoirs des gens qui prétendent les connaître, et même on ne peut distinguer les savoirs les uns des autres parce que ceux-ci se distinguent les uns des autres par leurs objets. Donc la santé d'esprit, telle que comprise par Critias, ne peut pas distinguer entre un bon et un mauvais médecin ni même entre un médecin et un constructeur.

Socrate va plus loin. Il prétend que même si la santé d'esprit pouvait faire tout ce que Critias dit, cela ne prouverait pas qu'elle sert à quelque chose. Savoir si telle personne sait quelque chose ou non, si elle sait faire quelque chose ou non, ne règle pas le problème de fond : ce quelque chose que le médecin produit et que le constructeur produit et que le général produit, cela est-il un bien ? Au fond, il faudrait savoir ce qui est un bien et ce qui est un mal, et pour cela il faudrait connaître les vrais besoins des humains, et il faudrait savoir si telle chose satisfait ce vrai besoin. Il faudrait en somme avoir le savoir du bien et du mal et se connaître soi-même dans le sens qu'on a abandonné. C'est à ce moment que Critias affirme que la santé d'esprit est justement cela : le savoir du bien et du mal. Or au lieu de reprendre la discussion à partir de cette nouvelle définition, Socrate résume ce que les deux ont fait en disant qu'il est nul. Cette façon de faire est bien

bizarre : pourquoi arrêter la discussion à ce moment-ci ?

Mais il faut arrêter à notre tour et tenter de tirer de ce dialogue des conclusions qui nous ramèneraient à notre sujet : les racines des disciplines psychologiques contemporaines.

### **Conclusions.**

Il y a un mot qui apparaît dans le dialogue qui me semble être tout à fait significatif.

### **Lire 158c.**

*Homolégéin* peut se traduire comme je le fais, en collant à l'étymologie du mot grec, par l'expression « dire de même ». Il faut penser à des mots comme *homogénéiser*, *homosexualité* ou *homonyme*. Or on pourrait dire que le dialogue *Charmide* est un exercice de *homologies*. Mais il faut comprendre par cela trois choses, parce qu'est illustrée ici trois formes de *homologies*. (Le contraire de l'*homologie*, c'est la contradiction.) Quand on rencontre Socrate et qu'on parle avec lui, il faut tenter de dire la même chose d'une fois à l'autre (et ne pas se contredire) ; il faut tenter de dire la même chose que ce qui est (et ne pas contredire les faits) ; il faut tenter de dire la même chose que l'autre (et donc lui expliquer ce qu'on comprend de façon à ce qu'il puisse dire la même chose que soi et donc ne pas se contredire l'un l'autre). C'est ce que fait Socrate dans ce dialogue.

J'ajoute que c'est ce que fait Socrate dans tous les dialogues.

Pour Socrate, et pour Platon, l'âme, la *psukhê*, c'est d'abord et avant tout la pensée, ou le lieu de la pensée. La *psukhê* est importante parce que la pensée humaine est importante. Car quelqu'un agit toujours en conformité avec ses pensées, ses idées, ses opinions ; quand ses opinions sont saines ou vraies, il vit bien ; au contraire, quand elles sont malsaines ou fausses, il vit mal. Voilà la vérité de base, ou vitale pour Socrate ; on pourrait dire qu'il étend aux opinions les plus fondamentales de la vie, les critères de technique. Cette vérité conduit à une autre vérité : il faut prendre soin de sa pensée, et donc de ses opinions. Mais prendre soin ne signifie pas protéger ou défendre, ni rejeter ou extirper, mais examiner à la lumière des faits et de la logique. C'est ce que Socrate fait en posant des questions à ses concitoyens au sujet de leurs opinions.

Si on met ensemble, ces deux idées, on en arrive à une dernière. L'activité de Socrate, l'activité représentée dans les dialogues de Platon, comme le *Charmide*, et donc la philosophie, qui est le soin de la pensée, est une psychothérapie, une psychanalyse, une psychiatrie.

**Ce qui sera fait la semaine prochaine.**

La semaine prochaine je laisse Platon pour aborder saint Augustin, soit je quitte un Grec et surtout un

philosophe pour aborder un Romain et surtout un chrétien. Donc je quitte la philosophie pour aborder la théologie. Mais comme je tenterai de le montrer, cette théologie est une théologie chrétienne d'un type spécifique, soit une théologie qui s'inspire de la philosophie et qui prétend rejoindre la philosophie. Ce qui paraîtra à la longue aussi, enfin je l'espère, c'est que ce texte d'Augustin permet de mieux comprendre les disciplines psychologiques de notre époque.

### **Cinquième semaine : *Confessions X***

#### **Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, j'ai terminé les remarques sur le *Charmide* de Platon. J'ai proposé d'abord quelques informations sur l'action de la dernière partie du dialogue ; par exemple, j'ai signalé à quel point Critias est un homme fasciné par le pouvoir sur les autres, et surtout par le pouvoir politique sur les autres. Ensuite, j'ai examiné les définitions de la *sôphrosunê* que défend Critias et les discussions fascinantes, mais souvent compliquées, voire malhonnêtes qui les entourent ; par exemple, j'ai montré comment à quelques reprises Socrate fait des remarques qui serviraient à une définition de la *sôphrosunê*, mais qu'il les laisse tomber. À la toute fin, j'ai tenté de rattacher ce dialogue aux disciplines psychologiques contemporaines ; j'ai indiqué qu'à mon avis, la *psukhê* pour Socrate et Platon, et sans doute pour l'ensemble de la civilisation grecque ancienne, est d'abord et avant tout cette dimension de l'être humain qui porte les opinions fondamentales qui guident une vie et qu'il faut prendre soin de cette *psukhê* en examinant ces opinions.

Avant de continuer, en abordant un livre, un homme et, en fin de compte un monde, fort différents de ce qui a été examiné jusqu'à maintenant, je voudrais réagir



aux questions, commentaires et objections qu'on voudrait proposer, ne serait-ce que parce que je ne parlerai plus, ou presque plus de Platon, et qu'Augustin est en un sens un platonicien chrétien.

**La *psukhê* devient *anima*.**

Je commencerai avec une remarque linguistique. La langue latine, qui est celle d'Augustin, a une ressource, ou une complication, que n'a pas la langue grecque. Pour le dire bêtement, *psukhê* se traduit par deux mots différents, soit *animus* et *anima*. Ce détail apparaît aussitôt que les Latins, mettons Lucrece par exemple, s'efforcent rendre les idées des Grecs au moyen de mots latins.

Voici une sorte de correspondance grec/latin des mots les plus importants qui disent l'intériorité humaine : *psukhê/anima* (âme), *psukhê/animus* (esprit) ; *noos/mens* (intelligence), *noos/intellectus* (intellect) ; *logos/ratio* (raison) ; *kardia/cor* (cœur) ; *pnéuma/spiritus* (esprit). Dans ma traduction d'Augustin, j'ai traduit avec rigueur ces différents termes.

Jusqu'à un certain point les deux mots, *animus* et *anima*, sont des doublets l'un de l'autre, et on peut les employer l'un pour l'autre. Mais s'il y a deux mots, c'est parce que quelque chose se dit par un mot qui ne se dit pas, ou ne se dit pas aussi bien par l'autre. En autant que je peux le comprendre, le mot *anima* nomme la

base de la vie, ce qui rend possible la vie, alors qu'*animus* nomme une des parties de l'âme, cette partie qui concerne la conscience. Ainsi donc les plantes ont une *anima*, mais elles n'ont pas d'*animus*; de plus, l'*animus* des êtres humains est plus complexe que l'*animus* des animaux, à tel point qu'on pourrait dire que les bêtes n'ont pas vraiment d'*animus*.

Il faut ajouter que le mot *anima* a été privilégié par les chrétiens, sans doute parce que pour eux, et cela est vrai d'Augustin, malgré tout le respect qu'ils ont pour l'intelligence, l'essentiel de l'être humain se situe ailleurs qu'en la capacité de comprendre. Cet essentiel est exprimé dans une phrase de Pascal que tous connaissent et que tous comprennent mal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » Je tiens à dire que quand on emploie cette phrase aujourd'hui, on cite Pascal, mais on comprend quelque chose de très différent de ce qu'il voulait dire. Nous voulons dire : les émotions ont leur logique qui échappe à la raison qui n'est que logique, alors que Pascal voulait dire : la foi qui s'adresse au cœur de l'être humain n'est pas limitée par la raison, ni même par les émotions parce qu'il y a quelque chose d'autre, le cœur justement, auquel Dieu s'adresse par la grâce et dont traite la Bible ; le cœur est quelque chose qui se trouve ou qui soutient le plus intime de l'individu, sa personne ; par le cœur on répond de toute sa personne à ce qui arrive ; or il peut arriver qu'on soit appelé par Dieu.

**Le problème de la philosophie derrière la psychologie.**

En recommençant les rencontres à partir d'Augustin, je tiens à rappeler ce qui doit se faire ici. Ou plutôt de le redire, mais d'une autre façon. Il s'agit pour moi de montrer, et pour ceux qui écoutent et questionnent de découvrir, qu'il y a une philosophie au cœur (c'est sans doute le cas de le dire en abordant Augustin) ou en dessous des diverses disciplines qui portent sur l'intériorité humaine ou l'âme humaine, soit la psychologie, la psychiatrie, la psychanalyse, la psychothérapie. Cette philosophie, qui porte sur l'idée même d'intériorité ou d'âme, n'est presque jamais examinée par les disciplines de l'intériorité. Cela n'est pas particulier aux psychologues, psychiatres, psychothérapeutes et psychanalystes : ils font un peu comme des mathématiciens qui examinent et analysent et calculent les nombres et les figures sans jamais, ou presque, réfléchir sur la quantité en tant que telle ; les mathématiciens réfléchissent sur les triangles et les nombres irrationnels et les ensembles, et ils établissent beaucoup de vérités au sujet de ces diverses quantités, mais ne cherchent presque jamais à poser à la question « qu'est-ce que la quantité ? », et encore moins à y répondre. Et quand ils le font, ils se font accuser de jouer les philosophes. En revanche, la philosophie, par opposition aux diverses disciplines de l'âme et de l'intériorité, tente de répondre à la question « qu'est-ce que l'âme, ou l'intériorité, humaine ? ». Si je ne me trompe pas trop, les réponses de Rousseau et de Nietzsche sont à la base des disciplines qu'on pratique

au vingtième siècle; mais ses réponses ont été préparées par les prédécesseurs de Rousseau et de Nietzsche, soit Platon et Augustin. En tout cas, cette tentative de remonter derrière ou dessous ou au cœur des choses est irritante pour les praticiens d'une discipline. À vrai dire, cela est même à peu près impossible. Pourquoi? On a l'impression de perdre son temps, de chercher des réponses à des questions dont les réponses sont si évidentes qu'elles sont déjà possédées. « Qu'est-ce que la quantité? – Voyons, tout le monde sait cela. » « Qu'est-ce que l'intériorité ou l'âme? – Voyons, tout le monde sait cela: c'est pas-l'extériorité ou pas-le-corps. »

**Le problème de la philosophie, ou la pensée ancienne.**

De plus, et pour passer à une seconde remarque sur l'objectif de ces rencontres, il s'agit de montrer qu'il y a eu à la question « qu'est-ce que l'âme ou l'intériorité? » des réponses différentes de celles de Rousseau et de Nietzsche et donc différentes des réponses de cette époque-ci, des réponses qui commandaient à une autre psychologie, à une autre psychothérapie, à une autre psychiatrie, à une autre psychanalyse que celles qui règnent aujourd'hui. C'est ce que j'ai appelé l'histoire, ou la préhistoire, de la psychologie contemporaine. La position ancienne, celle de la civilisation gréco-romaine est celle que j'ai tenté de présenter pendant trois semaines. Pour ce faire, je me suis servi d'un texte de Platon, le *Charmide*, que j'ai exposé un peu.

Mais puisque aujourd'hui il n'y a que des hommes et des femmes du XXI<sup>e</sup> siècle, du troisième millénaire. Or sauf exception, ces hommes et femmes *savent* qu'ils sont les gens les plus intelligents de l'histoire de l'humanité, qu'ils sont la fine fleur du progrès humain, il est impossible pour eux, sauf exception, de prendre au sérieux des vieux textes, des vieilles philosophies et donc les anciennes façons de penser et de vivre la psychologie, la psychanalyse, la psychothérapie et la psychiatrie. Comment sait-on non seulement ce qui en est de l'âme, mais encore que ce savoir est le meilleur de tous les temps ? Si on le demande à n'importe qui, le célèbre monsieur Tout-le-monde, il dira : « Parce que tout le monde le sait. » De la même façon que les Américains sont sûrs d'être le plus grand peuple de l'histoire de l'humanité (et tous les Américains le savent parce que tous les Américains le disent), on sait qu'on n'a rien à apprendre de Platon et de Descartes pour ne nommer que deux philosophes qui ont traité de l'âme. Cela est normal en ce qui a trait à l'opinion des Américains sur eux-mêmes, mais cela est malheureux pour les Américains et pour toute personne qui cherche à *dénier* les Américains. De la même façon, cela est normal en ce qui a trait à la supériorité des hommes et femmes d'aujourd'hui, mais cela rend la situation difficile pour toute personne qui voudrait faire sortir d'une caverne historique, celle dans laquelle on vit aujourd'hui. Cela est normal, mais cela rend difficile, voir impossible d'*enseigner* une pensée comme celle d'Augustin ou plus tard, celle de Descartes.

**Le problème de la pensée chrétienne.**

Aujourd'hui donc, je vais tenter de répéter ce que j'ai fait avec la civilisation gréco-romain et Platon, mais en me penchant sur Augustin et le christianisme. Je dis Augustin, mais il s'agit plus exactement du dixième livre des *Confessions* d'Augustin, qui servira de base pour exposer la pensée chrétienne au sujet de l'intériorité humaine. Or du fait qu'Augustin est un chrétien, il s'ajoute une autre difficulté à ce que je tente de faire.

Les hommes et femmes modernes au Québec de l'après-Révolution-tranquille savent qu'ils n'ont rien à apprendre de la religion, que la religion est une fausseté aliénante, et d'ailleurs qu'une des fonctions importantes de la psychologie-psychothérapie-psychanalyse-psychiatrie est de guérir les hommes et les femmes de la maladie qui s'appelle la religion. Je ne peux rien faire, ou à peu près rien faire, contre cette idée fixée qui détermine à peu près tout ce que les Québécois pensent, disent et font. C'est comme si je parlais à des gens dont la fonction première est de détourner les humains du jeu, ou de la drogue, ou de la dépendance affective, en leur disant qu'ils auraient beaucoup à apprendre de quelqu'un qui pratique le jeu, qui prend de la drogue ou qui pratique la manipulation affective. Je prévois donc que ce que je tente de faire est voué à l'échec. Mais obstiné, et bien payé par l'université, je m'essaie quand même.

**Le statut de la pensée d'Augustin.**

Augustin n'est pas un philosophe. Il est un homme de foi. Plus exactement, il est un chrétien. On le voit à plusieurs aspects qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on veut comprendre au moins un peu la pensée d'Augustin, ou même quand on veut rien de plus que de rire de lui. D'abord, il cite la Bible à toute occasion. Cela n'est pas le résultat d'une coquetterie, ou d'un mécanisme inconscient, ou d'une limitation historique qu'il pratique pour ainsi dire sans trop s'en rendre compte. Augustin cite la Bible parce qu'il pense qu'elle est remplie de vérité.

Ensuite, dans son texte, il s'adresse à son lecteur, mais il parle d'abord avec Dieu. Cela n'est pas le résultat d'une hallucination, enfin pas dans le sens ordinaire du terme : il parle à Dieu, non pas comme Jeanne d'Arc qui, semble-t-il, entendait des voix ; il parle à Dieu parce qu'il croit que Dieu peut l'entendre et qu'Augustin lui-même entend la vérité à travers l'action de Dieu. Et surtout cela n'est pas à son avis une particularité qui appartient à Augustin d'Hippone : Augustin croit que son cas est typique de tout chrétien, et même de tout être humain ; donc un être humain qui n'est pas en conversation avec Dieu ne se connaît pas ; un être humain qui ne parle pas à Dieu est un autiste, c'est-à-dire un malade qui rate sa vie et est dangereux pour lui-même et nuisible pour les autres. Cette deuxième remarque révèle donc un aspect comique de

la situation présente: si on juge Augustin, il faut comprendre qu'il juge son lecteur tout autant.

Enfin, pour Augustin, il est impossible de comprendre Dieu sans découvrir qu'il est le Dieu des individus humains, et il est impossible de comprendre les individus humains sans découvrir qu'ils sont aimés par un Dieu personnel: chaque être humain ne vit pas dans un univers impersonnel qui est indifférent à sa naissance, à sa vie et à sa mort. Chacun vit dans une création, et le Créateur est une personne (il a un nom) et il connaît le nom de chacun et donc de Gérard qui parle ici. C'est du moins l'opinion, mettons la foi, d'Augustin. Mais c'est une foi vivante, vigoureuse, une foi qu'il veut faire partager.

Augustin exprime cette dernière idée d'un bout à l'autre de son livre par un jeu de mots qu'il affectionne. Il dit, un peu partout et une bonne cinquantaine de fois dans le seul livre X, « *Deus meus* ». Il y a là une assonance ou une rime, qui est reprise dans toutes les formes de l'expression: « *Dei mei* », « *Deo meo* » et « *Deum meum* ». Dieu n'est pas seulement Dieu, il est *mon* Dieu; je ne suis pas seulement un être quelconque, je suis un être qui a un Dieu qui s'occupe de lui.

### **Le problème du style d'Augustin.**

Par cette remarque, j'entre dans un élément essentiel à la compréhension d'Augustin. Avant d'être chrétien et de devenir prêtre, Augustin était un rhéteur et un



professeur de rhétorique, habile et populaire. Il gagnait sa vie en écrivant des discours, en en prononçant en public et en donnant des cours de rhétorique. Qu'est-ce qu'un rhéteur? Un orateur? Sans doute. Mais le meilleur équivalent contemporain du rhéteur d'autrefois serait publicitaire. Un rhéteur, c'est donc un expert de l'emploi des mots et des images pour passer un message, pour persuader quelqu'un que telle idée, que telle personne, que telle chose est bonne. En tant que rhéteur ou publicitaire, Augustin joue avec les mots et les images tout le temps. Cela peut irriter (lire un de ses textes, c'est un peu comme lire une pub), mais cela est un fait incontournable.

Or une des choses qu'Augustin sait en tant que publicitaire, c'est que l'expression de l'émotion et le témoignage direct sont deux moyens puissants pour persuader les gens ; selon les rhéteurs anciens, ce sont là les arguments les plus persuasifs. Voilà pourquoi les textes d'Augustin sont pleins d'exclamations et de révélations intimes (par exemple, dans le livre dixième, il avoue à son lecteur qu'il a des pollutions nocturnes). Il ne s'agit pas ici de suggérer qu'Augustin est malhonnête ou qu'il est un manipulateur : au contraire, je suis persuadé qu'il est tout à fait sincère dans tout ce qu'il raconte et que, s'il est manipulateur, toute personne qui essaie de persuader un autre est un manipulateur. En soulignant les instruments techniques du rhéteur Augustin, je veux faire comprendre qui est Augustin et quels sont ses moyens. Comprendre Platon exige qu'on comprenne qu'il ne

parle jamais en son propre nom et qu'il écrit des dialogues ; on peut trouver sa façon de faire irritante, mais c'est sa façon. De la même manière, comprendre Augustin exige qu'on comprenne qu'il parle toujours en son propre nom, qu'il met son cœur à nu et qu'il est fasciné par les jeux de mots et les jeux d'idées. Encore une fois, on peut trouver cela irritant, mais c'est sa façon.

Pour donner quelques exemples du talent d'Augustin, je signale quelques-uns de ses *slogans publicitaires*, des tournures qui sont devenus des phrases qu'on connaît souvent sans savoir d'où elles viennent. Dans les *Confessions*, il dit à plusieurs reprises pour expliquer la puissance de Dieu, qui est le législateur humain fondamental, et la puissance de la prière : « Donne-moi de faire ce que tu commandes, et commande ce que tu veux. » Dans la *Cité de Dieu*, il oppose la Rome païenne de César à la Rome chrétienne, ou encore à la Jérusalem de la foi, en disant : « Deux amours ont construit deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. » Dans ses traités moraux, Augustin résumé sa doctrine, et en même temps le message chrétien, en disant : « Aime, et fais ce que tu veux. » Augustin est reconnu comme un des plus penseurs chrétiens, entre autres, parce qu'il avait le sens de la formule.

**Le problème de la pensée chez un homme de foi.**

Si Augustin s'oppose à Platon, s'il n'est pas un philosophe, s'il est un homme de foi, cela n'enlève pas le fait qu'il est un homme de pensée. Car malgré le préjugé typique de cette époque-ci, un homme de foi peut être un homme qui pense. Et même il peut être, c'est le cas d'Augustin sans aucun doute, un homme qui pense plus que 99 pour cent des gens, lesquels pensent que « Tout le monde en parle » est le sommet de la vie intellectuelle. En somme, les *Confessions*, l'œuvre d'un chrétien et même d'un apologiste du christianisme, présente une pensée.

Une pensée, c'est un ensemble d'idées articulées, liées entre elles par la raison, fondées dans des expériences et donc susceptibles d'une certaine vérification, et exprimables par des mots, des formules et des arguments. C'est parce qu'Augustin est un penseur que je tenterai de présenter sa pensée. Je la présenterai et donc je la défendrai jusqu'à un certain point. « Jusqu'à un certain point » signifie que je ne suis pas ici pour faire de mes auditeurs des chrétiens, ni même des augustiniens, mais pour les aider à comprendre les idées d'Augustin le chrétien ; cela signifie aussi que le peu de temps que j'ai me permettra de ne faire que commencer le processus. Comme pour Platon, la seule façon de comprendre la pensée d'Augustin est d'avoir lu le texte, d'y avoir réfléchi et de le relire après avoir entendu ce que je raconte. Si on ne fait pas cela, mon travail sera inutile, et les efforts qu'on aura fait seront vains.

### **L'importance d'Augustin père de l'Église.**

Avant de commencer ce travail *inutile*, je voudrais signaler l'importance d'Augustin. Aurelius Augustinus Hipponensis, ou Augustin d'Hippone, est un père de l'église. Les pères de l'Église sont des auteurs et penseurs qui ont vécu au début du christianisme, presque tous avant le VIe siècle, soit avant 500 après Jésus-Christ. Les pères de l'Église sont des auteurs grecs et des auteurs latins, qui inspirent donc les chrétiens orthodoxes et romains, catholiques et protestants. Ainsi, en particulier, Augustin est respecté par toutes ces figures du christianisme : il est un maître universel, ce qu'on ne peut pas dire de tous les pères de l'Église. Il serait sans doute défendable de prétendre qu'Augustin est l'auteur chrétien le plus influent après les auteurs du Nouveau Testament. Si l'on voulait exagérer, on pourrait dire christianisme est la religion du Christ, de Paul et d'Augustin.

### **La vie d'Augustin.**

Il est un citoyen de l'empire romain, né en Afrique du Nord (Algérie) en 354 à Thagaste et mort en 430 à Hippone.

Son père était romain, sa mère était berbère ; son père était païen, sa mère chrétienne ; son père voulait qu'il devienne un personnage bien en vue (et donc par

exemple un rhéteur), sa mère voulait qu'il soit un bon chrétien.

Vers l'âge de vingt ans, après de bonnes études dans sa région, Augustin devint professeur à Carthage (la plus grande ville de l'Afrique du Nord à cette époque), puis partit pour Rome et enfin pour Milan : à trente ans, il était un intellectuel reconnu.

C'est alors qu'il subit une crise personnelle importante : de manichéen (une sorte de religion *New Age* de cette époque) et puis sceptique, il devint chrétien. Peu de temps après, sa mère mourut.

Il retourna en Afrique, il devint prêtre, puis évêque ; en plus de gérer un territoire important de la chrétienté qui se stabilisait, il écrivit une centaine de livres de toutes sortes.

Son livre le plus influent fut les *Confessions* ; son livre le plus important fut la *Cité de Dieu*. Dans ce dernier livre, il explique comment pour les chrétiens, les cités terrestres ne comptent pas vraiment, parce qu'ils sont déjà membres de la cité de Dieu : Rome, capitale de l'empire de l'Occident, qui vient d'être envahie par les barbares, est remplacée par Rome, capitale du christianisme.

**La structure fondamentale de l'œuvre.**

Les *Confessions* offrent la première autobiographie de l'histoire de l'Occident. Mais il ne faut pas croire que ce texte est une sorte d'amas de remarques biographiques sans ordre. Le livre d'Augustin est une œuvre, ce qui signifie qu'il est un tout bien organisé.

Dans les premiers neuf livres, il raconte sa vie jusqu'à la mort de Monique ; dans les quatre derniers, il présente ses idées sur Dieu et sur l'homme qui doit se tourner vers Dieu. Au fond, dans les *Confessions*, il y a deux sortes de confessions : les unes visent le passé et la vie de l'individu Augustin, les autres visant la description des idées actuelles d'Augustin ; il parle de sa vie, et il confesse ses péchés, et il le fait devant Dieu, puis il traite de sa pensée, et il confesse Dieu, et il le fait devant les hommes. Le livre dixième est donc le premier livre dans la seconde section de son livre.

**La structure du dixième livre.**

Pour comprendre ce dixième livre, il faut d'abord en saisir la structure ou l'ordre. Car son livre est un tout, et un tout n'est pas un tas : les parties sont ordonnées entre elles. Ceci est particulièrement vrai du livre X : chaque section a un rôle précis à jouer et chaque section est incompréhensible sans les autres.

Le texte d'Augustin est divisé selon deux numérotations traditionnelles qui se superposent. Je tiendrai compte de la numérotation en chiffres arabes.

Le sujet du livre est Dieu et l'homme, et la relation entre Dieu et les hommes.

- 1-6 Intention du livre
- 7-37 Recherche de Dieu à travers l'homme
  - 7-11 Monde physique et sens
  - 12-37 Monde psychique et mémoire
    - 12-15 Les sens et la mémoire
    - 15-20 Le savoir et la mémoire
    - 21-22 Le cœur et la mémoire
    - 23-28 Les paradoxes de la mémoire
    - 29-37 Dieu, le bonheur et la mémoire
- 38-66 Mauvaises relations entre l'homme et Dieu
  - 38-40 Tentations et péchés : se détourner de Dieu
    - 41-53 Concupiscence de la chair, ou les pièges des cinq sens
    - 54-58 Concupiscence des yeux, ou les pièges du savoir
    - 59-66 Ambition du siècle, ou les pièges du pouvoir
- 67-70 Bonne relation entre l'homme et Dieu.

### **Sixième semaine : *Confessions X***

#### **Une peinture qui parle.**

Cette semaine, j'aborde enfin abordons la deuxième partie de ces rencontres, soit le texte même d'Augustin. En un sens, le pire est fait, puisque j'en suis rendu à milieu des rencontres et qu'il en reste moins à faire que ce qui a été fait, et puisqu'en un sens les rencontres introductives sont terminées et la pratique de la lecture attentive est entamée : il s'agit de poursuivre et de finir.

Comme pour Platon, je voudrais prendre le temps de présenter une peinture de grande renommée qui a un rapport avec notre sujet. Cette fois, il sera question de la peinture *La Sainte Trinité* de Masaccio.

Santa Maria Novella en face de la gare Santa Maria Novella.

Une des premières œuvres qui utilisent la perspective.

Crucifixion : thème classique. Structure typique : crucifié ; personnages évangéliques ; patrons de l'œuvre ; crâne.

Mais deux personnages bibliques au lieu de trois ; deux gestes différents ; le Christ est accompagné du Père



dont il est une copie moins âgé ; le Saint-Esprit est caché.

Le crâne est devenu un squelette complet. Avec une inscription : *io fu gia quel che voi sete; e quel ch'io son anco voi sarete.*

Tout le christianisme est résumé dans une seule peinture.

**Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, j'ai commencé une nouvelle section, qui porte sur le livre X des *Confessions* d'Augustin. J'ai fait une série de remarques générales qui portaient sur ce que je faisais et ce que je ferais à partir d'Augustin et de son œuvre. Ainsi, j'ai parlé du mot latin *anima* comme traduction du mot grec *psukhê*; j'ai signalé ce que j'appelais des problèmes : soit la relation de la philosophie aux disciplines psychologiques, la relation de la pensée ancienne aux opinions modernes ou postmodernes, la relation de la pensée religieuse à la philosophie, ou celle de la foi à la raison. Puis, je me suis tourné vers Augustin lui-même pour parler de son statut, de son style, du fait qu'il est un père de l'Église. J'ai souligné ce qui me semble être les éléments essentiels de sa biographie. Enfin, j'ai parlé de la structure de base des *Confessions* et de l'ordre du livre X.

Il est possible qu'on veuille revenir sur un de ces points pour commenter, corriger ou demander des éclaircissements. Ce serait maintenant le meilleur des moments pour le faire. Suite à quoi, je proposerai une série de remarques sur le livre X des *Confessions*.

### **La structure fondamentale du dixième livre.**

Je me permets de reprendre mes remarques sur l'ordre du livre X, en liant les différentes parties entre elles. Augustin parle beaucoup de Dieu dans ce livre. Mais il faut comprendre que, surtout dans le livre dixième, les remarques sur Dieu partent de remarques faites sur l'homme et reviennent toujours à l'homme. Je tenterai de reprendre quelques-unes de ces idées en montrant leur pertinence pour ceux qui voudraient comprendre l'idée augustinienne de l'âme humaine et ainsi de son idée sur la psychologie, sur la psychiatrie, sur la psychanalyse et la psychothérapie. On pourrait dire ceci déjà : le dixième livre des *Confessions* est une sorte de traité de psychologie, qui analyse l'âme humaine pour indiquer quelles sont les grandes maladies de l'âme et quelles sont les meilleures thérapies de la médecine de l'âme.

### **Le lecteur idéal.**

Augustin commence en se demandant pourquoi il fait ce qu'il fait ; ce « pour quoi » implique un « pour qui » ; car il réfléchit au fond sur le public qui lit son texte. Quel est le lecteur idéal, celui qu'il voudrait avoir ? Il

veut un lecteur qui soit prêt à réfléchir avec lui et qui ne soit pas un curieux, qui ne soit pas un vaniteux qui veut savoir pour savoir. (Ceux qui en lisant ce début se souviennent de la fin du livre noteront qu'il y a là déjà une allusion au péché de la curiosité, ou de la concupiscence des yeux.) En tout cas, ce qu'Augustin veut faire, c'est de représenter un processus intellectuel, celui de sa recherche de Dieu, pour que son lecteur puisse le faire à son tour. Aussi, et pour appliquer sa remarque à ceux qui ici lisent son livre, je ne suis pas sûr qu'Augustin serait heureux de savoir qu'il est lu dans un cours universitaire où le lecteur typique pense d'abord à la psychologie plutôt qu'à Dieu et le plan de Dieu dans sa vie et dans l'histoire du monde.

### **L'intention d'Augustin.**

Il s'agit donc d'abord pour Augustin de trouver Dieu ; trouver Dieu implique deux choses : découvrir qui Il est et où Il se trouve. Au fond, les deux processus sont liés : si Dieu est un être physique, on Le trouvera dans le monde physique et par les sens ; mais s'Il n'est pas physique, on ne le trouvera pas là et par ce moyen. Inversement, si on ne peut trouver Dieu dans le monde physique et par les sens, c'est parce qu'Il n'est pas une chose physique. Plus fondamental encore, il faut croire que la recherche de Dieu est une sorte de paradoxe : pour un chrétien, comme Augustin, l'homme est une créature entourée de créatures ; en conséquence, Dieu n'est pas trouvable dans le monde ni même dans

l'homme. Il faut supposer qu'il y a une trace de Dieu dans le monde et dans l'homme, mais que Dieu n'y est pas présent tel qu'Il est. Au fond, Augustin est en train de développer une phrase du premier livre de la Bible : « Faisons l'homme à notre image. » La recherche de Dieu qu'entreprend Augustin est la recherche d'une image de Dieu, d'une présence dans le monde d'un Dieu hors du monde.

Première étape : le monde extérieur.

Or la première étape de la recherche d'Augustin consiste à chercher Dieu dans le monde physique et à recevoir du monde physique la réponse : « Dieu n'est pas ici » et « Dieu est la cause du monde physique ». Tout cela implique qu'il y a déjà dans l'esprit d'Augustin une idée de Dieu qui opère. Quelle est cette idée ? Dieu est quelque chose de solide, qui ne change pas et qui est la cause de ce qui change. Cette idée est déjà significative : dans l'homme, il y a une sorte d'expérience du non physique, du non changeant, de ce qui est derrière et non évident (la cause) de ce qui est en mouvement et évident (les effets) ; pour l'homme, que quelque chose de non physique puisse exister, cela est au moins une possibilité, pour ne pas dire un besoin. Bien plus, c'est une sorte de présupposition.

### **Lire 9.**

On peut même en tirer une sorte de définition de l'être humain : un être humain est un être qui cherche Dieu,

ou du moins qui cherche quelque chose de non physique derrière ce qui est physique.

Deuxième étape : le monde intérieur.

Une fois qu'il a cherché Dieu dans le monde physique et qu'il ne l'a pas trouvé, Augustin, pour ainsi dire, se tourne vers l'intérieur humain, vers son intérieur, vers le non physique qui reçoit le physique.

**Lire la suite de 9.**

Il y a donc chez Augustin, et selon lui chez tout être humain, une expérience du moi ou de l'intériorité : le moi, qui n'est pas le corps et les sens donne de l'unité à la diversité des sensations reçues et donc au corps : ma main gauche touche ma main droite, et je sens que je suis ni l'une ni l'autre, mais que je suis l'unité qui perçoit les deux sensations comme miennes. De plus, cette unité-moi peut recevoir le monde par les sens : elle est un intérieur par rapport au monde qui lui est extérieur, voire par rapport au corps qui lui permet de saisir ce qui lui est extérieur. Cette unité est le *lieu* qu'Augustin examinera par la suite. Ce lieu, c'est l'âme, celle qui donne de l'unité au corps qui vit, au corps qui sent le monde extérieur et finalement à l'humain qui pense ou perçoit ce monde extérieur à travers ce corps extérieur.

La différence entre l'homme et l'animal.

Mais l'animal, semble-t-il selon l'information reçue par le corps, l'animal qui est une partie du monde extérieur, l'animal donc semble avoir un intérieur comme l'homme : il se souvient, il imagine, il a des désirs. Il y a au moins une différence entre l'homme et l'animal, selon Augustin. Les animaux ont la sensibilité, mais ils n'ont pas ce qui accompagne la sensibilité chez l'homme, la capacité de percevoir l'ordre et de demander d'où vient ce monde et cette beauté.

### **Lire 10.**

Il faut voir qu'Augustin prétend que ceci est clair pour tout être humain, à moins qu'il ne se perde dans des considérations accidentelles ; il n'est pas besoin d'être chrétien pour faire ce qu'Augustin a fait jusqu'à maintenant. Pour Augustin, il y a une tendance naturelle à se tourner vers Dieu, que le christianisme ne fait que conforter et compléter. Pour Augustin, il y a une différence entre l'homme et l'animal qui est perceptible avant même tout enseignement religieux.

Troisième étape : la mémoire.

Or quand il fait des recherches sur cette intériorité, la première dimension qu'Augustin découvre n'est pas la raison, comme pour un Aristote, mais la mémoire. Être un moi, c'est avoir des sensations présentes, mais surtout les retenir ; être un humain, c'est avoir un

passé qui rend possible un véritable présent, un présent conscient, et même un avenir : c'est parce que je sais comment les choses se sont passées, c'est parce que j'ai retenu les sensations qui m'informent sur ce qui se passe que je peux deviner ce qui se passera.

**Lire 14.**

Sans mémoire, pas de moi, en tout cas pas de moi conscient, pas de moi qui unifie le passé, le présent et l'avenir. Il faut croire que sans trop le dire Augustin devine que cette façon d'avoir une mémoire n'est pas la façon des animaux.

La complexité de la mémoire.

Or la mémoire, du moins la mémoire humaine, est d'une complexité fascinante : on y trouve les diverses sortes de sensations (les yeux voient et les oreilles entendent, mais la mémoire retient et ce qui est vu et ce qui est entendu sans les mêler) ; de plus, la mémoire retient des idées qui ne sont pas dans le monde (les paires qu'on rencontre dans le monde et que les sens ont vues sont semblables à l'idée de la paire que la mémoire retient, mais elles ne sont pas identique à elle) ; et la mémoire retient non seulement le monde perçu par les sens et le monde connu par l'intelligence, mais encore le monde intérieur et tous ses événements, comme les émotions et tous les événements intellectuels (on se souvient qu'on a été triste et qu'on a appris quelque chose).

**Lire 21.**

La mémoire contient donc le monde physique, le monde émotif, le monde intellectuel. Il y a donc une mémoire humaine qui est plus *grande* que la mémoire animale.

La vérité comme découverte.

Il faut revenir un peu en arrière dans le texte pour saisir une idée qu'Augustin a repris aux Grecs. Au sujet des idées qui sont différentes des sensations, Augustin signale qu'il y a une expérience fondamentale qui accompagne toute découverte rationnelle, c'est-à-dire certaines des découvertes humaines.

**Lire 17.**

Cette expérience est le sentiment irrépressible et mystérieux que ce que quelqu'un découvre est justement une *découverte*, soit la disparition d'un voile et la révélation de la vérité, qui était déjà là, mais cachée, déjà connue, mais oubliée. D'ailleurs, le mot grec qui nous traduisons par vérité, le mot grec *aléthéia* signifie, selon son étymologie, non-oubli. Augustin est d'avis que cette expérience est cruciale pour comprendre ce qu'est l'être humain et en fin de compte la structure même de l'univers dans lequel vivent les humains, et donc les chrétiens.



Premier paradoxe de la mémoire.

La visite guidée de la mémoire que fait Augustin est ponctuée par des arrêts sur des aspects bizarres de ce pouvoir de l'âme. Ce qu'on pourrait appeler les paradoxes de la mémoire. J'en signale quelques-uns.

La mémoire ne fait pas que retenir les événements, les sensations, les connaissances : elle les classe, elle les organise. Pour parler le langage informatique, la mémoire est non seulement un disque dur qui conserve des informations, mais encore un logiciel de classement et donc de recherche. Quand je me souviens d'une couleur, je ne me souviens pas d'une autre couleur, et encore moins d'un son ; on ne mêle pas les émotions et les idées passées, mais on peut, facilement et parfois malgré soi, associer telle couleur avec tel son et telle idée et telle émotion.

Deuxième paradoxe de la mémoire.

De plus, la mémoire retient les choses, et on peut les identifier sans problème, mais les choses dont on se souvient ont perdu quelque chose d'essentiel : leur réalité. L'exemple le plus frappant, à mon sens, est le fait qu'on se souvient d'une émotion, mais sans la ressentir, ou sans la ressentir comme elle fut présente à l'origine. On se souvient d'une tristesse, par exemple, et on se souvient qu'elle détruisait le bonheur (les tristesses amoureuses sont le meilleur exemple de ce genre de fait), mais on ne sent plus cette tristesse : on peut même en rire. Le monde de la mémoire est un

monde où les émotions sont présentes, mais *désémotionnées*. Or ce qui est vrai pour les émotions est vrai pour tout ce que présente la mémoire ; à tel point qu'on pourrait dire que la mémoire est le lieu de la présence absente.

### **Septième semaine : *Confessions X***

#### **Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, j'ai continué l'analyse du texte d'Augustin, ce que je termine cette semaine.

J'ai commencé en exposant de manière synthétique la structure du livre dixième : il s'agit pour Augustin de découvrir Dieu en *visitant* le monde extérieur et surtout l'intériorité humaine ; ce faisant, il propose une sorte de *psychologie* et même de *psychothérapie*.

J'ai signalé ensuite qu'Augustin suppose un lecteur idéal, soit quelqu'un qui puisse suivre son processus intellectuel et découvrir Dieu, et même le Dieu du christianisme et accepter que ce dieu est *Deus meus*.

En revanche, j'ai indiqué que le processus intellectuel d'Augustin est paradoxal parce qu'il est à la recherche d'un être qui ne peut faire partie ni du monde physique, ni de l'intériorité humaine. Quoi qu'il en soit, selon Augustin, l'examen du monde physique révèle que tout ce qui existe est fragile et qu'il n'est pas sa propre cause : Dieu apparaît ainsi comme une cause stable du monde qui se situe hors du monde.

Suite à cela, Augustin rend manifeste l'existence d'un monde intérieur non physique, celui de l'être humain.

Or, toujours selon Augustin, il est évident que l'être humain a quelque chose de plus que l'ensemble des animaux qui ont eux aussi une intériorité: l'être humain a un *animus*, un esprit, ou une *anima*, qui questionne ce qu'il reçoit par ses sens.

En examinant l'intériorité humaine, Augustin souligne l'existence de la mémoire qui est la condition *sine qua non* de la conscience ou du moi. Or, ajoute Augustin, la mémoire est une dimension étonnante de la vie humaine, qui peut contenir tout le monde physique, toutes les lois scientifiques de ce monde et toute l'histoire émotive d'un individu. En montrant tout cela, Augustin reprend une idée cruciale de la civilisation grecque, soit que toute vérité est une découverte, que d'une façon ou d'une autre, il y a une correspondance préétablie entre l'intériorité humaine et le monde créé.

À la fin, j'ai détaillé deux de trois paradoxes de la mémoire, à savoir que la mémoire non seulement conserve les souvenirs, mais les organise de façon à pouvoir les retrouver et les rétablir, et ensuite que la mémoire retient les faits, mais les retient à sa façon, soit en les déréalisant.

Avant d'ajouter un troisième paradoxe de la mémoire et de continuer et terminer cette analyse du texte d'Augustin, je donne à chacun l'occasion de me proposer des questions, des objections et des commentaires sur ce qui fut fait la semaine dernière.

**Troisième paradoxe de la mémoire.**

Enfin, la mémoire est si étrange qu'elle peut même retenir son contraire, soit l'oubli. Ainsi, on peut oublier quelque chose et savoir par la mémoire qu'on l'a déjà su. D'ailleurs, l'expérience de l'oubli n'est possible que par la mémoire. Pour parler le langage d'aujourd'hui, un patient souffrant de la maladie d'Alzheimer terminal ne sent pas qu'il oublie. (Parler du magnifique film *Henry*.)

D'ailleurs, tous ont eu l'expérience bizarre de chercher quelque chose qu'ils savaient et pourtant qu'ils ne savaient pas. On cherche alors et, quand enfin on trouve la réponse qu'on cherchait, on sait que la réponse qu'on n'avait pas est bel et bien celle qu'on vient de retrouver.

**Lire 28.**

Cette expérience, qui illustre bien le troisième paradoxe de la mémoire, est cruciale : la mémoire peut retenir quelque chose qu'elle a oublié. Et quand ce quelque chose réapparaît, la mémoire confirme qu'elle l'avait déjà connu : il faut qu'elle ait conservé une trace assez juste pour non seulement déclarer qu'elle a su, mais encore qu'elle a bel et bien su ceci. Cette expérience est pour Augustin la clé de la compréhension non seulement de la *place* de Dieu dans le monde et dans l'âme humaine, mais encore de la psychologie humaine.

### **Dieu et la mémoire.**

Car ces paradoxes sont présentés parce qu'ils intriguent Augustin, mais surtout parce qu'ils conduisent à Dieu. Qu'est-ce que Dieu selon Augustin? Dieu est la cause d'une expérience inscrite en chacun, mais à demi oubliée. Comme dans le cas d'une chose qu'on oublie, mais dont on se souvient qu'on l'a vue, il faut noter que Dieu, ou la présence du Dieu créateur dans l'âme, n'est pas tout à fait oublié. On sait ce qu'on cherche, on sait que rien de ce qu'on rencontre pour *remplacer* la chose qu'on cherche n'est la chose qu'on cherche; on ignore donc, mais pas tout à fait; on en sait assez pour conclure chaque fois que « non, ce n'est pas ça ».

Que cherche-t-on au juste? On cherche Dieu sans doute. Mais en même temps, dit Augustin, on cherche le bonheur, qui est en un sens le lieu où Dieu se cache. Le bonheur, c'est la stabilité dans la vérité. Ce besoin est en chaque être humain, et chaque fois qu'il rencontre l'instabilité, chaque fois qu'il rencontre le faux ou l'effet sans sa cause, l'être humain sait que ce dont il a besoin, que ce dont il a une expérience conservée dans sa mémoire n'est pas dans l'inexpliqué et le faux et l'instable. Dieu a donné à chacun l'expérience de la stabilité et de la vérité, ce qu'il est, mais cette expérience est mal conservée par la mémoire, mais elle est conservée. Cette expérience d'avoir été auprès de Dieu, cette expérience du

bonheur, reste avec chaque humain, même quand il cherche ailleurs que *dans* Dieu, même quand il cherche le bonheur ailleurs qu'en Dieu.

**La vérité au sujet du péché.**

Cette découverte de Dieu faite par Augustin est la découverte psychologique fondamentale ; elle conduit à une conclusion qu'on peut appeler pratico-pratique : rien ne peut satisfaire l'être humain en cette vie ; la seule chose qui peut satisfaire l'être humain est Dieu, qui ne peut être *reçu* qu'une fois hors de la vie.

Pourquoi rien ne peut-il satisfaire l'être humain en cette vie ? L'éternel explicatif est ce qui est désiré, alors que le temporel inexplicé est ce qui est accessible. Il y a là une tension difficile à supporter, mais irréfragable. Les humains ont donc deux choix : se mentir en théorie et en pratique, ou se dire la vérité en théorie et en pratique. Quand on s'imagine qu'on peut se satisfaire son besoin du bonheur (stable, vrai et conscient) et donc de Dieu avec autre chose que Dieu, on se trompe ; quand on essaie de se satisfaire avec autre chose que Dieu, on pêche. Le péché, c'est le mensonge et toutes les maladies mentales qui viennent avec le mensonge. Pour le dire autrement soit avec des mots d'aujourd'hui, pour Augustin, le péché, c'est le complexe à l'état embryonnaire, le début de la folie et l'autisme qui guette tous les humains.

**La première classe de péchés.**

Mais Augustin ne s'arrête pas là: il examine les différentes façons que les humains ont trouvé pour se mentir, et donc pour pécher. Il y a trois figures du péché: la concupiscence des sens, la concupiscence des yeux, et la vanité du siècle. Ces expressions et ces idées viennent de la Bible; pour être plus précis, elles viennent du premier épître de saint Jean.

**Lire I Jean 2 15-16.**

Je vais reprendre chacune de ses figures en l'expliquant un peu, mais surtout en montrant comment elle peut encore parler à un être humain, même s'il n'est pas chrétien: en somme, si on enlève le terme honteux *péché* et qu'on le remplace par *névrose*, on retrouve avec une assez grande facilité autour de soi et en soi ce que décrit Augustin.

La première figure est donc la concupiscence des sens. Il faut d'abord comprendre qu'Augustin en bon chrétien qu'il est, en tout cas du fait qu'il n'est pas pascalien, est d'avis que la création est bonne, que tous les éléments de la création que les hommes connaissent, que ce soit le sexe, ou le vin ou la musique, que tous les éléments du monde humain, créés par Dieu sont bons. Le créateur, qui est le Bon Dieu, a créé un monde qui est bon, comme le montre le récit de la création qui répète sept fois que « Dieu vit que cela était bon ». Mais ce monde bon peut être mauvais parce que les êtres



humains en *prenent* trop ou parce que ils y cherchent ce que le monde ne peut pas leur donner.

Or chacun sait que cela est vrai. La fascination contemporaine pour les régimes qui permettront de manger sainement prouve que chacun sait que la nourriture, parce qu'elle est bonne, peut devenir mauvaise dans le quotidien. De même, les nombreux discours sur la surconsommation, surconsommation qui serait en train de créer des injustices sociales monstrueuses, voire en train de tuer la Nature ou la planète ou Gaïa, ces discours sont tout à fait semblables à ceux d'Augustin sur la concupiscence des sens. Le fait que de nombreux experts disent que les humains d'aujourd'hui vivent dans une société qui fait le promotion des addictions, que la façon contemporaine d'organiser la société et l'économie et l'éducation produit des humains voués à l'addiction à la drogue, aux médicaments, au sexe et à que sais-je encore, le fait que ces experts parlent ainsi et que chacun les écoute avec un minimum de sympathie, en ce disant qu'il y a quelque chose de vrai, ce fait prouve qu'Augustin avait raison, et qu'il a encore raison.

Mais pour comprendre Augustin jusqu'au bout, il faut comprendre que selon lui, il explique ce que les hommes d'aujourd'hui, leurs discours et ceux de leurs experts ne peuvent pas faire : il donne la cause de tout le phénomène. Parce que l'homme est fait pour être heureux et que le bonheur humain se trouve dans quelque chose d'éternel ou d'infini ou de tout à fait

solide, dans la cause qui rend compréhensible ce qui ne l'est pas tout à fait, parce que le bonheur en somme se trouve en Dieu, il est inévitable que tout être humain qui ne cherche pas l'éternel dans l'éternel, et l'infini dans l'infini et le solide dans le solide, le compréhensible dans sa cause, que cet être humain est un candidat idéal pour l'obésité, pour la surconsommation et l'addiction. Pour le dire autrement, tout psychologue qui ne comprend pas que l'homme cherche Dieu et qu'il le cherche souvent là où Dieu n'est pas, tout psychologue moderne en somme est voué à être inefficace. Enfin c'est ce que prétendrait Augustin.

**La deuxième classe de péchés.**

Quand Augustin explique ce qu'est la concupiscence des yeux et qu'il explique que les yeux sont pour ainsi dire le symbole de la connaissance, il fait une remarque brillante qui est valide dans toutes les langues.

**Lire 54.**

Mais il faut comprendre qu'elle est valide pour toutes les langues parce qu'elle est valide pour l'être humain. L'être humain est fasciné par la connaissance, il a besoin de connaître. Et ce besoin peut prendre des formes destructrices.

Encore une fois, les citoyens du XXI<sup>e</sup> siècle ont une expérience de ce qu'analyse Augustin. On pourrait

parler de la curiosité des commères de village sous sa forme contemporaine, soit les journaux à potins (*Lundi*) et les magazines télévisuels à succès (*Flash*) et les Facebook divers qui connaissent un succès planétaire. On pourrait parler du fait que les sociétés contemporaines, tout le monde le sait, tout le monde le dit, voire tout le monde en parle, sont des sociétés malades de l'image. Les habitants des démocraties libérales occidentales cherchons les hommes et femmes devenus des images plus que des hommes et des femmes réels. Il suffit de penser à un site Internet comme *Second Life*.

De plus, chacun se préoccupe beaucoup de son image, et souvent plus encore de l'image que de ce qu'on est en vérité. (Qui voudrait qu'on sache tout à fait, que tous sachent tout à fait ce qu'on fait et qu'on pense et qu'on désire ? Qui n'est pas satisfait de ce que son image est à peu près convenable ?)

Mais on pourrait parler aussi de la tentation humaine de devenir Dieu par le savoir technique et administratif : on se plaint du fait que la technique est en train de détruire la planète et que chacun est devenu un numéro, mais en même temps on exige que la technique scientifique sauve les humains, et donc soi, la maladie (A(H1N1)) et de la mort et que la technique administrative prennent soin de tous les besoins de chacun et donc de soi. Tout cela, c'est la concupiscence des yeux, tel qu'Augustin la comprend.

Mais encore une fois, Augustin prétendrait qu'il comprend mieux ces phénomènes que ne le font les humains d'aujourd'hui. Il prétendrait qu'il comprend le mécanisme psychologique alors que les hommes et les femmes d'aujourd'hui passent leur temps à blâmer les Américains ou les multinationales ou un complot mondial. La cause de tout cela est que l'être humain veut devenir Dieu, qu'il veut croire qu'il en sait ou peut en savoir autant que Dieu, alors que seul Dieu peut être Dieu et que les hommes ne peuvent être que des hommes et ne peuvent savoir que peu de choses en fin de compte. Les humains demandent à des triangles (les êtres humaines) d'être des cercles (des dieux), et ensuite quand ça ne marche pas, ils se mettent en colère sans comprendre pourquoi les choses vont mal. Augustin lui sait pourquoi, et il explique pourquoi les choses vont mal. Enfin, c'est ce qu'il prétend.

### **La troisième classe de péchés.**

Ce qu'Augustin appelle le péché de l'ambition du siècle s'explique d'emblée par le nom qu'il lui donne ou plutôt que la Bible lui donne. Le siècle, c'est le monde sans Dieu ; l'ambition, c'est le désir du pouvoir ou de la gloire, ou du moyen d'arriver à l'un ou à l'autre, soit l'argent.

### **Lire 59.**

Il ne faut pas s'imaginer qu'Augustin est une sorte d'anarchiste qui rêve d'une société sans pouvoir, sans

gloire et sans argent : il sait et il accepte que tout cela existe et même il croit que c'est naturel : le pouvoir, la gloire et l'argent sont nécessaires, comme l'air ou plutôt comme le gaz carbonique qu'on produit du fait qu'on respire. Mais il croit aussi que comme pour le sexe et le savoir, le désir du pouvoir peut devenir destructeur, et même qu'il devient destructeur parce que les hommes recherchent Dieu là où Il n'est pas.

Or chacun sait qu'il y a là un problème au moins et peut-être un mal incontournable et attristant. Chacun sait que les sociétés d'aujourd'hui, soit les humains et du moins l'ensemble des humains d'un groupe dont on fait partie et dont on tire profit, vénèrent certains humains comme des dieux et que cela est malsain, et pour les dieux humains et pour leurs fans. (Un fan, c'est un fanatique.) Les humains courent après les stars, et les champions sportifs et les vedettes politiques (il faut écouter un homme politique lors d'un soir d'élections).

Augustin voudrait que chacun comprenne deux choses : les humains sont prêts à tout faire pour eux ou presque : hurlements, sexe facile, soumission, les phénomènes ridicules et délétères et pourtant communs sont connus de tous. Mais ces stars ou chefs ou sages décevront toujours parce que ce que les humains cherchent auprès d'eux et ce qu'ils peuvent donner ne correspondent pas l'un à l'autre. Pour le dire à la façon d'Augustin, il n'y a qu'un seul Dieu, et aucun

humain n'est Dieu. Et c'est folie et péché que de croire et de faire comme si ce qui n'est pas Dieu est Dieu.

**La leçon psychothérapeutique d'Augustin le chrétien.**

Il est remarquable combien de fois les termes médicaux apparaissent dans le dixième livre des *Confessions*: pour Augustin, Dieu est un médecin, et Augustin, ou un chrétien, est un patient guéri; de plus, Dieu un médecin qui peut guérir les autres patients qui sont comme il a été, les autres humains qui ne sont pas, pas encore des chrétiens. (Pour un exemple des nombreuses allusions à la médecine, voir § 4.)

Pour Augustin, il y a une maladie commune à toutes les maladies psychologiques humaines. Les hommes cherchent Dieu, mais au lieu de chercher Dieu en cherchant Dieu (ce qui serait difficile), ils Le cherchent dans des dieux à rabais, ce qui est facile à court terme, mais frustrant et destructeur à long terme. Dieu est une absence qui est assez présente pour faire croire qu'il se trouve ici ou là, dans le sexe, dans la science, ou dans le pouvoir; mais Il est aussi une absence assez présente pour qu'on devine que rien ne peut le remplacer. Le travail sur soi fondamental, la thérapie la plus importante est de ne pas se mentir au sujet de ce que tous cherchent: il faut que Dieu reste Dieu et que chacun accepte que rien ne le satisfera en cette vie.

Dans ce travail psychothérapeutique, c'est le Christ tel qu'il est présenté dans les Évangiles qui est la référence essentielle.

**Quelques conclusions.**

Un des paradoxes du chapitre dixième est le fait qu'en cherchant Dieu, Augustin se trouve à décrire l'être humain selon plusieurs aspects : par exemple, qu'il a une intériorité, que celle-ci porte le nom *animus* ou *anima* peu importe, que cette intériorité est structurée en bonne partie par la mémoire qui se trouve ainsi à jouer un rôle énorme dans la vie humaine, et enfin que l'être humain est une sorte de machine de désir, un désir infini qui ne peut pas être satisfait par le monde ambiant, qu'il soit physique, intellectuel ou politique. Mais cette description est commandée par l'existence de Dieu.

On pourrait dire que les disciplines psychologiques contemporaines peuvent reconnaître beaucoup de vérité dans la description augustinienne, à la condition qu'on se défasse de Dieu. Pour les psychologues contemporains, on peut guérir sans se tourner vers Dieu, et même que le fait de se tourner vers Dieu est une porte de sortie non sérieuse, voire malade ou malade. Cela est toute le contraire de ce que pense Augustin.

Quiconque connaît les pensées de Pascal ne peut pas manquer de percevoir que ses pensées s'inspirent

beaucoup d'Augustin. Il serait facile de montrer que les considérations pascaliennes, sur la grandeur et la petitesse de l'homme, sur le divertissement et sur le bonheur humain qui ne se trouve qu'en Dieu, que ces considérations pascaliennes typiques trouvent leur source dans les réflexions qu'on trouve dans les œuvres d'Augustin. Cela est clair, et même cela est normal : Pascal est un janséniste ; les jansénistes étaient disciples d'un théologien hollandais, Cornelius Janssens ; or Jansenius était un disciple d'Augustin.

Par ailleurs, il est assez clair que dans le monde pascalien certaines des thèses augustiniennes sont transformées. Il me semble qu'on doit souligner que pour Augustin le monde est au fond bon plutôt que dangereux, que l'émotion humaine fondamentale est celle de la gratitude plutôt que de l'angoisse, et que la raison humaine est présentée comme quelque chose de solide et de valable plutôt que comme un instrument débile. Or les trois thèses opposées sont au cœur de la pensée de Pascal. Celui-ci est donc un augustinien sans doute, mais un augustinien mâtiné d'homme moderne : les trois thèses que j'ai soulignées appartiennent aux Modernes plutôt qu'aux Anciens.

En revanche, et pour me tourner vers un maître d'Augustin plutôt qu'un de ses disciples, Augustin et Platon sont d'accord sur bien des points, mais il y a une grande différence me semble-t-il. Si les deux laissent entendre que la vie de la raison est importante, qu'elle est une partie essentielle de la vie, que la vie



sans la vérité ou du moins la recherche de la vérité n'est pas une vie humaine, on dirait que pour Augustin cette vérité est une personne, ce qu'on ne trouve pas chez Platon. Chez Platon s'il y a une personne qui est importante, c'est Socrate, mais Socrate n'est pas la vérité, mais l'exemple de quelqu'un qui a consacré sa vie à la vérité. Cette différence qui est peu de chose est pourtant cruciale : cette différence fait que je dirais que Platon est un philosophe alors qu'Augustin est un homme religieux. Pour un philosophe, le maître ne peut être qu'un exemple, alors que la vérité est universelle ; pour un homme religieux, le maître peut dire, et même doit dire : « Je suis la vérité. »

**Pour la semaine prochaine.**

La semaine prochaine, j'aborde la pensée de René Descartes à travers son *Traité des passions*. De ce fait, j'entre dans un monde bien différent des deux déjà visités. Je commencerai en proposant quelques remarques générales sur Descartes et sur son œuvre. Le texte que à lire est assez long. Si on lit les quatre lettres qui forment la préface et les premières pages de la première section, on en aura lu assez pour suivre ce qui sera proposé. Mais le meilleur serait sans doute de lire tout le texte une première fois en vue d'une relecture.

### **Huitième semaine : *Traité des passions***

#### **Ce qui fut fait.**

Au lieu de revenir sur la dernière rencontre dans le détail, je voudrais revenir sur l'ensemble de ces rencontres ; je veux donc revenir sur ce qui fut fait pendant 7 semaines : j'entreprends la dernière partie, une lecture du *Traité des passions* et une réflexion sur la pensée de Descartes ; or si Platon et Augustin sont des penseurs qui sont assez près l'un de l'autre, si les deux sont des représentants de ce qu'on appelle la pensée ancienne, Descartes est un des pères de la modernité, laquelle s'oppose à la pensée ancienne ; en s'engageant dans cette nouvelle lecture réfléchie, il serait bon de revoir ce qui fut fait pour mieux aborder ce qui se fera.

Il s'agit de réfléchir sur les disciplines psychologiques contemporaines en prenant le chemin paradoxal de remonter dans le temps avant qu'il n'y ait ce que les hommes et les femmes d'aujourd'hui appellent la psychologie, la psychanalyse, les psychothérapies et la psychiatrie. L'espoir qui anime ce cheminement paradoxal est que ce retour en arrière éclairera le présent, et peut-être même l'avenir.

Or j'ai remonté jusqu'à Platon et son *Charmide*. Le *Charmide* montre que du temps des Grecs on pouvait parler de psychothérapie, sans employer le mot, mais que celle-ci était pensée comme une réflexion sur les opinions fondamentales des êtres humains, une réflexion critique qui cherchait à vérifier si ces opinions collaient aux faits et si elles étaient cohérentes. Le nom de cette psychothérapie était la philosophie, la dialectique ou, de façon plus prosaïque, une conversation avec Socrate. Du point de vue de cette figure de la psychothérapie, la maladie de l'âme humaine était, ou est, l'illusion ou l'opinion fautive ou inconsciente, et la médecine de l'âme était, ou est la réflexion.

Puis j'ai sauté sept siècles pour rejoindre Augustin et ses *Confessions*. Ainsi la lecture du dixième livre des *Confessions* a montré, à mon avis, que pour les chrétiens, l'être humain est bel et bien malade ; cette maladie s'appelait, voire s'appelle, le péché ou l'impiété. La médecine de l'âme consistait, voire consiste, à se tourner vers Dieu, à Le chercher et à réorganiser sa vie, extérieure et intérieure, pour Lui donner une place. En somme, pour un Augustin, c'est-à-dire pour un chrétien, la religion, et plutôt la religion chrétienne était, voire est, le médicament nécessaire aux êtres humains, qui sont en mal d'éternité, ou de bonheur, ou de Dieu (les trois termes sont à peu près équivalents) ; sans ce médicament, les êtres se rendaient, voire se rendent, malheureux et injustes en cette vie et allaient, voire vont, en enfer dans l'autre vie.

Avant d'aborder le premier des Modernes, soit René Descartes, et son *Traité des passions*, ce serait un bon moment pour revenir sur les sept premières rencontres, en posant des questions, en faisant des commentaires, ou en critiquant soit Platon, soit Augustin, soit moi-même qui ai tenté de les faire connaître. Ce dernier point, critiquer Platon et Augustin, la critique serait une bonne introduction à la modernité et à Descartes, parce que les deux proposent une critique radicale de la pensée ancienne: la modernité, je le rappelle, se présente comme une pensée qui doit remplacer la pensée ancienne, païenne et chrétienne, pour assurer le bonheur humain.

### **La modernité.**

Descartes est reconnu comme un des premiers philosophes modernes, voire le plus important d'entre eux. On peut offrir une sorte de preuve expérimentale du statut de Descartes en montrant que certaines de ses phrases de Descartes sont connues de tous, et surtout dans doute des Modernes qui parlent français. André Glucksman, un philosophe français contemporain, a écrit un livre qui porte le titre: *Descartes, c'est la France*. L'idée qu'il y propose est que tout Français, voire tout francophone, est un cartésien. Or, il me semble que, qu'on le sache ou non, tout homme moderne est un cartésien; et les hommes et les femmes d'aujourd'hui sont tous, d'une façon ou d'une autre, des hommes et des femmes modernes. (Pour être

postmodernes, comme on le dit des contemporains et de la toute dernière époque, il faut être un peu moderne.)

Je passe à quelques phrases cartésiennes connues de tous, et sans doute acceptées par tous.

«Le bon sens est... la chose du monde... la mieux partagée.» C'est la toute première phrase du *Discours de la méthode*. Je note en passant que cette idée a été volée à Montaigne (*Essais* II 17 «De la présomption»); mais alors que Montaigne se moque de cette idée, et qu'il propose au contraire que le bon sens est quelque chose de difficile à atteindre en vérité, Descartes semble la prendre au sérieux. Pour lui, il y a un sens selon lequel, tout être humain comprend l'essentiel.

«Je pense... donc... je suis.» C'est la première vérité de la métaphysique ou de la philosophie fondamentale de Descartes. Encore une fois, cette idée a été proposée bien avant Descartes, par quelques penseurs anciens. Mais chez Descartes, il semble que cette proposition perd servir à fonder une nouvelle philosophie, la sienne. Un des sens qu'on peut trouver à cette phrase, c'est que le moi, l'individu, est le fondement de toute réflexion.

«Nous rendre comme maîtres... et possesseurs... de la nature.» Ce bout de phrase vient avec un autre qui le complète: «procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes». Cette phrase annonce le

projet humain d'apprendre à connaître les choses du monde, la nature, de façon à en tirer un maximum d'avantage, soit ce qu'on appelle la techno-science. Or la montée de la techno-science est une des questions brûlantes de cette époque-ci et un des faits fondamentaux des deux derniers siècles de l'Occident.

Par ailleurs, pour comprendre l'importance de Descartes, il faut savoir qu'il y a pour ainsi dire deux volets à sa pensée et son influence : il est le père du rationalisme moderne en philosophie, et ses disciples s'appellent Leibniz et Spinoza et, pour une sorte de synthèse, Kant. Mais il y a un autre volet : Descartes est un des pères de la science expérimentale moderne. En tant que tel, ses confrères sont Bacon et Galilée, puis Pascal et Newton. C'est ce second Descartes que nous rencontrons dans le *Traité des passions*.

Pour revenir aux trois grandes phrases de Descartes, voici comment on pourrait les mettre ensemble en fonction de la promotion de la science expérimentale moderne. Pour assurer le bien général de tous les hommes, il faut que les êtres humains deviennent maîtres et possesseurs de la nature. (Cette idée trouve son expression politique dans le ministère des Ressources naturelles : la nature est vue comme une ressource qu'il faut exploiter pour rendre les citoyens heureux.)

Mais pour en arriver à cela, il faut redéfinir la pratique de la raison, celle que tout le monde sait employer

adéquatement: employer comme il faut la raison revient, selon Descartes, et selon les hommes modernes, à chercher des connaissances claires, sûres et utiles, soit pour employer le langage contemporain, des connaissances mathématiques, expérimentales et technico-scientifiques. (Cette idée trouve son expression politique dans le ministère de l'Éducation, ou de l'Enseignement supérieur ou de la Recherche et du Développement: l'éducation est vue comme un processus dont le développement du savoir technique et scientifique est le sommet.)

Enfin, afin d'employer ce savoir technoscientifique pour le bien de tous, il faut faire confiance aux individus: l'individu, celui qui pense et donc qui est, le je, est le fondement, c'est-à-dire la source et le but de cet effort. Or l'individu veut la santé, la santé physique et la santé mentale. (Cette idée trouve son expression politique dans le ministère de la Santé: le bien humain fondamental, le poste de budget le plus important, est celui de la Santé, et par une promesse de réorganiser ce poste budgétaire pour qu'il devienne efficace et que tous les humains puissent recevoir les traitements médicaux nécessaires, on peut devenir premier ministre ou président des États-Unis.)

Mais pour comprendre un peu mieux comment tout cela peut éclairer les disciplines psychologiques contemporaines, il faut lire le *Traité des passions*. Or pour s'y préparer, il est utile de parler de la vie de René Descartes.

### **La vie de Descartes.**

Comme pour tous les autres êtres humains, il faut d'abord connaître les deux dates importantes de la vie de l'auteur du *Traité des passions* : il est né en France en 1596 et est mort en Suède en 1650.

Jusqu'à l'âge de 20 ans, Descartes vit en France et reçoit une éducation typique de la bourgeoisie de cette époque : collège jésuite, enseignement scolastique.

De 20 ans à 40 ans, Descartes vit à l'extérieur de la France, en dépensant l'argent de sa famille ou de son héritage. Il révolutionne la mathématique, pratique les nouvelles sciences et entreprend d'écrire quelques traités sur la musique, sur la physique et sur la biologie.

En 1637, soit à 41 ans, il publie le *Discours de la méthode*, qui contient les phrases célèbres examinées et son projet d'une nouvelle philosophie et d'une nouvelle science. Cette « biographie programmatique » est accompagnée de trois traités scientifiques, qui montrent, à travers quelques exemples, comment Descartes comprend la géométrie, l'ensemble de la nature et le corps humain. Par exemple dans son traité de dioptrique, il explique comment fonctionne les yeux humains (et son explication est en gros encore tout à fait valide encore aujourd'hui) et comment on pourrait



créer des verres correctifs pour guérir l'ensemble des défauts de la vision.

De 40 ans à 54 ans, en vivant toujours hors de la France, soit en Hollande ou en Suède, sauf pendant de courts séjours ponctuels dans sa patrie, il continue de pratiquer la science et écrit une série de livres qui reprennent et complètent de diverses façons ce qui est annoncé dans le *Discours de la méthode*.

Pendant sa vie adulte, il a eu une conjointe, Hélène, et une enfant, Francine. Il vit dans une instabilité stable : il change assez souvent de lieu de séjour, mais il fait toujours la même chose.

### **Le *Traité des passions*.**

Dans la première lettre de ce qui constitue la préface du livre, Descartes livre à son correspondant un détail intéressant.

### **Lire les dernières lignes de la préface.**

Cela suggère ceci : il y a eu deux moments d'écriture du texte ; étant donné la structure même du livre, on en conclut qu'il avait d'abord écrit les parties première et seconde (lire les titres) et qu'il leur a ajouté la troisième partie (lire les titres). Ce qui est certain, la troisième partie s'adapte mal aux deux précédentes. Par ailleurs, la troisième partie analyse plusieurs passions spécifiques qui sont présentées dans les lettres qui

constituent la préface. Par exemple, dans le deuxième paragraphe de la première lettre on mentionne des passions, comme l'orgueil (voir le § 157), la honte (voir le § 205), la gloire (voir le § 204), l'humilité (voir le § 159) et la lâcheté (voir le § 175). De plus dans la première lettre de Descartes, il parle de l'indignation et du dégoût, dont il traite dans les § 195 et 208. Il semble donc y avoir un lien entre la préface et la troisième partie, la partie qui aurait été écrite après l'échange de correspondance.

**La préface : son statut.**

Le *Traité des passions* est le dernier livre de Descartes publié de son vivant. Il est bizarre au moins en ceci qu'il est publié par quelqu'un d'autre que Descartes – c'est la seule fois que cela arrive, alors que Descartes était très attentif à contrôler ce qu'il publiait –. Comme le montrent les deux lettres qu'il écrit pour les ajouter au texte de Descartes, le publicateur est un admirateur de Descartes : même s'il prétend qu'il est déçu par son héros, il est clair qu'il pense qu'il est un très grand homme, et même le plus grand penseur de tous les temps, et que s'il l'*attaque*, c'est seulement pour le forcer à publier son livre et aussi à faire tout ce qu'il peut pour mettre un terme à son projet scientifique.

**Lire la page 67.**

D'ailleurs, Descartes lui répond au début de sa lettre qu'on pourrait imaginer qu'ils sont de mèche et que

Descartes est bien trop heureux de se faire louer dans la lettre précédente.

**Lire la page 78.**

Il n'en reste pas moins que, pendant de longues années, on a tenté de déterminer qui était ce correspondant de Descartes et ce publicateur du *Traité des passions*. On a imaginé plusieurs personnes possibles. Mais il y a eu des raisons sérieuses de douter de tous les candidats. Dernièrement, on avoue que l'explication la plus simple serait que c'est Descartes lui-même qui écrit les quatre lettres et que c'est lui qui publie le *Traité*. Cela peut paraître un peu fou : pourquoi un auteur passera-t-il par une fiction aussi complexe pour publier un livre ?

Mais pour étoffer cette hypothèse, on peut se souvenir de trois faits : Descartes a publié son *Discours de la méthode* en cachant son nom ; il a quitté la France et a vécu en Hollande pour pouvoir éviter les problèmes qui lui viendraient des autorités françaises ; malgré toutes ses précautions, il a souvent été attaqué par des intellectuels, français ou autres, qui lui reprochaient de proposer des idées dangereuses (sur le plan religieux) ou hétérodoxes (sur le plan philosophique). En somme, Descartes aurait fort bien pu jouer un jeu semblable pour se protéger comme il croyait devoir le faire dès sa première publication.

Durant la présentation de la préface et de l'ensemble du traité, je vais toujours supposer, sinon que Descartes est l'auteur de la préface, du moins qu'il est tout à fait d'accord avec tout ce qui y est dit au sujet de son projet scientifique. Il serait possible de montrer que cette seconde supposition est fondée sur une lecture attentive des autres textes de Descartes.

**La préface : Ce qui est promis ou annoncé.**

Dans la préface, on parle de quelque chose de bien important. Et même de si important que le gouvernement français et même tous les gouvernements de la Terre devraient soutenir.

**Lire le paragraphe 9 de la première lettre.**

Or ce quelque chose bien important, on dit plusieurs fois que Descartes peut la fournir.

**Lire le paragraphe 1 de la première lettre.**

En somme, le bien important que Descartes peut fournir est de terminer son œuvre, un œuvre qu'il a décrit dans plusieurs de ses livres, par exemple le *Discours de la méthode* et les *Principes de la nature*.

Que trouverait-on dans l'œuvre terminée de Descartes ?

**Lire la fin du paragraphe 8 de la première lettre.**

Il faut bien voir ce que Descartes vise : il prétend expliquer tout ce qui se passe dans le monde physique extérieur à l'homme, et même tout ce qui se passe dans l'homme ; il prétend même qu'il est déjà capable de le faire et qu'il l'a déjà fait à demi et même publié.

Mais il faut voir aussi que ce savoir n'est pas un savoir pur ; il conduit à des choses bien pratiques, et même il est poursuivi parce qu'il produit des machines ou des aides.

**Lire tout le § 4.**

Ce paragraphe enseigne au moins trois choses : la connaissance de la nature rend possible des inventions (ce que nous appelons la technique) ; ces inventions améliorent la qualité de la vie (elle donne des « commodités de la vie », comme la boussole, l'art d'imprimer et les lunettes) ; la partie la plus importante de la technique est celle qui concerne la médecine.

En somme, et pour me répéter, le projet de Descartes, tel qu'il apparaît ici (et dans le *Discours*), c'est la première figure de ce qu'on appelle aujourd'hui la techno-science.

**La préface : Ce qui est demandé pour Descartes.**

Mais la préface n'est pas seulement une apologie du projet de Descartes. Elle est aussi, elle est d'abord et avant tout, une demande de subvention. Car le projet

de Descartes est présenté comme quelque chose qui n'est pas fini: pour que la techno-science commencée par Descartes puisse se compléter, il faut l'aider.

**Lire la fin du paragraphe 3 de la première lettre, soit la page 70.**

Cette aide consisterait à lui donner les moyens d'accumuler des observations, des expériences, des expérimentations qui permettraient de préciser certaines connaissances et ainsi rendre possible des machines, produits et remèdes techniques. On notera que Descartes ne veut pas des collaborateurs dans le sens ordinaire du terme: il veut des techniciens de laboratoire.

On présente souvent Descartes comme un intellectuel enfermé dans son étude; on l'oppose ainsi aux scientifiques qui font des expériences et qui arrivent à la vérité sur la nature grâce à des observations tirées du monde physique et même du monde physique qui est contrôlé, manipulé, voire torturé par des instruments d'observation. Pour le dire autrement, on dit que Bacon est un champion de la nouvelle science empiriste, alors que Descartes est un champion de la nouvelle science rationaliste. Or comme le montre cette préface, cette distinction est sans fondement.

**Lire le paragraphe 8 de la première lettre, vers la fin (page 77).**

Cette première lettre fait donc référence aux deux titres d'œuvres de Bacon sur la nouvelle science et prétend que Bacon et Descartes non seulement cherchent la même techno-science, mais conçoivent de la même façon la méthode pour y arriver. Or ce rapprochement est vérifiable dans le premier écrit de Descartes, le *Discours de la méthode*, qui finit avec la même demande de subvention.

Lire la fin du paragraphe 8 de la partie sixième du *Discours*.

**La préface : Les problèmes prévus.**

Mais la préface contient aussi des remarques sur la difficulté que rencontre Descartes en ce qui a trait à l'attribution de cette subvention et donc à l'accomplissement de son projet. L'auteur blâme Descartes qui ne rend pas son projet et ses conditions assez claires. Or les faits prouvent, soit les livres que Descartes a écrits, que cela n'est pas vrai : Descartes a tout de suite et souvent demandé cette subvention et fait l'apologie, soit la défense et la promotion, de son projet. En revanche, Descartes a aussi montré qu'il y a des gens qui lui en veulent, qui ne veulent pas qu'il écrive ni qu'il continue ses recherches : ce sont les professeurs et les intellectuels dont la réputation serait diminué par le succès de son projet. Ainsi, dans la préface actuelle, on les appelle les doctes de ce siècle et les pédants ; dans le *Discours de la méthode*, on les appelle les *sectateurs* d'Aristote.

**Lire le début du paragraphe 5 de la première lettre.**

Pour comprendre le problème dont on parle, il faut savoir que les maîtres à penser des écoles de l'époque de Descartes étaient le philosophe Aristote, son disciple le théologien Thomas d'Aquin et les disciples de ce dernier, qu'on appelle les scolastiques. Cette pensée était non seulement à la base de la philosophie telle qu'elle était alors enseignée, mais en plus la théologie était développée à partir du vocabulaire et des distinctions d'Aristote et enfin l'explication de la nature et en particulier de la médecine était développée à partir d'Aristote. Or la pensée de Descartes suppose que les principes d'Aristote sont faux. Donc pour que le projet de Descartes soit subventionné, il faut qu'on reconnaisse qu'Aristote (et donc tous ceux qui pensent et s'expriment à partir de sa pensée) est dans l'erreur.

En quoi Aristote et Descartes s'opposent-ils ? Il serait trop long à expliquer et surtout peu utile pour arriver au but de ses rencontres, mais on peut signaler que la méthode ou la logique de Descartes est opposée à celle d'Aristote, que sa façon de concevoir la mathématique est tout à fait différente et que sur la plan de la science naturelle ou, comme on disait alors, la physique, Aristote en arrive à affirmer que toutes les choses de la nature vise une fin naturelle (ce qu'on appelle le finalisme aristotélicien ou la téléologie aristotélicienne) alors que Descartes pense qu'on peut tout expliquer sans supposer cette finalité.



**Pour la prochaine rencontre.**

Il faudrait lire les deux premières parties. Mais comme la deuxième partie est assez longue, je demande de focaliser sur les paragraphes qui traitent de l'amour, de la honte et du rire. On pourrait même ne lire que les sections idoines.

**Neuvième semaine : *Traité des passions***

**Sur You Tube.**

Je vous propose de regarder une conférence du neurobiologiste français, Laurent Alexandre. On l trouve sur You tube sous le titre « Le recul de la mort » ; elle a été prononcée le 12 ou 13 octobre 2012. Le docteur Laurent Alexandre est pour ainsi dire le René Descartes au XXIe siècle.

Je ne peux pas évaluer ce que raconte ce chercheur et conférencier sur le strict plan scientifique. Mais il dit au moins un mensonge dans la conférence : il prétend que les scientifiques sont surpris par les découvertes qu'ils font et par les conséquences pratiques que cela entraîne. Cela est faux parce que Francis Bacon et René Descartes, entre autres, l'ont dit dès 1630, parce qu'Alduous Huxley, dont le frère était un biochimiste qui avait écrit un livre sur les progrès médicaux en 1930, a écrit en un roman *Brave New World* qui décrit les conséquences politico-sociales possibles de la technique humaine, parce que moi, qui ne suis pas un médecin et encore moins un chercheur, je savais dès 1970 ce qui s'en venait, puisque je l'ai enseigné dans mes salles de cours. (J'ai des témoins.)

De plus, le conférencier est presque silencieux au sujet des transformations médicales en matière de psychologie, alors que cela aussi est très significatif : il ne suffit pas de vivre plus longtemps, il faut vivre heureux ou du moins en paix sur le plan psychologique. Pourtant, il signale en passant que la technique médicale affectera toutes les maladies psychologiques. En tout cas, pour ce qui est de nous, il faut bien savoir que ce dont parle Laurent Alexandre porte sur la psychologie aussi.

**Rembrandt, *La Leçon d'anatomie du docteur Tulp*.**

Pour compléter les remarques faites jusqu'à maintenant sur la techno-science qui naît au XVII<sup>e</sup> siècle, je propose une peinture magnifique.

Peintre hollandais. Peinture de 1632 ; le *Discours de la méthode* paraît en 1637.

Noter les blancs et les noirs, et la source de lumière qui est au-dessus et à droite.

Noter le cercle de lumière et le noir qui entoure : on dirait un œil.

Noter le visage du mort.

Noter le geste du docteur Tulp et sa quadruple représentation dans la peinture.

Noter les trois observateurs.

Noter les quatre regards autres : le docteur Tulp, celui qui regarde avec inquiétude, celui qui nous regarde et celui qui regarde ailleurs.

Noter le livre à la limite de l'image, lequel semble être remplacé, ou marginalisé par le réel.

Noter la page du disciple, ce qui indique que de nouveaux livres paraîtront sous peu.

**Ce qui fut fait.**

J'ai parlé de Descartes en tant que père de la modernité, de modernité qui est encore l'époque présente (mais pour combien longtemps ?), en signalant que les hommes d'aujourd'hui ont tous, plus ou moins, dans la tête des phrases de Descartes, qui sont devenues des phrases classiques, voire des vérités reçues.

J'ai présenté la vie de Descartes, en soulignant le fait que malgré les nombreux détails de sa vie, par exemple ses divers voyages à travers l'Europe, il a toujours fait une seule chose, soit travailler à ce qu'on peut appeler son projet intellectuel.

J'ai présenté le *Traité des passions* quant à sa structure fondamentale, soit la préface et les trois parties. J'ai

parlé du statut de ce livre paradoxal, et surtout de sa préface bizarre.

J'ai signalé que la préface promet ou annonce quelque chose, soit la réalisation du projet de Descartes ; qu'elle demande quelque chose, soit de l'argent pour rendre possible les expérimentations nécessaires, qu'elle reconnaît à mots couverts qu'il y a de l'opposition au projet de Descartes, en raison des intellectuels en place qui veulent défendre la vérité ou leur position.

**Un texte crucial.**

Je me suis rendu compte après avoir terminé la rencontre de la semaine passé que je ne vous avais pas cité le passage crucial du *Discours de la méthode*, passage crucial quant au *Traité des passions*. De plus, je me suis rendu compte que je n'aurais pas dû citer le *Discours de la méthode*, mais le mettre entre les mains de chacun. C'est ce que je fais aujourd'hui. Et pour que tout soit clair, j'ai mis les passages cruciaux en gras. Et pour que les choses soient encore plus claires, je prends la peine de traduire certains passages des longues phrases compliquées et allusives de Descartes.

**La préface : La place du *Traité* dans l'œuvre.**

Le *Traité des passions* fait partie du projet scientifique et donc technoscientifique de Descartes.

Lire la fin de la dernière lettre de Descartes.

Il dit alors au moins quatre choses : son texte ne fait pas partie d'une réflexion morale ou logique, car Aristote, ainsi que d'autres, a traité des passions selon ses deux points de vue ; son texte fait partie de sa physique, c'est-à-dire de sa nouvelle science qui explique tout ce qui existe et donc les sentiments humains et en même temps rend possible une technique qui améliore la vie ; il s'attend à ce qu'on ne comprenne pas son nouveau livre et donc qu'on ne comprendra pas tout le bien qu'on peut faire, soit qu'on ne l'aidera pas plus à terminer son œuvre qu'on ne l'a fait après les autres demandes qu'il a faites. Ce dernier détail est comique en un sens parce que Catherine de Suède l'invitera sous peu à venir vivre en Suède, où elle promet de l'aider.

Comment un traité qui porte sur les passions pourrait-il aider la vie humaine ? Descartes ne le dit pas dans ce texte-ci, mais je cite un passage du *Discours de la méthode*.

**Lire le paragraphe 2 de la sixième partie.**

On voit bien par cette citation que parmi les biens qu'on peut faire à l'homme, la santé est le bien fondamental ; que la santé mentale ou spirituelle fait partie de la santé et donc partie des biens que Descartes promet ; qu'à la limite, la santé est non seulement quelque chose qu'on assure, mais quelque

chose qu'on améliore et surtout quelque chose qu'on allonge.

On doit lire le *Traité des passions* à la lumière de cette promesse : Descartes va expliquer ce que sont les passions de façon à permettre aux hommes de les contrôler et se donner la santé de l'esprit, et même une santé de l'esprit améliorée, et même une santé de l'esprit allongée. Pour le dire simplement, on expliquera ce que sont les passions, ou les sentiments, ou les pulsions émotives, en montrant comment elles fonctionnent sur le plan biologique. On devine, mais Descartes ne dit jamais en toutes lettres, qu'en connaissant comment elles fonctionnent, on pourra les contrôler.

Le seul endroit qui indique qu'on peut contrôler les passions par une sorte de technique se trouve à l'article 50.

**Le lire.**

On voit là que les passions où les émotions étant causées ou renforcées ou redirigées par des événements physiques, on pourrait les contrôler par des événements physiques qu'on contrôlerait. À la limite, Descartes présente la base d'un dressage comme celui qu'on prouve dans le film *Orange mécanique* et qu'on trouve dans les théories behavioristes.

Mais Descartes ne parle jamais d'un contrôle proprement chimique. En revanche, on sait par expérience qu'il y a un élément chimique dans les émotions humaines. Chacun sait que quand on boit de l'alcool certaines émotions naissent ou changent ; chacun sait qu'en raison du changement du corps qui naît, grandit et vieillit, certaines émotions apparaissent avec l'âge, par exemple à l'adolescence, ou s'amointrissent avec l'âge et le vieillissement du corps. Il est facile d'imaginer qu'à partir d'un savoir comme celui que prône Descartes, on pourrait développer des techniques et des médicaments qui affectent le corps de façon à affecter, voire contrôler, les émotions.

**Le corps selon Descartes : un système de systèmes.**

Une des idées cruciales de Descartes est qu'on ne peut rien comprendre à moins de prendre le tout à comprendre et de la diviser en parties, de prendre les parties et de les ramener au tout et de trouver une compréhension synthétique qui permette d'aller du tout aux parties et des parties au tout. Ce processus constitue même les trois premières règles de la méthode de Descartes, ou vice versa.

On pourrait montrer que c'est là la base de la mathématique cartésienne. Mais il est clair que c'est la base de la biologie cartésienne. Je le dis comme suit : le corps humain est un système de systèmes. Il y a le système sanguin/circulatoire, le système nerveux, les systèmes des différents sens (comme les yeux et les



oreilles), le système cérébrale, le système digestif, le système musculaire et ainsi de suite.

Mais alors comprendre le corps humain, c'est comprendre qu'il se divise en une multiplicité de systèmes et que chaque système se divise lui aussi en parties ou en systèmes. Il s'agit ensuite de voir comment les systèmes inférieurs s'emboîtent les uns dans les autres pour donner les systèmes supérieurs, et enfin comment les systèmes supérieurs interagissent. Quand on sait cela, on comprend le corps. Et même la biologie, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, n'est rien de plus que la compréhension du corps en tant que système de systèmes.

**La passion selon Descartes: un système des émotions ou des sentiments.**

Or parmi les systèmes dont se fait le corps humain, il y a le système émotif, ou le système qui rend possible les émotions. L'essentiel de ce système fonctionne ainsi: une chose extérieure agit sur le corps ou un sens spécifique, cela produit une sensation, la sensation produit une image cérébrale, cette image cérébrale produit des actions et des réactions dans l'ensemble du corps, par exemple le cœur et les poumons et le ventre. Cela se trouve dans les § 10 à 12. Mais à la limite dans chaque émotion, ce sont l'ensemble des systèmes qui entrent en jeu.

**Lire le § 96.**

L'ensemble est une émotion ou a comme effet ce qu'on appelle une émotion. Il y a autant d'émotions qu'il y a différents ensembles d'actions et de réactions.

Toute la question se ramène tôt ou tard à l'unité qui transcende la multiplicité des parties du corps. Il est à noter que pour Descartes, il y a une partie du corps, la glande pinéale, est le lieu physique de l'unité des parties du corps : là se rencontrent tous les nerfs qui viennent des sens et qui vont aux autres parties du corps ; là se rencontrent les deux moitiés du corps, la droite et la gauche. Voici où il en parle le plus clairement.

**Lire le § 32.**

On pourrait poser la question suivante : L'âme est-elle le fondement non physique de l'unité physique du corps ? ou bien le corps, ou une partie du corps, est-il lui-même le fondement physique de l'unité *non-physique* qu'est l'âme ? Dans le monde de Descartes, cela se dit à peu près comme ceci : l'âme est-elle rien de plus qu'une impression créée par l'existence de la glande pinéale ? ou la glande pinéale n'est-elle rien de plus que l'instrument physique de l'âme non-physique ? Je ne tenterai pas de le décider pour les autres.

Mais je crois que le texte de Descartes est assez vague pour rendre les deux réponses possibles. Cela implique

que Descartes ou bien ne sait pas quelle réponse est la bonne et donc ne donne pas une réponse plutôt que l'autre, ou bien qu'il a décidé qu'elle est la bonne et ne veut pas le dire en toutes lettres.

**L'âme et la passion, extensions du corps.**

Cette distinction fondamentale que le bon sens propose pour comprendre la vie humaine : la distinction âme et corps, doit aussi servir dans la compréhension des passions, ou émotions, sentiments. Or dès le début Descartes explique son mot *passion*.

**Lire le § 1.**

En somme, la même chose vue du côté de ce qui subit est une passion, alors qu'elle est une action du point de vue de ce qui agit. Cette distinction est valide sans doute, mais elle pourrait n'être que verbale ; alors, l'émotion ne serait rien de plus qu'une certaine interaction entre les parties du corps, qu'on appelle passion quand on pense au résultat, mais qu'on appelle action, et action corporelle, quand on regarde les causes. On pourrait le dire comme suit : l'émotion est l'action du corps sur l'âme qui reçoit cette action, et donc cette passion. Il est au moins possible que cette formulation implique que l'émotivité n'est rien de plus qu'une certaine interaction des parties du corps. Il est certain que Descartes ne le dit pas en toutes lettres ; il est même clair qu'il dit tout le contraire parce qu'il suggère qu'il y a une âme qui a des passions

indépendantes du corps et que cette âme agit sur le corps.

Mais tout de suite il faut comprendre que sur le plan quantitatif, dans le *Traité des passions*, Descartes parle surtout des passions comme produits du corps. De plus, il fait comprendre que pour que les passions de l'âme puissent agir sur le corps, il faut passer pour ainsi dire par la glande pinéale et donc transformer les *actions* de l'âme en actions du corps.

**Lire de nouveau le § 96.**

**La dimension non naturelle ou apprise expliquée naturellement.**

Pour comprendre la position complète de Descartes sur le corps et sur les sentiments, il faut comprendre qu'il y a une dimension apprise ou culturelle ou historique aux sentiments.

**Lire le § 44.**

Comme on peut apprendre à parler une langue et qu'alors on la parle sans plus y penser, les hommes acquièrent des automatismes émotifs à partir de leurs expériences.

**Les abstractions de Descartes.**

La semaine dernière j'avais annoncé que j'examinerais trois passions ou mouvements émotifs: l'amour, la honte et le rire. Je le fais pour illustrer ce que j'appellerai l'abstraction scientifique de Descartes.

Voici deux descriptions de l'amour faites par Descartes.

**Lire les § 79 et 102.**

À cela s'ajoute ce qu'il dit sur le rire.

**Puis le § 124.**

Ce qui est remarquable dans ces deux descriptions, c'est d'abord que Descartes s'en tient à des descriptions très générales de ces deux mouvements. Peu importe que la chose qu'on aime soit de la nourriture (une pizza), ou humaine (une amante ou un ami), voire au-delà de tout individu (la vérité), Descartes ne parle pas autrement; ensuite, il semble réduire l'amour ou du moins le rattacher d'abord et avant tout à des mouvements biomécaniques. De même, peu importe qu'on rit de sexe, ou d'un jeu de mots ou d'une inconséquence de la vie, le rire est le même pour Descartes. Ce qui est contraire à ce qu'on sait par expérience directe, si on se fie au bon sens.

Du point de vue du bon sens, voire de la philosophie des Anciens et de la théologie chrétienne, il y a là quelque chose qui cloche: les sortes d'amour, mettons

physique, personnel, intellectuel, ne sont pas distingués. Or cela va contre l'expérience humaine première. Et un Socrate aurait tout plein de questions à poser. Et Augustin tout autant. On pourrait en dire autant pour le rire. C'est ce qu'on pourrait appeler une première dimension de l'abstraction *scientifique* cartésienne.

Mais cette abstraction ne se fait pas seulement par rapport à la philosophie, la théologie ou à l'expérience humaine ordinaire. Elle se fait aussi par rapport à ce qu'on pourrait appeler les évidences morales. Chacun sait que la honte à beaucoup à faire avec la société et avec la morale. Pourtant, il n'y a pour ainsi dire pas un mot qui est dit par Descartes quand il parle d'elle.

**Lire le § 117.**

On a honte quand on croit faire quelque chose qui n'est pas bien, qui est immoral, quelle que soit la conception de la morale. Or Descartes, encore une fois, ne parle pas de ce qui est au cœur de la honte, du moins pour une personne morale. Il ne faut pas croire que Descartes n'est pas conscient de cette abstraction. Il en a parlé dans la dernière lettre de la préface. Il n'en reste pas moins que la présentation que Descartes fait de la honte est difficile à rattacher à la morale telle qu'elle est vécue par la plupart des hommes.

Pour continuer et compléter cette remarque sur les abstractions que comporte l'analyse scientifique que

fait Descartes, il y a le § 117, qui revient sur l'ensemble des remarques qu'a faites Descartes. On y remarque la disparition du mot *Providence*, l'apparition du mot *fortune*, et la focalisation sur ce que l'homme peut et veut et ce sans compter sur ce que Dieu veut. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le problème de la prière par laquelle on demande à Dieu d'agir et celui de l'adaptation de la volonté humaine aux commandements de Dieu, que ces problèmes, qui sont au cœur du christianisme, sont pour ainsi dire oubliés.

**Dixième semaine : *Traité des passions***

Ce qui fut fait.

Les passions de la troisième partie.

Un certain résumé.

Cette partie du cours a disparu : je ne l'ai pas retrouvée dans mes notes.