

# CHAPITRE 1

# PRÉHISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE

- 1. L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET LA DÉCOUVERTE DE L'ÂME**
- 2. LA CONNAISSANCE DE SOI: DU STOÏCISME  
À L'AUGUSTINISME**
- 3. DE LA RÉFUTATION DES IDÉES INNÉES AU TRIOMPHE  
DE L'EMPIRISME**

## **1. L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET LA DÉCOUVERTE DE L'ÂME**

Chez Homère, le mot *psyché* désigne le souffle dont la présence dans l'être vivant se manifeste par la respiration: «La *psyché* s'échappe de la bouche ou de la blessure béante du mourant» (Erwin Rhode, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs*, 1928, Payot, traduction française de *Psyche Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1897 pour la 2<sup>e</sup> édition). Ici, il n'est donc pas question des fonctions psychiques: on ne peut attribuer à la *psyché* les qualités de l'esprit; on pourrait même aller jusqu'à opposer esprit et *psyché*: «L'homme n'est vivant, n'a la conscience de lui-même et n'exerce son activité intellectuelle qu'autant que la *psyché* demeure en lui, mais ce n'est pas elle qui, par la communication de ses énergies propres, assure à l'homme vie, conscience de lui-même, volonté et connaissance» (*ibid.*, p. 4). L'homme homérique est dépourvu de cette intériorité qui caractérise l'homme moderne, centré sur les catégories de la volonté, de la maîtrise de soi, de la responsabilité mais aussi du désir.

À distance du monde homérique, chez Platon, Aristote et les stoïciens, l'idée de l'âme est bien différente. Son étude est, plus ou moins selon les auteurs, tributaire de considérations que nous appellerions aujourd'hui

métaphysiques. Il n'est pas encore question d'individualiser un savoir traitant exclusivement des fonctions mentales de l'homme. On a affaire davantage à une anthropologie, à une approche globale de l'homme, s'intéressant à ses relations avec le monde de la nature et avec l'univers surnaturel.

Mais l'histoire de la pensée grecque montre que, parallèlement aux progrès de la démarche rationnelle, les intérêts de l'homme, longtemps centrés sur le monde physique, se sont déplacés en direction de l'homme lui-même et de la société.

Les premiers concepts que l'on peut considérer comme «psychologiques» sont de nature matérialiste. Ainsi, Anaxagore (500-428) concevait l'intelligence comme une fine «substance de pensée». Pour Empédocle (495-435), les émotions étaient des forces motrices. En somme, l'idée d'une différence entre phénomènes physiques et phénomènes psychologiques n'était pas concevable.

Les pythagoriciens, pourtant, ont tenu pour évidente la supériorité des lois du raisonnement sur les informations fournies par l'intermédiaire des sens. Avec les sophistes, qui ouvrent la voie à Platon, l'intérêt se déplace du monde matériel extérieur au monde de l'homme lui-même, l'homme qui voit, observe et pense. Ainsi commence à se profiler l'ébauche d'un point de vue psychologique. C'est avec les sophistes également que se trouve posé le problème épistémologique du statut de la connaissance, problème étroitement lié à la question, devenue centrale chez Platon, des rapports entre l'âme et le corps. Platon, en effet, imprégné de la tradition orphique selon laquelle l'âme, de nature divine, était prisonnière du corps-tombeau, a donné une force particulière à la dichotomie âme-corps. Dans cette opposition va puiser toute la tradition de pensée de l'Occident, et de ce dualisme nous aurons toujours à tenir compte pour comprendre la spécificité de la pensée occidentale.

### 1.1. L'HOMME TRAGIQUE ET LES PRÉMISSSES DE L'INTÉRIORITÉ

L'intérêt pour l'homme et ses conflits psychologiques se précise au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle avant notre ère, ce grand siècle de la Grèce, qui a vu la naissance de l'histoire, de la philosophie et de la tragédie. «C'est au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, souligne Jacqueline de Romilly, que la description psychologique prend soudain son

essor, quand l'interrogation sur les conduites humaines devient prépondérante. [...] Cet intérêt nouveau se reflète, en une progression saisissante, à l'intérieur du genre le plus résolument consacré à cette réflexion sur le sens des actes humains: la tragédie.» (J. de Romilly, «*Patience, mon cœur!* » *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984).

La tragédie grecque naît, s'épanouit et meurt en moins d'un siècle. Et, en moins d'un siècle, à l'intérieur du genre tragique lui-même, une évolution dans l'étude des sentiments, dans l'intérêt pour la «vie intérieure» de l'homme, se dessine. Du premier au dernier des grands auteurs tragiques, d'Eschyle à Euripide, on voit que la part de l'homme dans ce qui lui arrive est de plus en plus grande. La volonté ou le caprice des dieux, déterminants dans le monde homérique, ne sont plus seuls en cause dans la tragédie. La responsabilité personnelle prend une importance plus grande, l'interrogation sur les conduites humaines s'approfondit et le problème de l'intention se trouve posé. On a pu souligner (cf. J. de Romilly, *op. cit.*) que le théâtre grec représentait la première forme littéraire dans laquelle s'expriment les sentiments. Du théâtre au roman, puis du roman au journal intime et à l'autobiographie, l'analyse des sentiments se fera plus fouillée, plus nuancée. Dans les poèmes homériques, la vie intérieure de l'homme n'avait pas encore d'existence reconnue. Mais, dans la tragédie, la notion de responsabilité individuelle, nouvellement introduite, différencie le héros tragique du personnage homérique. Ainsi, les héros d'Eschyle, responsables devant les dieux, le sont aussi devant les hommes, et singulièrement devant le groupe dont ils ont la charge. La dimension psychologique de leurs motivations n'occupe cependant pas encore une place prépondérante; en dernière analyse, c'est au destin, insondable et implacable que leurs gestes sont rattachés. À mesure qu'évolue le genre tragique, une plus large place est faite à l'individu, dont l'implication personnelle dans l'action est de plus en plus clairement et de plus en plus souvent mise en cause. D'Eschyle (525-455) à Euripide (480-406 ou 405), le poids de la fatalité, l'emprise des dieux se font moins marqués.

Chez Sophocle (495-405), causalité divine et causalité humaine sont l'une et l'autre toujours présentes, sans jamais se confondre cependant. Ainsi, dans *Œdipe Roi*, la mutilation que le héros s'inflige (il se crève les

yeux après avoir découvert que le vieillard qu'il a tué sur la route de Thèbes était son père, et que la femme qu'il a épousée était sa mère) ne relève pas simplement d'une décision individuelle qui viendrait s'opposer à la volonté divine à l'œuvre jusqu'alors. Lorsque Œdipe s'avance, aveugle et sanglant, sur la scène, les premiers mots du chœur sont pour le plaindre, comme la victime de la volonté mauvaise des dieux : « Quel égarement a fondu sur toi ? [...] Quel mauvais *daimôn* ? » Et la réponse d'Œdipe exprime bien la coexistence des deux types de causalité, interne et externe : « C'est Apollon qui est l'auteur de mes souffrances atroces, mais personne que moi-même n'a de sa propre main frappé. »

Plusieurs hellénistes ont souligné les différences qui existent entre les héros d'Eschyle et ceux de Sophocle, ce qu'illustrent les propos de Jacqueline de Romilly.

#### ***De l'arbitraire divin aux mobiles humains***

Les héros d'Eschyle se débattaient avec la volonté divine : ceux de Sophocle s'affrontent deux à deux. Ils discutent de ce qui est bien ; mais du même coup, ils exposent chacun ce qu'il croit bien, ce qui compte pour lui, ses valeurs, ses passions, et finalement son caractère. Ceci implique une différenciation plus grande des individus, qui se rattache à des causes multiples. Politiquement, l'individualisme accru est lié au progrès démocratique, qui ouvre la place aux libres débats. Religieusement, il correspond à la distance plus grande qui semble séparer les dieux et les hommes : là où Eschyle avait un héros unique confronté avec la justice divine, Sophocle a des héros qui discutent les uns contre les autres, et opposent des solutions d'ordre tout humain. [...] Chacun, lucidement, se définit par des valeurs, qui correspondent à son caractère. [...] Sophocle ne s'est pas contenté de faire jaillir des étincelles révélatrices du heurt entre les êtres : il a aussi – et de façon non moins nouvelle – inauguré dans le théâtre, et dans la littérature grecque en général, l'expression libre des sentiments secrets. Il a inauguré le monologue. [On peut relier] le progrès de cette forme à celui de l'analyse psychologique et de la découverte de l'intériorité. [...] L'expression de soi commence avec Sophocle.

J. de Romilly, « Patience, mon cœur !... »,

*L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique,*

Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 74-79.

Avec Euripide «tout change», pour reprendre l'expression de J. de Romilly. L'homme devient la mesure de toutes choses, et l'étude de la vie intérieure – débats, hésitations, sentiments contradictoires –, prend une importance jusqu'alors inédite. Dans le théâtre d'Euripide s'exprime le souci nouveau de mettre au jour les vrais mobiles des personnages. L'accent est mis sur les sentiments violents, contradictoires ; les préoccupations psychologiques prennent ainsi le pas sur les considérations éthiques. Et l'implication personnelle de l'agent dans l'avènement de la faute apparaît de plus en plus clairement. La faute s'interprète désormais à la lumière de la dynamique psychologique individuelle, et non plus en référence à l'intervention divine, qui, en revanche, pourra être éventuellement invoquée comme une circonstance atténuante. Le passage de l'extériorité à l'intériorité du mal se dessine là, dans l'assomption d'une responsabilité personnelle : peu enclin à en référer à la volonté divine, le héros d'Euripide, en proie à toutes les faiblesses humaines, porte son destin dans son propre cœur.

Abandonnée, Médée tue celle qui a pris sa place, et, comme si cela ne suffisait pas, elle égorge ses propres enfants, poussée par la passion contre laquelle ses résolutions sont vaines. Passion déchaînée et désir de vengeance ne viennent pas d'une force extérieure, étrangère à l'individu, mais des obscures régions de l'être, d'une force intérieure.

Les monologues (appelés monodies dans la tragédie antique) sont significativement plus fréquents chez Euripide que chez ses prédécesseurs. Discours sur soi, le monologue exprime la complexité des sentiments qui déchirent le héros. La peinture de la douleur et des passions est désormais au cœur de la tragédie, et les personnages d'Euripide tentent de décrire ce qu'ils éprouvent, sous le coup de l'émotion. Certes, la Phèdre d'Euripide n'est pas encore celle de Racine, car chez le premier la responsabilité de la déesse Aphrodite est constamment alléguée. Mais, déjà, la source des sentiments est intériorisée. Ainsi, Jacqueline de Romilly peut-elle écrire à propos du théâtre d'Euripide que l'on n'y «rencontre plus l'affrontement d'un homme et d'une force divine : on y trouve un combat entre deux tendances de l'âme» (*op. cit.*, p. 104). La conscience inquiète a remplacé l'Erinye, cette force vengeresse, surnaturelle, extérieure à l'homme, qui châtie sans pitié ceux qui se sont rendus coupables de crimes à l'intérieur

de la famille. La peinture des sentiments, l'étude de l'homme intérieur prennent le pas sur l'affrontement entre l'homme et les dieux, ce combat au terme duquel l'homme, toujours victime, ne saurait en appeler à lui-même, à sa propre responsabilité pour rendre compte de ses actes. Avec Euripide, «les dieux ne sauraient plus être les responsables toujours présents de ce qui arrive dans le monde» (J. de Romilly, *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 1970, 1982, p. 144).

Mêlant doute, douleur et lucidité, la tragédie grecque, dans laquelle les passions humaines occupent toute la scène, offre une extraordinaire réflexion sur l'homme et les conflits psychologiques qui l'agitent.

Si la tragédie s'est intéressée aux passions humaines, aux contradictions de l'être, à la peur, à l'angoisse, à la haine et au remords, Platon (428-348 av. J.-C.) a consacré une grande partie de son œuvre à une réflexion sur la nature même de l'âme, la *psyché*, en l'opposant au corps, ou *soma*. La tradition orphique, qui affirmait la nature divine de l'âme, voyant dans le corps le tombeau de l'âme, la prison dont elle ne pourrait qu'aspirer à s'évader, a sans doute inspiré la pensée platonicienne. C'est Platon, en tout cas, qui a posé avec une particulière acuité le problème de la dualité de l'être, de l'opposition entre âme et corps, entre *psyché* et *soma*. Dans cette dichotomie va puiser toute la tradition de pensée de l'Occident.

## 1.2. PSYCHÉ ET SOMA

### DUALISME PLATONICIEN

L'un des dialogues platoniciens, le *Timée*, raconte la naissance du monde et donne de la nature de l'homme une description qui montre l'importance de l'âme et son empire sur le corps. L'âme a été placée au centre du monde (le corps du monde est sphérique, précise le *Timée*, et son mouvement est circulaire), puis étendue à toutes ses parties et même en dehors, «de sorte que le corps en fût enveloppé». L'âme, en fait, est née la première, «du corps pour être maîtresse et lui commander, l'ayant sous sa dépendance» (34c). Il existe une hiérarchie des parties et des fonctions du corps lui-même, et Platon donne une explication finaliste de la structure du corps humain, dans lequel la tête est la partie la plus divine ; l'avant a plus de prix et vaut mieux pour commander que l'arrière

Platon consacre de longs développements à la question des «qualités sensibles», qui débouchent sur une description de la sensibilité générale d'une part, des sens spécialisés d'autre part, en somme une psychophysiologie des sensations, qui peut être illustrée par un texte, tiré justement du *Timée*.

### **De l'ouïe**

Le troisième sens [Platon a parlé précédemment des saveurs et des odeurs] à examiner en nous est celui de l'ouïe ; de quelles causes résultent ses impressions, voilà ce qu'il nous faut dire. Dans sa généralité le son se définit : le choc que, par l'intermédiaire des oreilles, l'air communique à l'encéphale et au sang et qui se transmet jusqu'à l'âme ; le mouvement produit par ce choc, et qui part de la tête pour aboutir au siège du foie, c'est l'audition. Si ce mouvement est rapide, le son est aigu ; s'il est plus lent, il est plus grave, si la vitesse est toujours égale, il est uniforme et doux ; dans le cas opposé, il est rude. À grand mouvement, son fort ; au cas opposé, son faible. Pour ce qui est de l'accord des sons, dans la suite de notre exposé il nous sera nécessaire d'en parler.

Platon, *Timée*, 67, a-c.

Ainsi, la propagation du son dans l'air est un mouvement comparable à celui d'un projectile. Et Platon donne en effet des précisions sur l'accord des sons, faisant appel à une explication physiologique. Deux ordres de causes sont à distinguer, les causes nécessaires, et les causes divines. Les premières ne doivent être recherchées qu'en vue des secondes. Ainsi, le Bien est le but et l'origine de toute étude scientifique.

S'il y a une «psychologie» platonicienne, elle ne saurait, on le voit, être indépendante d'une métaphysique, d'une morale et d'un jugement de valeur. Ainsi, les passions, qui viennent du corps, s'opposent à la recherche du Bien. L'âme immortelle, nous dit Platon, a pour véhicule le corps tout entier, qui est mortel, et qui porte aussi une espèce d'âme qui est mortelle : «Celle-ci [l'âme mortelle] porte en elle des passions redoutables et inévitables : d'abord le plaisir, ce grand appât du mal ; puis les douleurs, qui nous font fuir le bien ; puis encore l'audace et la peur, conseillers imprudents ; l'emportement, sourd aux avis ; l'espérance, ouverte aux séductions» (*Timée*, 69-70).

Le souci de séparer les tendances qui chez l'homme s'opposent est ainsi très marqué chez Platon, qui non seulement décrit les différentes sortes d'âmes, mais les loge en des endroits « stratégiques » du corps, donnant une fois de plus une vision finaliste de l'anatomie et de la physiologie. Ainsi, l'âme appetitive, « qui a l'appétit du manger et du boire et de toutes ces choses dont le corps lui fait éprouver le besoin », située entre le diaphragme et la frontière du nombril, est comparée à une bête sauvage « qu'il est nécessaire de nourrir en la tenant attachée ». Logée le plus loin possible de la partie qui délibère, elle lui apporte ainsi le moins possible de trouble et de bruit. Décidément, comme nous l'avons déjà souligné, le point de vue sur la connaissance est inséparable chez Platon du point de vue sur la morale.

Le jugement de valeur s'exprime aussi à propos du rêve, présent dans les réflexions platoniciennes. Rêve et désir sont d'ailleurs intimement liés, et si Platon, dans *La République* (IX, 571 *et sq.*), distingue les désirs nécessaires et non nécessaires, il souligne également que « la considération des rêves rend manifeste en chacun de nous une espèce de désirs terrible, sauvage, dérégulée », et « qu'il en est ainsi même pour les quelques gens qui parmi nous sont tout à fait mesurés » (*Rép.*, IX, 572). Ne sommes-nous pas là en présence d'une ébauche de « psychologie du désir » ? Bien entendu, une psychologie enserrée dans des considérations morales, et qui n'est réellement intelligible que si l'on prend en compte l'importance centrale de la dichotomie âme/corps dans l'anthropologie platonicienne.

Car, nous dit Platon, « le moyen d'être le plus près possible de la connaissance est d'avoir le moins possible commerce avec le corps » (*Phédon*, 67). Il s'agit en somme de ne pas nous laisser « contaminer » par la nature du corps, de nous tenir séparés de la « folie du corps ».

Dans l'histoire de la pensée occidentale, le dualisme, opposant le corps et l'âme, la vie biologique et la vie spirituelle, va favoriser d'une part l'essor de la science et de la technique – en individualisant l'étude des phénomènes physiques, c'est-à-dire en les détachant des considérations métaphysiques –, d'autre part le développement des études psychologiques – en valorisant les études sur la vie mentale (l'activité psychique proprement dite) –, qui de plus en plus, vont suivre les changements de l'humeur, scruter les mouvements de l'âme. « Accordez-moi d'acquérir la beauté intérieure », telle est la demande que Socrate adresse aux divinités (*Phèdre*,

279 b). Ne doit-on pas rapprocher de cette aspiration l'exhortation à mettre le plus possible l'âme à part du corps, à l'accoutumer à se recueillir, à se ramasser en partant de tous les points du corps, à vivre, autant qu'elle peut, isolée et par elle-même, délivrée des liens du corps-prison (*Phédon*, 67) ?

Certes, c'est à partir des sensations que l'idée nous vient, mais avant ces sensations il faut que nous ayons acquis la « connaissance de l'Égal » : cette connaissance nous l'avons acquise avant de naître. Voilà qui dévalue sérieusement et la sensation et le monde extérieur ! « Apprendre », c'est « se ressouvenir ».

***L'instruction est une remémoration***

Lorsqu'on perçoit quelque chose, soit par la vue, soit par l'ouïe, ou qu'on éprouve une autre sensation, cela donne occasion de penser à une autre chose qu'on avait oubliée et, ou bien avec laquelle cela, quoi qu'il en soit dissemblable, avait quelque rapport de contiguïté, ou bien à laquelle cela ressemblait. En conséquence, je le répète, de deux choses l'une : ou bien nous sommes nés avec la connaissance des « en soi » et cette connaissance, tous, nous la gardons d'un bout à l'autre de notre existence ; ou bien, postérieurement à leur naissance, ceux dont nous disons qu'ils « apprennent », ils ne font rien d'autre, ceux-là, que de « se ressouvenir », et ainsi l'instruction serait une remémoration.

Platon, *Phédon*, 76, a-b.

***PSYCHOPHYSIOLOGIE ARISTOTÉLICENNE***

On va trouver chez Aristote, qui fut pourtant disciple de Platon, un point de vue différent de celui de son maître, et une psychophysiologie indépendante de la métaphysique.

Divers écrits d'Aristote (384-322 av. J.-C.) sont consacrés à des questions que l'on peut considérer comme des problèmes relevant de la « psychologie » : la sensation, la mémoire, les rêves, les passions.

La grande différence qui sépare Platon d'Aristote est que ce dernier ne saurait imaginer l'âme séparée du corps, pas plus qu'on ne peut imaginer la vision séparée de l'œil. Dès lors il est possible d'étudier l'âme, « pour autant qu'elle n'existe pas sans la matière » (*Métaphysique*, 1026 a, 5), en s'en tenant au point de vue des sciences naturelles, même si Aristote, du point de vue de la métaphysique, considère que l'âme comporte un être

spirituel, de nature et d'origine surnaturelles, « l'esprit », « ce qui en nous pense et conçoit » (*De l'Âme*, 429 a, 23).

La plupart des phénomènes mentaux, souligne Aristote, sont accompagnés de quelque affection corporelle. Lorsque les conditions corporelles requises sont réalisées, des émotions telles que la colère et la crainte sont produites par la plus légère cause mentale. Ainsi, les phénomènes mentaux peuvent être considérés comme des « formes engagées dans la matière ». Aristote n'envisage donc pas une dualité de substance. L'âme et le corps ne sont pas deux substances, mais des éléments inséparables d'une substance unique. Certes, le mot « inséparable » doit faire l'objet d'une particulière attention : la matière, attachée à l'âme pour former un être vivant, existait avant l'union et existera encore après. C'est de la forme (en général) et non de cette forme (en particulier) que la matière considérée est inséparable. L'âme ne peut pas non plus exister en dehors d'un corps. Le « moi » n'est pas envisagé comme une pure essence spirituelle pour laquelle le corps serait une partie du monde extérieur au même titre que les autres choses physiques. L'âme et le corps ne sont que les aspects d'une union qui, tant qu'elle dure, est complète.

L'indépendance à l'égard des points de vue moral et métaphysique permet à Aristote de procéder à une étude détaillée des facultés de l'âme, en accordant la plus grande attention aux aspects de la réalité extérieure, au fonctionnement des organes des sens, et, d'une manière générale, au domaine de la biologie. Dans le traité *De l'âme*, véritable traité de psychologie, Aristote part en fait de la considération de l'être vivant. Ce qui caractérise l'être vivant en général, c'est le pouvoir de se nourrir, de se développer et de dépérir. La sensation est ce qui distingue l'animal des autres vivants. Et l'intelligence est la marque distinctive de l'homme. Ainsi, l'âme est un terme qui recouvre l'ensemble des pouvoirs propres aux vivants. Mais il faut distinguer plusieurs sortes d'âmes, et reconnaître entre elles une hiérarchie.

L'âme nutritive, ou végétative, existe dans tout être vivant ou animé, c'est-à-dire dans les plantes comme dans les animaux ; à l'œuvre dans tous les êtres vivants, la fonction nutritive conserve leur existence. L'âme sensitive est présente chez tous les animaux. L'âme locomotrice et l'âme rationnelle couronnent enfin le tout.

L'étude de la sensation révèle de manière significative l'importance accordée par Aristote d'une part aux conditions physiques (c'est tout le problème du rôle de l'agent extérieur), d'autre part à l'activité du sujet sentant. En même temps, la différence entre puissance et acte, aptitude et exercice, se trouve clairement illustrée (*cf.* encadré *infra*).

### **Sens et sensation : la puissance et l'acte**

La sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement et d'être affecté, [...] puisqu'elle passe pour être une sorte d'altération. [...] Si l'on se demande pourquoi l'on n'a pas aussi de sensation des sens eux-mêmes (c'est-à-dire que l'organe sensitif, de nature corporelle, constitue un objet sensible, susceptible à ce titre d'être perçu par lui-même constamment, ce qui n'est pas le cas), ou pourquoi, sans les objets extérieurs, les sens ne produisent pas de sensation [...], c'est donc évidemment que le sensitif n'est pas alors en activité, et n'existe que potentiellement. Aussi n'y a-t-il pas de sensation. C'est comme le combustible qui ne brûle pas de soi-même, sans facteur susceptible de le faire brûler ; il s'embraserait lui-même sinon, et n'aurait nul besoin de ce qui est déjà du feu réalisé. D'ailleurs, nous parlons de sentir avec deux significations. De celui qui a la capacité d'entendre ou de voir, nous disons, en effet, qu'il entend ou voit, même si d'aventure il dort, et nous le disons également de celui qui exerce bel et bien ces activités. De ce fait, la sensation peut s'entendre aussi de deux façons, comme chose en puissance, d'un côté, ou comme chose en acte, de l'autre. Or c'est pareil pour le sensible, qui existe tant en puissance qu'en acte.

Aristote, *De l'Âme*, II, 4-5.

La sensation se caractérise comme une sorte d'altération, qui cependant n'est pas réductible à l'altération physique. Le sujet sentant possède une aptitude à des perceptions d'un certain ordre. Il réagit à l'impression sensible car c'est un sujet apte à connaître. La sensation correspond ainsi à l'actualisation d'une virtualité.

L'étude de l'imagination confirme le rôle central de la sensation. Selon Aristote, l'imagination est en effet une sorte de produit dérivé de la sensation. Le mot grec *phantasia* désigne l'apparence d'un objet, mais aussi une véritable aptitude mentale, si l'on considère qu'en général elle n'entre en œuvre qu'en l'absence de l'objet. Aussi comprend-on que certains auteurs

traduisent le mot *phantasia* par « représentation » (Richard Bodéüs). Car la *phantasia*, nous dit Aristote, « semble être, pour sa part, une sorte de mouvement qui ne va pas sans le sens, mais, au contraire, implique des sujets sentants et des objets qui sont ceux du sens. Or il peut y avoir un mouvement [au sens d'affection corporelle, c'est-à-dire d'une activité sensorielle] déclenché par l'activité sensitive. Et ce mouvement doit nécessairement ressembler à la sensation » (*De l'Âme*, III, 3, 428 a-b). On voit bien là la dépendance de la pensée vis-à-vis de la perception sensible. Cette dépendance se retrouve pour le rêve et de nombreux mouvements d'ordre affectif, la colère et la crainte en particulier, comme nous l'avons déjà évoqué.

Des passions, il est question en effet dans l'œuvre d'Aristote, auteur d'une *Rhétorique des passions*, que l'auteur définit comme « tout ce qui étant suivi de douleur et de plaisir apporte un tel changement dans l'esprit qu'en cet état il se remarque une notable différence dans les jugements qu'on rend ». Ainsi sont étudiées non seulement la colère et la crainte, mais la haine, le mépris, la honte, l'indignation, la compassion, et bien d'autres mouvements de l'âme. Attentif aux nuances, Aristote insiste par exemple sur la différence qu'il y a entre la haine et la colère : « Il y a une si grande différence entre la colère et la haine que jamais nous ne nous mettons en colère que pour des choses qui ont été faites à notre personne et qui nous regardent ; au lieu que nous pouvons avoir de la haine sans même qu'il nous ait été rien fait, puisqu'il ne faut qu'avoir opinion qu'un homme ait tel ou tel vice en lui, pour en avoir aversion et le haïr » (*Rhétorique des passions*, trad. de Cassandre, Rivages poche).

Si l'on peut tenir Aristote pour l'ancêtre de la psychologie objective et de la psychophysiologie, on va retrouver chez les stoïciens la question de l'intériorité que nous avons déjà évoquée à propos de la tragédie grecque. Le stoïcisme est un mouvement philosophique qui a occupé plusieurs siècles, de la Grèce antique à l'Empire romain, et dont l'héritage a exercé une influence décisive sur la pensée de l'Occident.

## **2. LA CONNAISSANCE DE SOI : DU STOÏCISME À L'AUGUSTINISME**

Avec les stoïciens, nous retrouvons la question de l'intériorité, que nous avons précédemment évoquée à propos de la tragédie grecque. Cette