

Ville d'Avray, 14 décembre 2004

## LA PAROLE PACIFIANTE

### INTRODUCTION

La paix est conquise sur la violence : et d'abord la paix civile, entre les citoyens d'un même Etat. Pourquoi vivre en paix ne va-t-il pas de soi ? Parce que chacun peut se laisser emporter : celui-là même qu'on n'aurait jamais soupçonné de crime et de cruauté peut devenir le pire des hommes. L'expérience des choses humaines peut rendre misanthrope. Mais faut-il prétendre que la nature a mis en tout homme des « pulsions » effroyables, et s'en plaindre ? Faut-il soutenir que l'homme est méchant par nature ? Si c'était vrai, il n'y aurait de paix que par la répression. Napoléon<sup>1</sup> se moquait du philosophe qui prétendait trancher la question en disant que les hommes sont méchants ; la grande masse ne l'est pas, grâce à la civilisation, disait-il, car si elle l'était « qui est-ce qui aurait la force de l'arrêter ou de la contraindre ? ». Au lieu donc de supposer la question réglée en admettant que l'homme est méchant, que chacun cherche en lui-même quelle est la nature des désirs qui peuvent le rendre furieux ou capable du pire, et chacun verra par là comment il est possible ou non de les conjurer. L'idée même de la paix dépend de l'idée qu'on se fait de la nature de ces impulsions (sexualité, appât du gain, colère, jalousie, etc.) et de la manière dont elles peuvent ou non être sinon extirpées, du moins humanisées en nous.

Or il y a là un sorte cercle. Nous voyons bien en nous-mêmes que nos désirs ne sont pas en nous sans une certaine complaisance ou complicité de notre part : *ce qu'ils sont* n'est pas séparable de *ce que nous en faisons*. Mais dire que nous en faisons quelque chose, c'est admettre aussi qu'ils ne sont pas rien en eux-mêmes ; ils sont au moins une matière sur laquelle nous agissons. Ainsi nos désirs sont faits d'un mélange de ce qui vient de nous et de ce qui est en nous sans nous, de

telle sorte que nous ne pouvons pas distinguer ce qui est de nous ou non. D'où deux conséquences. *Premièrement*, si comme théoriciens nous nous trompons sur leur nature, comme hommes nous ne nous rapporterons pas à nos désirs comme il faudrait et ils risqueront alors de nous emporter : une faute de pensée peut entraîner un désastre moral et même politique. Soit un exemple destiné seulement à faire comprendre cette idée : un peuple à qui on a répété qu'il n'y a de mobiles qu'égoïstes, qu'il faut travailler à l'école pour devenir riche, un tel peuple finira par devenir égoïste même s'il ne l'était pas avant qu'on lui tienne ce discours. Ici, la pratique vérifie la théorie parce qu'elle est le produit de la théorie : l'égoïsme ainsi produit par un discours passera pour naturel. Auguste Comte considérait que l'égoïsme des capitalistes n'a pas pour origine le capital, qui, par nature, est social<sup>2</sup>, mais l'obsession protestante du salut personnel : l'égoïsme ici vient d'une doctrine et non d'un instinct naturel. *Premièrement* donc, nos désirs peuvent provenir du discours que nous tenons sur eux. *Deuxièmement*, emportés par nos désirs, nous pensons selon ce qu'ils nous font aimer ou détester, et notre doctrine psychologique ne fait alors que refléter notre manière de vivre. Ainsi nous vivons selon nos pensées et nous pensons selon notre façon de vivre. Que signifie ce cercle ? Qu'en matière de « pulsions » et de désirs, le discours que nous tenons a partie liée avec notre être le plus intime, et notre être le plus intime avec notre façon de parler : il est vrai de dire à la fois que nous parlons selon nos désirs (nos désirs font nos discours) et que nos désirs se modèlent sur nos discours et sur ceux qu'on nous tient (les discours font nos désirs). Ainsi la paix en chacun ou entre les hommes est une conquête de la parole, et toute faute de parole est source de violence. Voilà donc la thèse que je vais soutenir.

*Refus du naturalisme. Le désir est ce que la parole fait de lui et non la parole, parole du désir*

Certes, il y a des désirs que les anciens appelaient nécessaires : ils sont en nous ce qui est le plus proche de l'animalité, comme la faim.

Toutefois la plus grande faute en philosophie est de naturaliser les désirs. J'appelle « naturalisme du désir » le discours qui fait du désir une force ou une puissance déterminée existant comme toute réalité naturelle indépendamment de ce que nous en faisons et de ce que nous en disons. C'est une théorie fautive et surtout une étourderie catastrophique, par laquelle nous donnons effectivement aux désirs une réalité qu'ils n'auraient pas sans cela. Définir le désir, c'est le produire : car parler du désir n'est jamais seulement en parler, c'est le former, c'est adopter à son égard une attitude qui le transforme. La parole et le désir ne sont pas dans une relation d'extériorité, comme si le désir était ce dont on parle, au sens où l'on parle d'une table ou d'un triangle. Il n'y a donc pas de discours sur le désir qui ne soit en même temps travail du désir et sur le désir. Ainsi les mots divinisent les désirs et les poètes en nous les éveillent ou les apaisent à leur gré, et pour cette raison Platon nous conjure de surveiller en nous la poésie. On comprend aussi par là la force de l'aveu : il ne découvre pas en nous un désir tout fait mais en le formulant le fait être vraiment. Ainsi encore on a pu prétendre que le désir est le sujet de la parole, parlant lui-même à l'insu de l'homme qui parle et qui se croit le sujet de son discours. Mais si le désir parle en moi à mon insu, il est déjà trop tard : la parole au lieu de faire le désir est faite par lui et ne va pas tarder à se défaire. La plupart de nos discours sur les désirs ne sont plus alors qu'une manière de les exacerber et de les justifier. Je me propose aujourd'hui de suivre Aristote pour chercher à retrouver le sens antique d'une parole au contraire apaisante, pacifiante, fondé sur l'idée de l'homme comme union de l'intelligence et de l'affectivité.

## **ETHIQUE**

*Ethos, c'est mœurs : sommes-nous prisonniers d'un déterminisme « éthique » ?*

Aristote appelle *éthique* - on pourrait dire *vie éthique* - l'accord en nous de la part désirante et de la pensée. Que veut-il dire ? Par *éthique*, ou *ethos*, il ne faut pas entendre d'abord la moralité au sens strict

d'intériorité ou de conscience, mais tout ce qui de la naissance à la mort nous « fait » tels que nous sommes ou nous fait sentir comme nous sentons, aimer comme nous aimons, désirer ou abhorrer comme nous désirons ou abhorrons. Ainsi, selon le type de vie que nous menons, goûts et dégoûts, impressions, inclinations, intérêts, représentations, se constituent en nous sans que nous ayons à le vouloir expressément. Tout ce qui nous entoure et tout ce que nous pratiquons « façonne » en nous la part affective et ainsi oriente notre raison et nos jugements : notre façon de vivre fait s'interpénétrer désir et intelligence, quand même nous n'en aurions pas conscience ou ne le voudrions pas. Faut-il en conclure que nos pensées ne sont jamais que ce qu'en font nos désirs, eux-mêmes déterminés par notre mode de vie ? Vivre parmi les hommes humanise la part désirante de nous-mêmes : en concluons-nous que nous ne sommes que les produits de notre éducation et du monde où nous avons grandi ? Alors la vie éthique non seulement serait distincte de la moralité, mais elle exclurait l'idée même de liberté intérieure : il n'y a pas, dans cette hypothèse, de conscience véritable, puisque ce que nous prenons pour intérieur ou intime est l'œuvre en nous du monde humain qui nous abrite. La moralité ne serait donc rien de plus que les mœurs. Chacun a pu faire l'expérience de l'illusion par laquelle nous prenons pour venant du plus profond de nous-mêmes, ce qui procède de notre milieu et de notre mode de vie. On dira donc que des déterminismes sociaux nous imposent des « *habitus* », dispositions acquises par nous du seul fait de la vie en commun.

### *Education*

Toutefois nous sommes libres. Soit *premièrement* un homme qui s'impose à lui-même un entraînement : il se forge le caractère, et en cela il est et devient libre. Descartes jeune homme s'est engagé dans l'armée pour s'aguerrir comme le voulait la pédagogie de son temps. La manière dont un homme se fait ainsi lui-même montre clairement en quel sens nous devenons ce que nous faisons de nous-mêmes et ne sommes pas les

jouets des circonstances ; on voit aussi pourquoi, si nous nous y prenons mal, nous risquons de manquer notre propre être. Notre développement moral et intellectuel est comparable à la culture physique, qui permet le développement harmonieux du corps humain ou au contraire le déforme. Soit *en second lieu* un enfant qui n'est pas encore le maître de son « entraînement » : l'éducation qu'il reçoit le prépare à prendre en main son destin, et les conditions sociales de son existence y peuvent aussi contribuer, pourvu toutefois qu'il ne nous soit pas abandonné à lui-même dans une cité qui ne se préoccupe pas de l'éducation. Ainsi la manière dont le milieu humain nous fait vivre oriente notre développement, et cette condition de la réalisation de lui-même par chacun s'appelle *civilisation*. Il n'y a pas là détermination mécanique, déterminisme ou conditionnement, mais préparation à la liberté.

### *Ce n'est pas un dressage*

Pour s'assurer de cette évidence, il suffit de distinguer l'institution de l'homme en l'homme parmi les hommes et le dressage, quelque part de dressage que l'éducation comporte et doit comporter. Le principe du dressage est la ruse : le dresseur fait jouer un appétit naturel dans un sens voulu par lui et non par la bête (c'est-à-dire par la nature). Le chien de garde ne garde rien, et nul jamais ne l'a persuadé de veiller sur la maison : l'appât d'une nourriture ou la crainte des coups sont les seuls mobiles après comme avant le dressage. Il est vrai que nous pouvons faire jouer de tels ressorts dans l'éducation et même en faire usage chacun pour nous-mêmes. Mais le dressage n'humanise nullement le désir : il l'utilise tel qu'il est, sans le modifier. Si par là il peut nous libérer pour autre chose, il est en lui-même radicalement insuffisant pour nous transformer, c'est-à-dire pour changer notre manière de sentir et de désirer. Au contraire l'éducation et l'entraînement que nous nous imposons nous font acquérir ce qu'Aristote appelle une *hexis - habitus* en latin – c'est-à-dire une nouvelle disposition, « disposition acquise », qui est une nouvelle manière d'être et de désirer, humaine cette fois : nous

apprenons à désirer le meilleur ou à abhorrer le pire ; nous sommes transformés dans nos désirs mêmes, lesquels ne sont pas, comme ceux d'un chien simplement détournées de leur fin naturelle par le dresseur. Il n'y a rigoureusement rien d'*éthique* dans le dressage ; l'animal domestiqué n'est pas humanisé. En lui, aucune part raisonnable, pas même une part non raisonnable susceptible de se laisser persuader. Si les « passions » de l'animal ne peuvent être autrement disposées qu'elles le sont naturellement, la même crainte faisant attaquer le chien dressé qui le ferait fuir sans cela, l'enfant au contraire, en suivant une raison étrangère avant de devenir capable de se gouverner lui-même, change sa façon de désirer selon les discours qu'on lui tient et la vie qu'il mène.

#### *Désir « raisonnable ».*

Tout commence certes par une habitude qui semble comparable au dressage. Mais les appétits et les impulsions de l'enfant sont *dociles* : une raison étrangère les mesure, mais déjà, on le voit, il « comprend ». Non pas qu'il soit déjà capable de bien juger et de rendre raison de son obéissance, mais il a une sorte de *confiance naturelle* en ce qu'on lui dit qui signifie que la part désirante ou non raisonnable en lui déjà « *entend raison* » ; elle devient raisonnable, et cela avant même qu'il soit capable de faire un plein usage de sa raison : elle est par nature capable de s'humaniser. La mesure qui règle ses appétits les civilise avant même qu'il soit son propre maître. Les désirs des hommes sont par leur nature même « raisonnables » au sens où le suffixe - *able* dit la *puissance de...* Ainsi l'enfant commence à devenir homme dans ses désirs dès l'instant de sa naissance, au premier regard, au premier geste. Telle est l'éducation « éthique » proprement dite. Insistons ! L'*hexis* ou *Habitus*, disposition éthique acquise, n'est pas *habitude* au sens de *dressage*, mais de *transformation intime du désir*. Il n'y a pas seulement un détournement des désirs comme on détourne une rivière. Dompter n'est pas apaiser, tempérer ou modérer. Le dressage n'habitue pas plus les désirs que les tuyaux n'habituent l'eau à suivre un parcours donné ; et ainsi la pierre ne

peut prendre l'habitude de s'élever, selon un mot d'Aristote<sup>3</sup> qui dit tout. Au contraire l'enfant peut prendre l'habitude de rester calme à sa table. Il acquiert une disposition, qui est une *seconde nature*<sup>4</sup>, alors que l'eau reprend immédiatement son mouvement naturel si on cesse de la canaliser. Ainsi une raison extérieure - la loi ou le précepteur - peut tenir le rôle de la raison intérieure (c'est la minorité) et préparer l'homme en l'enfant parce que la part non raisonnable de l'âme en l'enfant est par nature capable d'entendre raison. Les désirs se laissent persuader ; ils se laissent pénétrer de raison. Par là l'homme prend peu à peu possession de son corps - comme le dit le terme d'habitude, qui désigne alors tout autre chose qu'un mécanisme ; l'homme devient homme dans son corps et dans toute son affectivité. Il convient donc de ne pas séparer culture physique et culture éthique, comme l'avait vu Platon dans sa *République*.

### *Culture*

*Culture* s'entend ici au sens latin (cultiver une plante, c'est lui permettre de se développer selon sa nature) et non au sens anglo-saxon et ethnologique qu'on donne aujourd'hui à ce terme pour désigner la diversité des mœurs et des coutumes. Se cultiver, c'est se développer jusqu'à réaliser sa fonction ou œuvre propre, c'est-à-dire son humanité, grâce à une véritable *paideia* (éducation) et grâce à la vie en commun sous de bonnes lois. La vie dans la cité concourt au développement des individus selon un processus dont le modèle est l'éducation et non ce que les modernes appellent un déterminisme. Education, éthique et politique sont inséparables : cette remarque permet de comprendre pourquoi l'importance accordée par Aristote aussi bien que par Platon à la politique n'a rien de « totalitaire ». Rousseau considérant que les maux dont souffrent les hommes et le mal même procèdent non pas de la nature humaine mais de ce que l'homme est mal gouverné est plus proche des anciens qu'on ne le croit généralement. Mais là encore il faut penser le rapport de l'homme à la cité sans se méprendre sur sa nature, qui n'est pas « sociologique » mais politique, c'est-à-dire libre : la philosophie

antique pense le lien humain sur le modèle de l'éducation et non du conditionnement socioculturel. Bref, revenons au vrai sens du mot *culture*.

*Freud et Nietzsche : la paix.*

Un tel processus de réalisation de l'homme (lorsqu'il est réussi : car ce qui permet de comprendre que nous nous fassions permet aussi de savoir que sous de mauvaises lois et de mauvais précepteurs, c'est l'échec<sup>5</sup>) n'est donc pas un bourrage de crâne ou une inculcation des valeurs. Et même si Nietzsche<sup>6</sup> et Freud ont médité ce phénomène, lorsqu'ils parlent d'*intériorisation* ou de *sublimation*, il ne s'agit pas chez eux d'un véritable apaisement des désirs : en l'homme tel qu'ils le comprennent règne toujours une sorte d'état de nature ou de guerre. La difficulté théorique est de comprendre que l'exercice (aux deux sens d'*entraînement* et d'*acte* par opposition à *puissance*) fasse que le désir aille de lui-même dans le sens de la raison, c'est-à-dire que l'exercice d'une faculté précède la formation de cette faculté<sup>7</sup>. Et c'est en cela qu'il ne s'agit ni de dressage, ni de refoulement, car ni l'un ni l'autre ne nous font acquérir une faculté ou une disposition. Freud l'a entrevu en un sens lorsqu'il parle de sublimation, mais si les pulsions sont selon lui capables de trouver satisfaction dans la contemplation des beaux arts, et lui-même était un esthète, il n'y voit pourtant qu'une satisfaction de substitution. Dès lors la civilisation n'existe que parce que les hommes doivent se contenter d'un *ersatz* de plaisir, qualifié explicitement d'illusion<sup>8</sup>. L'homme freudien est un fait de nature, au sens où la science moderne parle de nature ; c'est pourquoi chez Freud la métaphore de la poussée, du refoulement ou de la pression a un sens (on traduit donc *Triebe* par *pulsion* et non par *instinct* comme naguère). Les désirs sont des forces naturelles en nous et nous ne pouvons agir que sur leur sens, c'est-à-dire faire jouer les mêmes forces vers d'autres fins. L'homme aristotélicien au contraire n'est pas un fait de nature, pas même dans ses désirs : il est ce qu'il se fait. Aristote considère notre nature d'un point de vue éthique, Freud d'un point de vue psychologique. C'est pourquoi l'équilibre en



l'homme freudien, comme dans l'amour des beaux arts, est un compromis, et il est à jamais impossible que le conflit des pulsions débouche sur un accord réel qui mériterait le nom de paix. L'homme aristotélicien au contraire peut être l'ami de lui-même ; cette amitié est une véritable paix intérieure, harmonie en lui du raisonnable et du non raisonnable, et non compromis entre deux instances conflictuelles, ou domination despotique de l'une sur l'autre. La *mésotès* ou juste mesure aristotélicienne appartient à la fois au *logos* (raison ou discours ou même droite règle) et à la part désirante en nous : la mesure, par la pratique de la vie, devient immanente au désir et ne lui fait pas violence ; le désir se fait intelligence et l'intelligence désir<sup>9</sup>. Le tempérant aristotélicien ne se prive de rien ; il ne se trompe pas lui-même lorsqu'il a horreur de la débauche, comme s'il était parvenu à orienter ses pulsions naturelles vers d'autres fins que la satisfaction égoïste. Un tel égoïsme n'est pas lui-même plus naturel que la sagesse : il est comme elle le résultat d'une certaine façon de vivre et l'illusion freudienne est de prendre pour un fait de nature ce qui est en réalité un acquis. Ainsi l'aristotélicien vertueux est *mesuré dans ses désirs même. Il n'a pas à leur imposer de l'extérieur une règle. Il ne les réprime pas parce qu'ils vont d'eux-mêmes dans le sens de la raison : le sage antique n'est pas un refoulé. Peut-être la psychologie freudienne étant d'abord une psychopathologie devait-elle ignorer la sagesse. Ou peut-être exprime-t-elle le pessimisme radical d'une anthropologie moderne implicitement fondée sur la croyance au péché originel.*

### *Affections et discours*

Pour voir plus clairement la nature de l'éthique, qui est l'amitié du désir et de la raison, la paix intérieure, revenons toujours à ceci que nous sommes par nature susceptibles d'être persuadés, c'est-à-dire de transformer nos désirs non pas simplement par calcul (c'est encore la crainte et la convoitise qui seraient ici les mobiles ultimes), mais parce que nous comprenons que nous avons mieux à désirer que ce qui a

commencé à nous plaire : nous pouvons faire prévaloir - affectivement - le meilleur sur le pire. Vouloir, c'est préférer vraiment - et pas seulement en paroles - le meilleur au pire. *Pro-airésis. Pro-hérésie*. Ainsi *nos désirs ou nos affections dépendent des discours* que nous entendons tenir ou que nous tenons aux autres et à nous-mêmes, et de tous les signes ou de tous les symboles qui sont notre vrai milieu. L'homme est d'une telle nature que sa façon de sentir et de désirer dépend de ses représentations, elles-mêmes liées à l'univers de signes où il est né et où il vit. L'éthique signifie l'impossibilité de séparer désir et sens et tel est aussi bien le principe de toute éducation. Ce n'est pas l'imitation au mauvais sens ! Freud, en vrai praticien, a vu qu'on ne peut séparer en l'homme sens et désir, et donc que seule la parole peut l'aider à bien vivre.

### *Comprendre les signes*

Ainsi, l'*ethos* – avec un *êta*, qui donne *éthique*, est une affaire d'habitude, *ethos* avec *epsilon* qui veut dire *habitude* ; Aristote reprend ce jeu de mot à Platon. Et nous sommes maintenant en mesure de comprendre que les *habitus*, ensemble de dispositions acquises par la vie en commun, ne relèvent nullement de ce qu'on appelle parfois un déterminisme socioculturel : il n'y a là rien de comparable au déterminisme physique, ce qui signifie que nous ne sommes pas les effets de l'existence sociale au même titre que le mouvement de la lune est un effet de l'attraction terrestre. Une compréhension déterministe du lien social reviendrait à manquer non seulement l'éthique mais le sens de notre liaison aux autres hommes. Oui, notre manière de sentir et de désirer se constitue d'abord en nous sans nous dès que nous vivons parmi les hommes, mais le rapport de l'homme au milieu humain qui le nourrit, comme on disait au XVI<sup>e</sup> siècle, n'est pas un rapport de causalité ni même seulement de vivant à milieu. Le milieu humain « n'agit » sur nous que dans la mesure où nous sommes capables de « comprendre » les signes et les symboles. Cette compréhension, il est vrai, n'est pas d'abord intelligence explicite d'un sens, mais comme une sorte d'intelligence

affective du sens : nous vivons selon le sens avant d'être capables de l'explicitier ; le sens est réel avant d'être pensé, comme Hegel, aristotélicien, a su le développer. Depuis le début de ce propos j'appelle *humanisation* de nos affections et de nos appétits eux-mêmes cette vie éthique dont le principe n'est pas l'intellection proprement dite mais la persuasion. Ainsi jamais l'enfant n'est seulement un nourrisson ; sa relation à sa nourrice est affective et ne se réduit nullement au besoin. Et au lieu de se nourrir ou d'être nourri il apprend à manger - et même à déguster. Vient la table où le symbolique l'emporte sur l'animal. Dès le commencement de notre vie la nutrition est humaine et conviviale, si l'on veut utiliser ce terme à la mode, et non pas animale. Cette intelligence affective est comprise dans l'usage du mot *comprendre* en français, qui peut signifier *sympathiser*. Elle est aussi au cœur de la relation de l'homme à ses semblables. Il y aurait à chercher de ce côté le sens même de l'intersubjectivité.

*Le propre et le pur. Luxe et ascétisme. Mesure.*

Le symbolique, ici, c'est l'homme réellement homme ; c'est la maîtrise des désirs. On se méprendrait si l'on n'y voyait qu'une discipline imposée aux appétits et les limitant. La civilisation ne se réduit pas à une affaire de police. Ainsi la propreté elle-même est plus qu'un système de contrainte : nous sommes capables de la désirer et d'en faire un luxe, le luxe d'une salle de bains. Le désir ici va au-devant des vœux de la raison, et il peut même aller au-delà jusqu'à la perversion, ou jusqu'à la superstition du pur. Il y a donc une vérité dans le souci religieux de la pureté et dans les rites alimentaires : ils signifient que l'esprit est présent dès les actes les plus élémentaires de la vie (ce n'est jamais seulement une question médicale ou d'hygiène). Mais ce souci dégénère en tyrannie du corps et en idéal ascétique (inverse du luxe), de telle sorte que l'*ethos* au lieu d'être compris et vécu comme la réalisation positive de l'humanité en chacun n'est plus qu'une discipline négative, carcan, privation, qui alors détruit toute humanité et provoque un désir de liberté sans loi,

contresens sur la liberté, symétrique de l'ascétisme. On comprend qu'Aristote considère que la vertu, excellence éthique, soit une disposition intimement réglée selon la juste mesure, moyenne entre deux excès, sommet entre deux abîmes. Freud au contraire se représente la propreté comme une sorte de violence (violence qu'il approuve) faite aux instincts primitifs, sans doute parce qu'il cherchait à aider des hommes qui n'avaient pu faire la paix avec eux-mêmes<sup>10</sup>.

## CONCLUSION

### *Parole et passions*

Résumons. Nous pouvons maintenant comprendre pleinement en quoi la paix dépend de la parole. Les désirs d'eux-mêmes écoutent la voix de la raison, c'est-à-dire, la suivent : ils vont d'eux-mêmes dans son sens. Désir et raison sont en nous faits pour s'entendre, si du moins nous y prenons garde. Nous serons donc apaisés ou excités jusqu'à la fureur selon les discours qu'on nous tient et que nous nous tenons nous-mêmes. Ainsi le discours des philosophes anciens n'est jamais seulement théorique, il est toujours moral<sup>11</sup>. C'est qu'il y a une influence réciproque du discours et des passions<sup>12</sup>. Nous avons le discours de nos passions et les passions de nos discours. Par exemple il est possible de faire l'histoire du sentiment de l'amour et de son lien à la littérature ou à la peinture, lien réciproque. Cette identité du désir et du sens signifie que l'homme n'est pas un animal. Comprendre transforme la part non raisonnable de son âme, qui peut se laisser persuader ; elle sait « obéir » - et obéir n'est pas céder sous la violence, contraint et forcé, directement, ou contraint indirectement, par la ruse comme dans le dressage ou la séduction. Ainsi la transformation du sens du désir n'est pas un phénomène de refoulement par lequel nous nous cacherions notre propre être pour supporter de vivre, ni même une sublimation qui procurerait à l'animal en nous une satisfaction substitutive. *L'accord du désir et de la raison est paix parce que la raison ne force pas le désir ni ne le trompe, parce que ce que la raison affirme, le désir le désire*<sup>13</sup>. Voilà pourquoi il importe, à qui

souffre, de parler et d'être écouté ; voilà pourquoi nos sentiments ne sont rien s'ils ne sont déclarés. En ce sens rien de ce que nous disons n'est indifférent<sup>14</sup>. Mal parler nous détruit. Et cette réalisation du sens suppose un dialogue où deux consciences se révèlent pour ainsi dire l'une à l'autre, l'éthique se haussant ainsi par l'amitié jusqu'à la moralité. L'analyse de nos façons de parler a donc une importance considérable et peut soit nous délivrer de nos passions, soit nous y enfermer. Les réussites de la psychanalyse se comprennent donc même si l'on conteste la théorie psychanalytique : l'efficacité de certaines psychothérapies ne tient pas aux doctrines dont elles se réclament mais à l'humanité de bons praticiens. Elle a les mêmes principes que la confession ou toute discussion amicale. Elle est « pacifiante », apaisante, parce qu'elle est toute de parole et que la parole est la seule source de paix. Une psychiatrie qui ferait du médecin un ingénieur chimiste du cerveau humain serait donc la pire des choses. On ne peut certes que souhaiter que la neurologie découvre les substances chimiques qui rétablissent en effet la santé dans certains cas : mais la violence et le tragique sont irréductibles à la chimie.

Concluons. Il n'y a de paix entre les hommes que s'il y a paix en chacun. Paix intérieure qui est amitié en l'homme entre le non raisonnable et le raisonnable : alors seulement l'homme est homme, union de l'intellect et du désir, et non lutte intestinale permanente entre intelligence et passions - l'intelligence n'étant bientôt plus dans cet état de guerre qu'une raison calculatrice au service des passions. Mais cette idée de la paix et de l'amitié intérieures repose sur une idée de l'homme, selon laquelle les désirs mêmes peuvent écouter la raison, *écouter* voulant dire en français, *suivre* et non *laisser dire*. Cette conception de l'homme permet de distinguer dressage et humanisation des désirs, psychologie naturaliste et éthique, et de comprendre l'importance de la parole. Les abandonnés des banlieues, avec quelques centaines de mots dans le meilleur des cas, sont voués à la violence : il y a un lien nécessaire entre violence et illettrisme et inculture. Un peuple qui ne maîtrise par la parole sera toujours esclave. Quand le *clip* remplace le discours, la violence est

là. Mais peut-être les modernes sont-ils prisonniers d'une psychologie pour laquelle passions et pensées, désir et raison sont par nature en lutte : de là par exemple l'idéologie selon laquelle la loi est violence contre le désir. Ce qui suffit pour allumer la guerre en chacun et entre tous. La psychologie selon laquelle les désirs sont des faits de nature se fonde sur l'expérience, et en effet l'histoire montre partout que règnent de telles pulsions. Mais ces monstres ne se sont développés en nous que parce qu'ils ont été éveillés par de mauvaises paroles ou tout simplement parce qu'on les a laissé croître sans leur parler à temps le langage qui leur convient et par lequel ils sont humanisés, élevés.

### *Les deux partitions de l'âme*

Aristote ose penser à fond l'unité du désir et de l'intelligence. On sait que la partition la plus courante de l'âme distingue le raisonnable et l'irrationnel ou non raisonnable, et divise à son tour le non raisonnable en végétatif et désirant : ainsi l'animal se distingue de la plante par la vie de relation, le mouvement, qui suppose le désir (*orexis* en grec, comme dans *anorexie*). Parce qu'on lui attribue une âme désirante principe de mouvement, principe qui anime son mouvement, on appelle encore la bête « animal » et on parle de *mobile* ou de *motivation*. Notre vocabulaire demeure aristotélien. Or Aristote envisage parfois qu'on divise autrement l'âme humaine : le désir est mis alors dans la partie raisonnable de l'âme parce qu'il se laisse persuader par la raison. Ainsi l'animal en l'homme est déjà humain ou du moins susceptible par nature de le devenir, et donc en nous-mêmes une véritable paix est possible<sup>15</sup>. On comprend dès lors l'identité des deux célèbres expressions, *animal politique* - il vaudrait mieux dire *être vivant - animal politique* et *animal raisonnable*, sur quoi repose l'idée de la politique comme parole persuasive et non comme violence. Mais chez nous, il n'y a pas si longtemps, il était de bon ton de considérer toute rhétorique comme violence : on faisait du pouvoir de la parole une sorte de mal absolu, confondant persuasion et violence<sup>16</sup>.

## UNE REMARQUE POLEMIQUE POUR TERMINER.

### *L'homme sans honte*

Dans un monde où la recherche des richesses (la croissance) est le mobile dominant, la paix peut-elle régner ? Il faut pour nous apaiser que nous soyons mus par l'honneur ou la honte, par le cœur ; ce mobile oublié, ne reste que l'appétit des richesses, qui conduit inévitablement à la corruption et jamais nous ne désirerons selon la raison. Supprimer les distributions des prix, c'est chasser l'honneur de l'école. Alors il ne reste que l'argent pour inciter l'élève qui n'a pas pour unique mobile la soif de savoir. Le discours soixante-huitard qui a ridiculisé le tableau d'honneur est une idéologie libérale, je veux dire capitaliste et consumériste. Or il n'est pas vrai qu'une société vouée à l'argent soit par nature faite pour la paix, car là où la honte ne fait plus rougir, la violence renaît. Pourquoi y aurait-on honte de vivre de racket ou de trafic de drogue ? Je ne vois pas comment dans leurs désirs même les hommes d'un tel monde pourraient réprover ce style de vie. On m'objectera qu'une société commerçante est libre et pacifique, contrairement aux sociétés fondées sur la conquête militaire et l'honneur. Il est vrai que le marché est un système de relations entre les hommes : ce que dit le beau mot français de *commerce*. L'échange des biens suppose le marchandage - terme qu'il faut ici prendre en bonne part, comme dans les souks. Certes, cette pratique ne garantit pas contre le mensonge et la ruse si le droit ne la règle pas : une société qui ne serait qu'un marché pourrait donc bien n'être qu'une guerre de tous contre tous. Mais laissons cette mauvaise pensée : admettons qu'un tel monde, étant réglé par la parole et non par les armes, civilise et pacifie. L'enrichissement n'est pourtant pas à lui seul un mobile civilisateur : on sait que ce dont chacun est capable pour défendre son intérêt. C'est la guerre, si la soif de richesses n'est pas tempérée par d'autres mobiles, par le sentiment de l'honneur ou la conscience de sa dignité. Lorsque le développement économique détermine seul la volonté des hommes, plus rien ne retient la soif de richesses et les désirs les plus bas l'emportent.

Alors la concurrence remplace la guerre ou y conduit. Les autres sentiments sont mis au service de cet appétit, et la religion elle-même est invoquée pour assurer la suprématie économique d'une nation. L'émulation qui caractérise en effet les cités antiques n'était pas la concurrence économique mais le sens de l'honneur.

### *La hiérarchie des désirs*

Il est vrai que cette remarque suppose qu'on reconnaisse une hiérarchie des désirs, c'est-à-dire qu'appétits et passions n'ont pas tous la même valeur : la colère est plus noble que l'appétit des richesses, un crime passionnel moins effroyable qu'un crime crapuleux. Notre droit conserve les traces de cette hiérarchie que le primat de l'économie tend de plus en plus à faire oublier. Un monde où seule compte la croissance ne peut qu'être relativiste. C'est le règne du « tout se vaut », du « si ça me plaît », et toute distinction y apparaît comme l'expression d'une arrogance aristocratique désuète : tout se vaut parce qu'il suffit qu'on puisse payer. Au contraire l'anthropologie aristotélicienne ne sépare pas la définition des « parties » que l'analyse distingue en l'homme, de l'affirmation de leur rapport hiérarchique : la vie végétative est plus basse que la vie animale, la vie du citoyen qui veut la justice plus noble que la vie animale ou la vie de l'homme d'affaires, et vivre pour comprendre encore plus noble que vivre en citoyen ou en homme d'Etat, car la vie philosophique est la plus vivante des vies, elle divinise l'homme. Ainsi, parmi les désirs humains, les appétits sont plus bas que l'amour et la colère ou l'indignation, que Platon plaçait pour cette raison à hauteur de cœur, mais au-dessous de la tête et de la philosophie, passion de la pensée. Chez les anciens cette hiérarchie en l'homme est l'analogue de la hiérarchie cosmologique qui met la terre au plus bas, le ciel au-dessus et le dieu plus haut encore. Il suffisait alors d'imiter le monde pour être juste : nous-mêmes ne pouvons plus trouver dans la nature telle que notre physique la représente un modèle pour notre vie - mais c'est une autre affaire.



## NOTE ANNEXE SUR PLATON

PLATON, *La République, IX, 571 a (Trad. Robin modifiée)*

*Socrate.* La question des désirs, de leur nature et de leur nombre, n'a pas été, à mon avis, convenablement analysée par nous<sup>17</sup> : une insuffisance sur ce point obscurcira évidemment la recherche à laquelle nous nous livrons<sup>18</sup>.

Mais, dit-il [*Glaucon*], c'est encore le bon moment.

Hé oui ! absolument.

Eh bien donc ! examine ce que je souhaite voir en eux et que voici. Parmi ceux des plaisirs ou des désirs qui ne sont pas nécessaires, il y en a qui, à mon sens, sont déréglés : chacun est exposé à les trouver en soi ; mais d'un autre côté, il y a chance, s'ils sont réduits par les lois et par les désirs qui valent mieux, que quelques hommes, avec le concours du raisonnement, ou bien s'en débarrassent complètement, ou bien ne les laissent subsister qu'en petit nombre et sans force, tandis que chez les autres ils gagnent en force et en nombre.

(c) Quels sont, demanda-t-il, ces désirs dont tu veux parler ?

Ce sont ceux, répondis-je, qui s'éveillent à l'occasion du sommeil, toutes les fois que dort la partie de l'âme dont le rôle est de raisonner et de commander par la douceur à l'autre, tandis que la partie bestiale et sauvage, s'étant emplies de nourriture et de boisson, se trémousse et, en repoussant le sommeil, cherche à aller de l'avant et à s'assouvir son penchant propre. Tu sais fort bien qu'en une telle occurrence, il n'est point d'audace devant quoi elle recule, comme déliée, débarrassée de toute honte et de toute réflexion : ni en effet devant l'idée de vouloir s'unir à sa mère (d) ou à n'importe qui, homme, divinité, bête ; de se souiller de n'importe quel meurtre ; de ne s'abstenir d'aucun aliment. En un mot, sur aucun point elle n'est à court de déraison ni d'indifférence à la honte.

Ton langage, dit-il, est la vérité même !

Mais toutes les fois, j'imagine, qu'on a au contraire la santé de son for intérieur et une sage modération ; qu'on passe au sommeil après avoir

éveillé l'élément de soi-même qui raisonne et calcule ; qu'on a, de beaux discours et de belles réflexions, fait son régal ; qu'on est parvenu à concentrer sur soi-même sa méditation personnelle ; qu'on n'a livré l'élément désirant (e) ni aux privations ni à la satiété, afin de l'endormir et de l'empêcher (a) de porter le tumulte de ses joies ou de ses chagrins dans l'élément le meilleur ; que, bien plutôt, on a permis à celui-ci d'avoir par lui-même, en accord avec lui-même, seul, dans la pureté de son examen et de ses aspirations, la perception de quelque chose qu'il ne connaît pas, chose passée, actuelle, future ; que, après avoir semblablement apaisé l'élément qui se caractérise par l'ardeur du sentiment, on s'endort, sans que, d'un cœur agité, on se porte à la colère contre tel ou tel ; toutes les fois au contraire que, après avoir réduit à la tranquillité ces deux formes (ou éléments) et donné le branle à la troisième, celle dans laquelle se produit l'acte de penser, on goûte ainsi le repos, ne sais-tu pas que c'est en cet état qu'on est, au plus haut degré, en contact avec la vérité, alors aussi qu'est le moindre possible le dérèglement (b) des visions qui nous apparaissent dans les rêves ?

Hé oui ! dit-il : c'est parfaitement en l'état que tu dis !

Eh bien ! voilà que nous nous sommes laissés allés à prolonger à l'excès cette digression ! Mais notre propos est de bien comprendre que, décidément, il existe en chacun de nous une espèce de désir terrible, sauvage, sans lois ; et c'est notre avis qu'il en est ainsi même pour les quelques gens qui, parmi nous, sont tout à fait mesurés. Or la considération des rêves a rendu cela manifeste, nous le voyons ; aussi bien réfléchis à la chose, vois si mon opinion vaut à tes yeux et si tu y adhères. - Mais j'y adhère !...

*Quelques réflexions à partir de cette page.*

Freud évoque cette page deux fois dans la *Traumdeutung*. Ainsi, p.526, il note que le caractère abominable d'un rêve ne doit pas nous rendre son auteur odieux : remarque de simple bon sens, qui invite à ne pas faire de la psychanalyse des rêves une méthode policière, à propos de l'histoire d'un empereur romain qui fit exécuter un homme qui avait rêvé de l'assassiner. Freud savait qu'on ne peut connaître les desseins véritables d'un homme à partir de ses rêves, et que le désir d'assassiner l'empereur peut être bien plus présent dans un rêve où sans l'interprétation psychanalytique nul, et surtout pas le rêveur, ne l'aurait pas soupçonné. Cet exemple permet d'éviter la fausse psychanalyse des rêves. Retenons que le même matériel empirique, les rêves, est déjà l'objet d'une réflexion explicite sur la nature de l'homme et de sa volonté, avec cette idée qu'ils nous révèlent une part de nous-mêmes. Platon reprend sur ce point les tragiques, et Freud poursuivra. Il y a bien une vérité de l'interprétation des rêves ! Mais ce ne sera pas dans le même sens chez Platon et Freud.

*Les deux sortes de rêve : les désirs ne sont pas des natures en nous.*

La première référence de Freud à Platon dit : « Platon estime en revanche que les meilleurs d'entre nous ne connaissent qu'en rêve ce que d'autres font tout éveillés. » p.66. Or Socrate, dans *La république*, va plus loin : il distingue les rêves des sages et des intempérants. Cette distinction d'abord morale est présentée comme une digression nécessaire pour comprendre la nature de nos désirs. Ce détour signifie que la définition de la nature de nos désirs n'est pas séparée du jugement moral porté sur eux : nous avons là le refus d'une psychologie naturaliste qui considérerait que les désirs ont une réalité indépendante de ce que nous en faisons. Il n'y a pas en l'homme de pulsions qui seraient des données psychologiques moralement neutres. Voilà pourquoi Socrate ne parle pas des désirs sans prendre en compte l'attitude que chacun adopte à leur égard. Et en effet, si l'homme était fait de désirs naturellement constitués,

s'il était habité de forces dont la présence en lui ne dépendait pas de lui, comme les instincts de n'importe quel animal, si donc les désirs avaient une réalité psychologique naturelle comme les vents une réalité physique, alors, par exemple, le droit n'aurait aucun sens. Tout au plus constituerait-il un système de contrainte comme le dressage, mais on sait qu'il faut toujours craindre les lions. Alors il faudrait dire que personne ni aucune loi ne pourrait contenir les désirs. Surtout, la paix serait à jamais impossible en nous et entre nous : non seulement en effet elle serait toujours provisoire, mais surtout ce ne sera jamais une paix puisqu'elle reposerait sur une répression et non sur une humanisation des désirs. La civilisation ne serait qu'une affaire de police. Si au contraire le désir dépend de notre attitude à son égard, alors sont également possibles et la paix et la guerre. La guerre si nous n'y prenons garde, la paix si nous prenons soin de nous-mêmes. Si la pensée ordonne et harmonise les désirs, c'est la paix en nous et entre nous, amitié en chacun entre ses désirs et les exigences de sa pensée qui fonde l'amitié entre les citoyens ; si la pensée oublie de mesurer les désirs, tout est perdu et c'est la guerre : bientôt nul n'y pourra plus rien.

### *Indétermination et monstruosité des désirs*

Les désirs de l'homme platonicien<sup>19</sup> ne sont pas définis ou déterminés comme ceux des bêtes, mais ils peuvent s'exacerber et se développer jusqu'à la monstruosité, jusqu'à la bestialité, jusqu'à la cruauté, l'horreur, et l'histoire l'a montré, sans limites, ce qui n'arrive pas dans le règne animal. La limite ou la proportion, la détermination ou la règle qui en l'animal appartient à sa nature, à la nature, en l'homme est absente : à nous de l'apporter, par la pensée, source de mesure et d'ordre ou d'harmonie. Les désirs sont en nous une sorte de matière en attente de détermination, prête à s'humaniser. Et donc ils deviennent ce que nous en faisons, et Socrate va jusqu'à dire qu'ils ne se manifestent presque plus jamais chez les plus sages. Chacun a les rêves qu'il mérite ! La douceur et la beauté des rêves dépend de la vie qu'on mène.

## *Le mal*

Mais attention, ne voyez pas en cette idée de Platon un optimisme naïf ! Il veut dire qu'il suffit que nous ne prenions pas garde à tempérer nos désirs pour qu'ils gonflent démesurément en nous et que nous ne puissions plus les calmer. La moindre faute d'attention et nous risquons d'être embarqués. Par exemple il faut choisir ses lectures ou la musique qu'on écoute et selon les unes ou les autres on aura tel ou tel désir. La difficulté ici est de comprendre que nos désirs dépendent de nous, mais que si nous n'y prenons garde, ils se développent en nous de telle façon que nous ne pourrons plus rien sur eux. Il est inutile de supposer que le pire des hommes a été animé par une volonté de mal, il suffit pour comprendre sa folie de considérer qu'il s'est laissé aller. De la même façon les peuples, sans d'abord penser à mal, se laissent glisser sur une pente qu'ils ne pourront bientôt plus remonter. Si j'avais su, dit-on alors, jusqu'à ce que tombant encore plus bas on ne regrette même plus. On voit ici en quel sens il est vrai de dire qu'il y a une nature humaine et en quel sens cela ne nous enferme nullement dans un caractère donné. Les désirs qui font la tyrannie et les hommes tyranniques peuvent s'allumer en n'importe qui, en quiconque oublie de les tempérer. Tel est le sens de l'impératif platonicien : prendre soin de son âme. Socrate était aussi vigilant dans la cité, parce qu'il savait qu'il serait bientôt trop tard pour résister. Platon écrit après la chute d'Athènes. Notons seulement, sur la question de savoir pourquoi certains se laissent ainsi aller, que Platon « nous laisse sans secours ».

Chacun sait qu'en politique on accumule les tensions et les difficultés : on intervient toujours trop tard, quand l'explosion est devenue inévitable. On avance ainsi à coup de révolutions, c'est-à-dire de violents soubresauts, parce qu'on a toujours pris les décisions trop tard. Ainsi la conflagration de 1940 est l'aboutissement d'une succession de lâchetés. C'est la même chose pour la santé : on attend d'être malade pour mener une vie saine, faisant jusque là tout pour se rendre malade. Quand l'accident arrive, on compte sur la médecine et la sécurité sociale. Les

dramas de l'histoire n'ont pas besoin d'une volonté diabolique : une accumulation de petites démissions et de veuleries, et le pire devient inévitable. Platon nous propose ainsi une pensée du mal et de la violence : il suffit que nous nous abandonnions, et c'est la chute. Le pire ne suppose pas une volonté positive. Il n'y a de faute que d'étourderie. Un faux pas suffit : mé-chéant. Je comprends donc ainsi Platon : l'explosion et l'hégémonie des pires désirs devient fatale en tout homme qui n'y prend pas garde à temps, parce que tout homme les a au fond de lui, prêts à se développer et à prendre le pouvoir. Il y a quelque chose de dangereux en tout homme s'il s'abandonne ou si on l'abandonne ! Donc il n'y a rien de définitif et le meilleur, s'il cesse de « prendre soin de son âme » peut à son tour sombrer. Telle est la fragilité essentielle des choses humaines, ou plutôt, disons que leur solidité dépend de nous : l'humanité n'est pas un fait ou une nature donnée (en ce sens Platon n'est pas humaniste) ; elle est notre œuvre, et donc il suffit que nous cessions de nous faire pour devenir des monstres, pour que la civilisation s'effondre et que règne la barbarie. Il n'y a pas de principe de conservation des choses humaines : un peu d'inattention et c'est la décadence, en chacun comme dans toute cité. Les bêtes au contraire n'ont pas besoin de vigilance pour ne pas devenir des monstres. Notons que tout repose donc sur l'éducation qui institue l'homme. Notre époque n'a sans doute pas par hasard renoncé au terme même d'instituteur.

### *Paix et non répression*

Seulement gardons-nous de nous représenter la civilisation et l'éducation comme une sorte de violence faite à nos désirs : il ne s'agit pas de répression et de refoulement, mais de douceur et de paix. Le maintien de l'ordre par la répression ne fait pas la paix. Passer sa vie sur le pied de guerre n'est pas vivre en paix. La vigilance dont je parle ici n'est pas la guerre, sinon en ceux qui s'y sont pris trop tard. Les désirs qui par eux-mêmes sont indéterminés peuvent être mesurés, et cette mesure ne les réprime pas, mais les humanise, de telle sorte que dans le choix

des biens ils vont au devant des jugements de la raison ; le pire que le méchant désire, le sage platonicien en a horreur sans avoir à combattre un désir contraire. Il n'est pas le moins du monde tenté par ce qui plaît à ceux qui ont oublié de vivre humainement. En ceux-ci, faute de mesure, les désirs deviennent des monstres et rien ne peut plus les régler ni aucune répression les calmer. Si donc il y a en l'homme une sorte de puissance irrationnelle, indéfinie, indéterminée, une paix est possible en lui entre l'irrationnel et le rationnel, entre les désirs et la pensée, pourvu qu'il s'y prenne à temps : ces désirs sont faits pour être gouvernés par des désirs meilleurs et par la raison, parce qu'ils ne sont pas par nature des forces constituées, mais que leur force et leur orientation dépend de nous, de notre attitude à leur égard, c'est-à-dire de notre discours intérieur, de la manière dont nous leur parlons.

La violence, c'est l'homme en tant qu'il n'est gouverné ni par la nature comme les bêtes, ni par la raison, comme l'homme qu'il pourrait être, et le malheur du méchant, c'est la guerre permanente en lui. Quand l'âme est ordonnée, quand l'intellect gouverne et que les désirs ne sont pas abandonnés à eux-mêmes, quand la moindre musique est choisie pour sa vertu modératrice, alors c'est la paix : l'indétermination de la part irrationnelle de nous-mêmes reçoit une limite, une forme, et la vie de l'homme est en tout une vie d'homme, tout l'homme prend la forme humaine. En ce sens, chacun a le corps qu'il mérite, par la gymnastique. *La République* est un traité de musique et d'éducation physique (je ne parle certes pas de sport !). Pour comprendre Platon, regardons *une statue grecque*. Le corps humain tel qu'il est représenté n'est pas un animal tel qu'il sort des mains de la nature. Il y a en effet quelque chose comme une indétermination du corps humain qui le rend maniable et qui se retrouve dans la main elle-même et sa vertu d'outil universel. L'indétermination de l'homme dans son corps même, animal omnivore, capable de vivre sous tous les climats, est une aptitude à l'universel : l'homme n'est pas spécialisé comme l'animal dans son corps. Il faut inverser la fable de Protagoras dans le dialogue éponyme, qui faisait de notre nudité le

résultat de l'étourderie d'Epiméthée : l'apparent dénuement du corps signifie que nous est donnée la possibilité de vivre selon des principes, c'est-à-dire des pensées qui ne sont pas dictés par le corps, si par « corps » on entend la vie des êtres vivants que sont les animaux et les plantes. Ainsi il dépend de nous d'être hommes en tout notre être et ce n'est pas faire violence à nos désirs ou à notre corps. Si au contraire nous oublions notre vocation, alors en effet le corps sera notre tombeau et nos désirs en nous feront la guerre.

Jean-Michel Muglioni.

---

<sup>1</sup> - Las cases, *Le mémorial de Sainte-Hélène*, chap. deuxième, Pléiade t.1 p. 231.

<sup>2</sup> - Comte, *Système de politique positive* II, p. 163 sq. *théorie positive de la propriété matérielle*.

<sup>3</sup> - *Ethique à Nicomaque*, II, 1.

<sup>4</sup> - Cf. Aristote *De la mémoire et de la réminiscence* 452 a 28

<sup>5</sup> - Que nous puissions le penser signifie que nous vivons dans le cadre d'une civilisation qui a permis la réalisation de l'homme en l'homme dans une mesure suffisante pour nous élever à la conscience de nous-mêmes : nul mieux que le Socrate du *Criton* n'a exprimé sa dette aux lois de la cité. De même Aristote rend hommage aux grecs d'avoir des cités, c'est-à-dire des sociétés réglées par des lois – et c'est la raison pour laquelle il est si sévère à l'égard des barbares qui vivent sous le joug de despotes. La raison et son jugement n'est pas ethnique mais politique. L'idée « grecque », c'est que l'homme en l'homme se cultive, faute de quoi il devient pire que les bêtes. *La civilisation repose sur l'éducation*.

<sup>6</sup> Par exemple *Par delà le bien et le mal*, V,188, un remarquable éloge de la contrainte ; et V, 203, la manière dont Nietzsche soutient que l'homme a besoin de discipline et de sélection (*Zuch* et *Züchtung*) pour réaliser les possibilités les plus hautes dont il est encore loin, sont totalement opposés à l'anthropologie aristotélicienne.

<sup>7</sup> - La vue est une faculté dont nous disposons par nature, et qu'il ne reste qu'à exercer. Le cithariste qui possède la faculté de jouer de son instrument ne la possédait pas en naissant : il l'a acquise par la pratique de son instrument. Ainsi l'habitude dont nous parlons avec Aristote est un exercice ou entraînement qui produit une faculté, qui nous met dans une certaine disposition que nous ne possédions pas avant de nous entraîner. En matière d'éthique comme dans les arts et métiers l'exercice précède la faculté, contrairement à ce qui se passe pour les facultés naturelles comme les sens où la faculté précède l'exercice.

<sup>8</sup> - « Les satisfactions substitutives, celles par exemple que nous offre l'art, sont des illusions au regard de la réalité ; mais elles n'en sont psychiquement pas moins efficaces, grâce au rôle assumé par l'imagination dans la vie de l'âme. Les stupéfiants, eux, influent sur notre organisme, en modifient le chimisme. Il n'est guère facile de déterminer le rôle qu'occupe la religion dans cette série... », p.15 Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929) , in *Revue française de psychanalyse*, Tome VII, no 4, 1934, pp. 692 et suiv.; tome XXXIV, n° 1, 1970, pp. 9 et suiv. traduit par CH. et J. Odier, 1934.

<sup>9</sup> - *Ethique à Nicomaque* VI, 2, 1139 b 4-5, traduction Tricot, Vrin p. 279.

<sup>10</sup> - Freud, *Malaise dans la civilisation...* p .31-32.



---

<sup>11</sup> Ainsi la philosophie était pour un ancien le discours intérieur par lequel il maîtrisait ses désirs et ses passions – sachant que chacun désire ou craint selon son discours intérieur qui peut au contraire les exacerber et rendre fous. D’où le genre littéraire de la consolation, de l’exhortation (parénétique), l’éloge, l’admonestation, etc. Marc Aurèle écrivait ses pensées pour lui-même et s’exerçait ainsi à garder sa sérénité au milieu des pièges du pouvoir. De même *La République* est écrite par Platon pour conjurer en chacun les désirs qui font la tyrannie, pour faire taire en ses lecteurs le désir d’exercer le pouvoir sur les autres et d’en faire les esclaves de ses désirs, ambition d’autant plus forte parfois qu’elle s’éveille dans des cœurs nobles qui ne supportent pas la vulgarité qui les entoure et veulent y remettre de l’ordre. Il y a en l’homme des désirs terribles, qui font de lui un être bestial, pire que les bêtes. « il en est ainsi même pour les quelques gens qui, parmi nous, sont tout à fait mesurés », dit Socrate en IX , 571a-572b. Comment savons-nous que le risque de tyrannie nous habite donc tous ? Certes l’histoire a montré à l’envie ce que les hommes sont capables de tout : Platon donne l’exemple du tyran qui mange ses propres enfants. Mais il laisse Socrate poursuivre ainsi : « la considération des rêves a rendu cela manifeste », et parmi ces rêves il y a l’inceste. C’est toute la tragédie grecque. Sur la réflexion platonicienne sur le désir, voir l’annexe de la conférence.

<sup>12</sup> - Au sens général du terme au XVII<sup>e</sup>, *pathè* que Tricot traduit *affections*.

<sup>13</sup> - Toujours revenir à l’*Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 b 4-5

<sup>14</sup> -Cf. Platon *Phédon* 117 e.

<sup>15</sup> - Cf. *Ethique à Nicomaque* I, 6 et 13 pour la signification éthique de la partition de l’âme.

<sup>16</sup> - La contrainte des lois et la violence des totalitarismes ou des despotismes étant alors mises sur le même plan.

<sup>17</sup> - VIII, 558 d sqq

<sup>18</sup> - Sur l’homme tyrannique.

<sup>19</sup> - Au contraire, nous l’avons vu, l’homme freudien est un animal qui ne peut vivre sans refouler ses désirs, et lorsqu’il les sublime au point de devenir comme Freud un grand amateur d’art, c’est encore une sorte de mensonge, nécessaire à la vie en société.