

Université de Montréal

Socrate et Krishnamurti
Pour ne pas perdre la Raison

Par Christian Lachance

Département de philosophie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en philosophie, option « Philosophie au collégial »

Septembre 2012

© Christian Lachance, 2012

RÉSUMÉ

Mots clés : Socrate, Krishnamurti, étude comparative, pensée, réflexion, connaissance de soi, âme, esprit, vertu, éthique, conscience.

Socrate et Krishnamurti comptent parmi les personnages importants de l'histoire de la pensée. Le premier fut proclamé le « père » de la philosophie occidentale alors que le second fut considéré comme l'un des cinq grands « saints » du XX^{ème} siècle par la prestigieuse revue *Time*.

Le présent mémoire porte sur les rapprochements qu'il est possible de montrer entre ces deux penseurs considérés par la postérité comme « inclassables ». Ce qui les réunit d'emblée toutefois, c'est leur préoccupation indéniable pour le thème universel de la connaissance de soi. C'est donc sur cette trame de fond que nous avons abordé l'étude des ressemblances entre eux. Celles-ci apparaissent particulièrement dans leur engagement indéfectible eu égard à la recherche de la vérité en ce qui a trait aux principes de la vie bonne et de la vertu.

Nous avons tenté d'établir un certain nombre de faits qui démontrent que leurs discours portaient en substance sur les mérites de la réflexion pour que l'être humain comprenne qu'il avait tout intérêt à se préoccuper de la relation qu'il entretient avec sa pensée afin de mieux se connaître lui-même.

SUMMARY

Key words : Socrates, Krishnamurti, thought, comparative study, reflection, knowledge of self, soul, spirit, virtue, ethics, conscience.

Important figures in the history of thought includes Socrates and Krishnamurti. The former was proclaimed the “father” of western philosophy while the latter was regarded as one of the five great “saints” of the 20th century by the prestigious journal *Time*.

This case focuses on the connections it is possible to show between these two thinkers regarded by posterity as “unclassifiable”. Which brings them together with at the outset however, it is clear concern for the universal theme of self-knowledge. It is therefore on this shading that we have approached the study of the similarities between them. They appear especially in their unwavering commitment to the search for the truth with respect to the principles of virtue.

We tried to establish a number of facts which demonstrate that their speeches were in substance on the merits of the reflection for a human to understand that he had any interest to concern itself with the relationship he has with his thinking to better understand himself.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
<i>La forme.....</i>	<i>1</i>
<i>Le fond.....</i>	<i>2</i>
1- Le phénomène Krishnamurti.....	3
<i>Informations biographiques.....</i>	<i>3</i>
<i>La découverte.....</i>	<i>5</i>
<i>La prise en charge.....</i>	<i>6</i>
<i>L'initiation.....</i>	<i>8</i>
<i>La rupture.....</i>	<i>9</i>
2- Socrate et Krishnamurti, deux atopos.....	12
<i>Remarques préliminaires.....</i>	<i>12</i>
<i>Première ressemblance.....</i>	<i>14</i>
3- Les choses humaines.....	15
<i>Des conceptions étrangement similaires de la sagesse.....</i>	<i>16</i>
a) La sōphrosúnē, c'est la connaissance de soi.....	18
<i>Le commencement.....</i>	<i>18</i>
<i>L'homme est son esprit, l'homme est son âme.....</i>	<i>20</i>
<i>La connaissance de soi, Krishnamurti et Socrate.....</i>	<i>22</i>
<i>Des mises en garde analogues.....</i>	<i>24</i>
<i>Examinons ensemble.....</i>	<i>25</i>

<i>Le commencement de la sagesse.....</i>	27
<i>L'intelligence selon Krishnamurti.....</i>	29
b) La plus haute forme de l'entendement, l'état de négation.....	30
4- Se libérer du connu.....	32
a) L'observation de soi.....	33
<i>Le « moi haïssable ».....</i>	34
<i>La compréhension intellectuelle ne suffit pas.....</i>	35
<i>Ce que n'est pas « observer ».....</i>	38
<i>L'observation impartiale.....</i>	39
<i>Voir la violence en face.....</i>	39
<i>L'antiphilosophie ou quand les émotions l'emportent sur la raison.....</i>	41
<i>Le double langage.....</i>	42
<i>Le choix de l'éristique.....</i>	43
<i>Il faut s'étonner de ce qui n'étonne plus.....</i>	45
<i>Les faits suffisent.....</i>	46
<i>L'observation sans mobile.....</i>	48
b) L'action libre implique le désintéressement.....	50
c) Une tâche ardue.....	55
<i>Le besoin de sécurité psychologique.....</i>	56
<i>Aparté.....</i>	59
<i>Aller à la source du conflit, c'est trop douloureux.....</i>	62
5- Piété socratique et véritable religion, regards croisés.....	64

a)	La piété socratique.....	65
b)	L'authentique esprit religieux.....	69
c)	Qu'est-ce qu'un esprit religieux selon Krishnamurti?.....	70
d)	Socrate, un esprit vraiment religieux.....	72
e)	Socrate selon Wolff.....	73
f)	Un grand esprit.....	78
6-	La maïeutique.....	79
a)	Le paradigme de la vue.....	81
b)	Mais voir quoi?.....	82
	<i>La pensée.....</i>	<i>83</i>
	<i>Plaisir, douleur, un même mouvement.....</i>	<i>87</i>
	<i>Temps psychologique et temps chronologique.....</i>	<i>91</i>
c)	Mais voir comment?.....	95
	<i>L'effort et la liberté.....</i>	<i>96</i>
	<i>Approcher les choses négativement.....</i>	<i>99</i>
7-	La vertu, regards croisés.....	102
	<i>Une question de mens rea.....</i>	<i>103</i>
	<i>La genèse du conflit.....</i>	<i>104</i>
	<i>Pourquoi choisir?.....</i>	<i>105</i>
	<i>Une quête d'où l'on ne revient pas.....</i>	<i>107</i>
	<i>La définition bouddhiste de la paresse.....</i>	<i>109</i>
	<i>Rien de trop.....</i>	<i>111</i>
	<i>Vouloir la vertu, c'est l'acquérir.....</i>	<i>112</i>

8- Socrate et Krishnamurti ou l'apologie de l'aporie.....	117
a) C'est le savoir humain qui compte.....	117
b) L'orateur est anonyme.....	120
c) La vérité est en nous.....	122
d) La vraie piété.....	126
Conclusion.....	130

TABLE DES ABRÉVIATIONS

A.P.D. : *À propos de Dieu*

C.L.N. : *Cette lumière en nous, la vraie méditation*

C.D.S. : *De la connaissance de soi*

D.L.V. : *De la Vérité*

E.D.I. : *L'Éveil de l'intelligence*

F.A. : *La Flamme de l'attention*

L.M.V. : *Le Livre de la Méditation et de la Vie*

P.D.L. : *La Première et Dernière Liberté*

S.L.D.C. : *Se libérer du connu*

S.D.B. : *Le Sens du bonheur*

R.D.S. : *La Révolution du silence*

V.M.C. : *Vivre dans un monde en crise*

Je tiens à remercier mon directeur de recherche, le professeur Louis-André Dorion, pour avoir accepté sans condition le choix de mon sujet de mémoire et pour m'avoir discrètement et subtilement guidé dans les moments cruciaux de la rédaction. Je suis reconnaissant pour la confiance qu'il m'a témoignée et pour son enseignement de la philosophie ancienne dont la qualité et la passion m'ont conforté dans l'intuition que j'avais que le savoir des anciens n'a rien perdu de sa pertinence.

J'aimerais également souligner la contribution de tous les enseignants et enseignantes du département de philosophie de l'Université de Montréal dont j'ai eu le plaisir de suivre les cours. Bien au-delà de nos préférences respectives pour tel ou tel type de philosophie, ils m'ont confirmé que dans un monde de plus en plus confus et brutal, il y avait encore une petite place pour le véritable esprit critique qui n'a rien à voir, selon nous, avec la révolte et l'indignation. Cela dit, ma gratitude est rationnelle dans la mesure où je ressens fortement l'émergence d'un courant de pensée idéologique susceptible de miner la confiance de ceux et celles qui croient encore que la philosophie doit s'élever au-dessus de la mêlée. J'exprime le souhait bien naïf que les enseignants du département n'oublient pas leur responsabilité à l'égard de tous les étudiants et qu'ils se refusent à *endosser* des positions politiques controversées dans leurs classes au nom, justement, de *l'esprit critique*.

Je m'en voudrais enfin de ne pas mentionner le pur plaisir que j'ai eu à suivre le séminaire du professeur Richard Bodéüs consacré aux Politiques d'Aristote. Il m'a lui aussi montré par l'exemple ce que pouvait signifier la maxime *Rien de trop*. N'ayant pas eu le loisir de lui témoigner ma reconnaissance en personne, je tenais à lui rendre ce modeste hommage.

À mon défunt père Gilles dont j'ai gardé finalement l'essentiel, l'exemple d'un amour humain, trop humain, d'un père pour sa famille.

À ma sœur Manon qui est partie trop tôt.

À ma mère Jocelyne et ma sœur Mireille qui m'ont appuyé inconditionnellement et qui acceptent avec générosité la sévérité occasionnelle de mon propos sur les choses humaines.

À Marthe qui fut ma compagne pendant tant d'années et dont je tiens à préserver l'amitié aussi longtemps qu'il me sera possible de le faire.

À mon neveu Jean-Sébastien et ma nièce Arianne qui me ramènent toujours sur le plancher des vaches.

Enfin, je dédie ce mémoire à la philosophie, la plus exigeante des maîtresses.

J'essaie de vous aimer tous à ma manière et au meilleur de mes capacités.

Le sage cherche la sagesse, le sot l'a trouvée.

G.C. Lichtenberg (1799)

Le sage s'interroge lui-même, le sot interroge les autres.

Proverbe chinois

Le chemin de la vertu est long et escarpé, mais à mesure qu'on s'élève, le chemin devient plus aisé, quoique difficile.

Hésiode

Introduction

Quand nous avons décidé, après mûre réflexion, de réorienter notre vie pour « entrer en philosophie », un jeune collègue plein d'assurance et un peu « cynique » nous a lancé cette boutade d'un ton moqueur : Tu ne trouveras pas de réponses! On aurait pu lui dire, réplique qui nous n'est venue que le lendemain comme c'est souvent le cas quand on a peu d'aptitude pour les arguments habiles, que cela n'a aucune importance dans la mesure où ce qui compte, pour nous, c'est de *vouloir en chercher* ou, ce qui revient au même, continuer à nous *poser des questions*. Les deux philosophes que nous mettrons en dialogue dans ce mémoire nous rappellent justement ce qu'est fondamentalement la philosophie, à savoir la recherche de la vérité et ce, même s'ils nous ont mis en garde sur toutes les illusions que l'on peut entretenir à son endroit. Et le thème qu'ils ont privilégié pour y parvenir c'est l'éternelle question du *souci de soi*. Ce soin de soi-même et de son âme que Socrate nous a enseigné, Krishnamurti l'a repris à sa manière deux mille quatre cents ans plus tard avec le même acharnement et la même conviction. Entre les deux, une pléthore de philosophes réputés ont repris le flambeau porté par Socrate qui ne s'est pas encore éteint, loin s'en faut. Dans un monde de plus en plus confus et désordonné si l'on en juge par la multiplication des conflits idéologiques qui semblent insurmontables, il nous est apparu nécessaire de mieux faire connaître Krishnamurti qui nous aide à comprendre, croyons-nous, la pérennité de Socrate. Voici comment nous nous y prendrons pour réaliser cet objectif.

La forme

Comme on le verra, le sujet que nous avons choisi d'aborder est vaste. C'est pourquoi le texte sera plus long que ce à quoi on peut s'attendre pour ce genre d'exercice. Mais les lecteurs seront rassurés par le fait que le langage que nous emploierons sera suffisamment dépouillé et simple pour faciliter la lecture. Nous faisons le pari de la clarté au détriment de la concision car l'universalité du propos ne se prête pas aux raccourcis. De plus, nous n'inventerons rien. Chacune des affirmations et des propositions que l'on retrouvera dans le texte sont le fruit d'une longue recherche et seront appuyées par un appareil de notes fourni. À cet égard, nous avons tenté d'harmoniser les références de façon à ce que les notes complètent la réflexion. Elles seront présentées généralement comme des précisions tout en autant faisant corps avec le texte principal. Elles sont essentielles car elles se veulent partie intégrante de l'étude et pas seulement, même si ce sera le cas à l'occasion, de simples renvois aux ouvrages qui y seront mentionnés. Le but poursuivi, c'est de fournir le plus d'informations possibles sur Krishnamurti tout en préservant la cohérence d'ensemble et en ne perdant jamais de vue les rapprochements que nous voulons humblement montrer entre son enseignement et celui de Socrate.

Comme le veut l'usage, les citations seront introduites par les traditionnels guillemets. Mais, le mot n'étant jamais la chose, il arrivera que ceux-ci servent à atténuer l'impact de

certains termes trop chargés ou qui prêtent à confusion. Nous faisons bien sûr confiance au lecteur pour faire la distinction. Les italiques visent essentiellement à mettre l'emphase sur ce qui nous apparaît important dans le développement. C'est pourquoi, hormis leur utilisation habituelle pour souligner les intitulés des ouvrages cités, ils relèvent d'un choix « éditorial ». Il arrivera quelques fois que ce que nous choisirons de mettre en italiques coïncide avec ce que les auteurs ont eux-mêmes décidé de souligner de la sorte. Pour éviter d'alourdir inutilement le texte, nous n'en ferons pas mention. Enfin, les études des commentateurs que nous avons sélectionnées pour nous appuyer seront citées par nom d'auteur accompagné de l'année de la dernière édition de leur ouvrage ou de sa traduction dans une autre langue. Par exemple, Jayakar (2010) indique la date de la traduction française de la biographie de Krishnamurti publiée en anglais en 1986. Évidemment, toutes les informations pertinentes se retrouveront dans la bibliographie. Pour le reste, tout a été mis en œuvre pour que la forme n'emporte pas le fond. Quant aux références aux publications attribuées à Krishnamurti ou celles qui colligent au verbatim les discours qu'il a prononcés sa vie durant, elles seront indiquées par des abréviations dont le détail sera donné dans la table appropriée.

Le fond

L'originalité de notre proposition ne relève pas d'une décision volontaire. Elle s'est imposée d'elle-même. Après avoir comparé nos connaissances sur la pensée de Krishnamurti avec celles que nous avons pu engrangées lors de notre cheminement à la maîtrise, il nous a semblé évident que le philosophe indien mérite qu'on s'attarde un peu plus à ce qu'il avait à dire sur les rapports que les humains entretiennent avec la pensée. Une question nous est venue d'emblée à l'esprit, même si nous avons une intuition de la réponse, c'est celle de savoir pourquoi ce penseur est absent du *cursus universitaire* de la philosophie, du moins chez nous. L'intuition est simple. La réponse est dans le problème, comme Krishnamurti le disait lui-même et comme nous aurons l'opportunité d'en discuter amplement, c'est-à-dire justement que l'orient et l'occident peinent à se rencontrer dans un dialogue que beaucoup de penseurs commencent cependant à promouvoir comme fécond. C'est donc avec cet objectif en tête, soit celui de susciter une *réflexion sur un autre point de vue sur la connaissance de soi* que nous avons opté pour une étude comparative entre Socrate et Krishnamurti. Quatre œuvres principales nous serviront de guides, à savoir trois dialogues de Platon qui mettent l'accent sur la sagesse entendue comme connaissance de soi, c'est-à-dire *Alcibiade*, *Apologie de Socrate* et *Charmide*. L'autre, c'est celle où sont recueillies plusieurs causeries données par Krishnamurti dont le titre est : *De la connaissance de soi*. Ces documents seront commentés à l'aide de plusieurs interprétations provenant d'études savantes - notamment les explications éclairantes des introductions aux dialogues platoniciens - et autres œuvres marquantes de l'histoire de la pensée. La trame de fond, c'est donc le fameux précepte delphique, c'est-à-dire le célèbre « *Connais-toi toi-même!* ».

Huit grands chapitres seront développés sans toutefois être traités de manière hermétique. Nous avons voulu nous exprimer avec fluidité et avec l'intention de garder la plus grande cohérence possible. Nous espérons avoir atteint notre but, mais ce n'est pas à nous d'en juger. Ceci dit, une enquête semblable ne se fait pas sans découverte en cours de route. La plus importante, à notre avis, c'est celle qui nous a fait nous rendre compte que ce « survol » des similitudes entre Socrate et Krishnamurti n'est peut-être que le début d'une investigation qui pourrait s'avérer très fructueuse si un jour, allez savoir, on décidait d'accorder quelques ressources institutionnelles pour inviter ce dernier dans un *examen en commun* sur les questions qui touchent à l'éthique. De quelle éthique en particulier? De celle de la *conscience de soi*. Sans plus tarder et pour y aller dans l'ordre, penchons-nous donc en premier sur le phénomène Krishnamurti.

1-Le phénomène Krishnamurti

Nous possédons de nombreuses informations sur Krishnamurti. Pourtant il demeure encore largement méconnu dans les cercles philosophiques pour divers motifs qu'il serait téméraire de circonscrire dans le cadre de ce travail. Ceci dit, si nous avons raison de prétendre, comme il n'a eu de cesse de le répéter lui-même, que la réponse à nos questions se trouve toujours dans le problème posé, il faudra simplement tenir compte du témoignage que nous proposerons pour que le lecteur aperçoive les motifs de son absence du *cursus* philosophique traditionnel. L'originalité du présent mémoire réside dans la seule intention de présenter un nouveau point de vue philosophique, celui d'un homme qui a marqué profondément le vingtième siècle tout en s'inscrivant toutefois, comme nous souhaitons le faire ressortir, dans la démarche de celui qui est considéré comme le père de la philosophie occidentale, à savoir Socrate. Les premières explications de l'anonymat relatif auquel est confiné, pour l'instant du moins, Krishnamurti, apparaîtront au lecteur attentif qui prendra connaissance du cheminement pour le moins singulier du personnage sur lequel nous souhaitons nous attarder avant d'entrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire les rapprochements entre Socrate et le philosophe « indien¹ ».

Informations biographiques

Jiddu Krishnamurti est né à Madanapalle dans le sud-est de l'Inde le 12 mai 1895 et décédé le 17 février 1986 à Ojai en Californie, une ville située au nord de Los Angeles².

¹ Cette mention de la nationalité de Krishnamurti ne se veut qu'une indication factuelle car il n'accordait pas foi au patriotisme qu'il considérait comme l'un des grands facteurs de division entre les humains. Cf. *V.M.C.*, p. 19.

² Cf. Jayakar (2010), pp. 25 et 497.

Il est issu d'une famille hindoue de caste brahmane. Selon la coutume hindoue, il doit son nom au fait qu'il est le huitième enfant de la lignée qui, lorsqu'il s'agit d'un fils, est nommé en l'honneur du dieu Krishna, une des plus importantes divinités de l'Inde brahmanique considérée comme la huitième incarnation du dieu Visnu qui représente la deuxième grande divinité de la triade (trimurti) brahmanique³. Il doit, semble-t-il, son prénom Jiddu à la mémoire de ses ancêtres qui provenaient du village de Giddu ou Jiddu situé sur la côte de l'Andhra dans l'une des vingt-huit provinces actuelles de l'Inde, l'Andhra Pradesh⁴.

Malgré cette naissance dans un contexte chargé sur le plan de la symbolique religieuse, le jeune Krishnamurti se révélera un enfant peu doué pour les études lorsque viendra le temps pour lui de faire ses premiers pas à l'école régulière. En fait, on l'a décrit comme un enfant maladif et rêveur qui ne semblait posséder aucune aptitude particulière pour l'apprentissage⁵. Ses professeurs le considéraient même comme peu éveillé et pensaient qu'il souffrait d'un retard mental⁶. Ces préjugés, comme on le verra, lui ont collé à la peau jusqu'à son adolescence. En bref, on peut dire qu'il ne présentait aucun trait caractéristique d'une incarnation divine, loin s'en faut. Seule sa mère, à qui il était très attaché, voyait en lui une nature exceptionnelle selon sa biographe qui rapporte que celle-ci s'en était confiée à une voisine. Malheureusement pour le jeune Krishnamurti, sa mère devait mourir alors qu'il n'avait que dix ans, soit en 1905. Elle avait toutefois eu le temps de lui parler de la Société Théosophique qui allait jouer un rôle déterminant dans la vie de celui qui sera considéré beaucoup plus tard comme l'un des cinq grands « saints » du vingtième siècle⁷.

En ce qui a trait à la Société Théosophique qui, comme son nom l'indique, faisait la promotion de la sagesse des dieux, nous nous contenterons d'informations sommaires pour nous concentrer par la suite sur le rôle qu'elle a joué dans la vie de Krishnamurti. Ce mouvement a été créé en 1875 par Helena Blavatsky, une immigrante russe qui a séjourné aux États-Unis où elle fit la rencontre du colonel américain Henry Steel Olcott. Ces deux personnages ont connu une certaine célébrité à la fin du dix-neuvième siècle

³ Id., p. 27. Voir aussi Bianu (1996), p. 89.

⁴ Id., p. 25.

⁵ Id., p. 28.

⁶ Id.

⁷ Id., p. 30. Cette « canonisation » non officielle, bien entendu, provient de la revue *Time* selon un animateur d'une émission radiophonique de la société Radio-Canada. Malheureusement, il n'a pas donné la référence et nous devons nous contenter de cette mention. Qui sont les quatre autres personnages? La question demeure ouverte puisqu'il n'a pas jugé bon de préciser davantage.

pour des raisons qui nous semblent aujourd'hui bien éloignées de la philosophie occidentale telle qu'on la connaît. La pratique de l'occultisme, à laquelle s'adonnaient les fondateurs de la société, semble avoir contribué de manière importante à son essor. Quoiqu'il en soit, il suffit de dire pour les fins du présent travail que la Société Théosophique (ci-après appelée S.T.) s'était donnée comme mission de se consacrer à l'étude de la sagesse des anciens, à celle des mystères cachés de la nature et à la découverte des pouvoirs latents des êtres humains⁸. Avant sa mort en 1891, Helena Blavatsky avait déclaré que le vrai but poursuivi par la S.T. était de préparer la venue d'un « messie » ou d'un « instructeur du monde », rien de moins⁹. On aura déjà entrevu que ce nouvel instructeur mondial allait devenir, pour les membres éminents de la S.T., ce jeune homme étourdi et malingre qu'était alors Krishnamurti.

La découverte

Les circonstances de sa « découverte » méritent d'être présentées brièvement, ne serait-ce que pour tenter de mieux comprendre le mystère entourant la personnalité de Krishnamurti et ce, même si comme Platon le suggérait au sujet de Socrate, « *Sachez bien que nul d'entre vous ne connaît cet homme*¹⁰ », ce qu'étonnamment le sage indien disait de lui-même quand les questions sur sa personne se faisaient trop insistantes¹¹. C'est donc sous la direction d'Annie Besant qui deviendra présidente à son tour de la S.T. en 1907 que se dessine le destin de Krishnamurti. Besant avait noué à l'époque des relations avec un ex-membre du clergé anglican, Charles Webster Leadbeater, homme supposément doté de dons de clairvoyance. C'est lui qui verra en Krishnamurti les traits de cet instructeur en lequel croyait la S.T.¹².

Après le décès de sa femme le père de Krishnamurti, Naraniah, avait postulé un emploi de secrétaire auprès de la S.T., ce qui l'amena à déménager ses pénates dans la ville d'Adyar où se trouvait le siège de la société. Nous sommes alors en 1908 et Krishnamurti est âgé d'à peine 12 ans environ. Il fréquentera en compagnie de son frère cadet Nitya, duquel il était très proche, l'école la plus près de sa demeure. Contrairement à Nitya, élève doué, Krishnamurti était toujours aussi dissipé et considéré par son maître

⁸ Id., p. 31.

⁹ Id., p. 32.

¹⁰ Cf. *Banquet* 216 c-d. In Dorion (2011), p. 17.

¹¹ Cf. Sanat (2001). Dans son ouvrage abondamment documenté, l'auteur étudie en profondeur ce que fut la vie intérieure de Krishnamurti. On y trouve par ailleurs des références philosophiques intéressantes et nombreuses qui alimenteront la réflexion du lecteur intéressé à poursuivre la recherche sur le personnage.

¹² Cf. Jayakar (2010), p. 34, pour l'ensemble du paragraphe. Voir aussi Sanat (2001), p. 47.

comme un élève débile. On rapporte que son attitude lui a valu de fréquentes et sévères punitions¹³.

Quoi qu'il en soit, les deux frères se rendaient fréquemment à la plage d'Adyar sise en bordure du campus de la S.T. C'est sur cette même plage que Charles W. Leadbeater remarquera, dans des circonstances que l'on attribuera à sa capacité de clairvoyance, que l'aura de Krishnamurti était « *totalelement dépourvue d'ego*¹⁴ ». Il aurait alors déclaré à son assistant que le jeune homme deviendrait un jour « *un maître spirituel et un grand orateur*¹⁵ ». En dépit de toutes les apparences et malgré toutes les réserves bien normales, voire nécessaires, que l'on peut entretenir à l'égard des explications qui nous sont parvenues de cet événement, les faits ont donné raison à ce personnage par ailleurs fort controversé que fut Charles W. Leadbeater.

La prise en charge

Nous sommes alors en 1909 et Krishnamurti n'est qu'un adolescent. Malgré son absence totale d'envergure, il sera pris en charge par la S.T. qui fera pression auprès de son père pour qu'il lui confie l'éducation des deux jeunes frères. À compter de ce moment, Krishnamurti va « décrocher » de l'école régulière avec l'accord de son père pour suivre le programme préparé à son intention et à celle de son frère cadet par la S.T. C'est pour ainsi dire à une éducation spartiate que seront soumis les deux enfants. Ses biographes ont même parlé d'une « *désindianisation* » de Krishnamurti. Il apprendra l'anglais, langue dans laquelle il allait d'ailleurs communiquer tout au long de sa vie active, ce qui contribuera à son rayonnement mondial au demeurant. Il devra assimiler progressivement tous les aspects de l'éducation occidentale, particulièrement ceux de la bonne société anglaise. Fait à noter, nous sommes alors à l'époque de la domination britannique sur l'Inde qui n'obtiendra son indépendance qu'en 1948¹⁶.

La formation des deux frères était strictement réglementée. Tout était prévu selon un horaire immuable où alternaient repas, étude et exercices physiques¹⁷. Puis ils furent envoyés en Angleterre en 1911 pour y parfaire leur formation¹⁸. De 1912 à 1922, ils seront ballotés d'un précepteur à l'autre sans aucun contrôle sur leur vie. Ils seront carrément expatriés ne retournant en Inde qu'au bout de dix ans environ. À l'école

¹³ Id.

¹⁴ Id.

¹⁵ Id., p. 35.

¹⁶ Id., pp. 35-37.

¹⁷ Id., p. 38.

¹⁸ Id., p. 46.

anglaise, où Krishnamurti ne connaît d'ailleurs pas plus de succès qu'auparavant, les deux frères seront victimes de racisme à cause de leur origine et de la couleur foncée de leur peau¹⁹. Pendant ces années, Krishnamurti continuera de correspondre avec les dirigeants de la S.T. dans le contexte que l'on a évoqué précédemment, c'est-à-dire celui de sa préparation à la mission qu'on entrevoyait pour lui. Autrement dit, il est dorénavant conscient que son sort n'est pas entre ses mains mais, paradoxalement, dès 1915, il se détache peu à peu de l'enseignement théosophique qui l'intéresse de moins en moins²⁰. Cela ne l'empêche pas de prendre de meilleures résolutions pour dissiper les inquiétudes de ses tuteurs théosophes et de promettre de faire les efforts requis pour se préparer aux examens d'entrée à l'Université d'Oxford. Rien n'y fera cependant puisqu'il échouera dans ses tentatives²¹.

La période anglaise a mis à rude épreuve les espoirs de la S.T. vis-à-vis de Krishnamurti. Ils ont été durement ébranlés dans la mesure où l'on a observé chez lui une nonchalance qui contrastait de façon marquée avec le portrait d'un futur instructeur du monde²². Comme nous l'avons vu il n'aimait pas les études. Par contre il était doué pour certains sports, notamment le tennis et le golf. On le disait bon athlète. Il possédait également des aptitudes pour tout ce qui avait trait à la mécanique qui semblait le fasciner. On raconte qu'il pouvait consacrer des heures entières à comprendre le mécanisme d'un pendule et qu'il ne s'arrêtait que lorsqu'il parvenait à démonter puis remonter tous les rouages et ce, dès son plus jeune âge²³. Cette insouciance juvénile aurait également caractérisé ses années « anglaises » et une certaine inquiétude a alors gagné les rangs de la S.T. bien que cela n'ait jamais empêché ses dirigeants de soutenir le jeune homme en dépit des obstacles qui jonchaient le parcours qu'on lui avait tracé à l'avance²⁴.

En 1921, Krishnamurti retourne en Inde en compagnie de Nitya. Ce sera l'occasion de retrouvailles émouvantes avec leur père dont ils étaient séparés depuis une dizaine d'années. À son grand désarroi, Naraniah constate que son fils ne parle plus le telugu, sa langue maternelle, mais l'anglais. Ses fils ne le reverront qu'à quelques rares reprises jusqu'à son décès survenu en 1924²⁵.

¹⁹ Id., p. 54.

²⁰ Id., p. 53.

²¹ Id., pp. 54-55. L'auteure raconte qu'il se préparait fébrilement aux examens d'entrée, mais le moment venu, « il rendait copie blanche ».

²² Id..

²³ Id., pp. 28-29.

²⁴ Id., pp. 54-55.

²⁵ Id., pp. 56-57.

Dans l'intervalle, Krishnamurti poursuit sa route au sein des cercles théosophiques. En 1922, une des années les plus importantes de la vie du philosophe, le secrétaire de la S.T. des États-Unis qu'il a rencontré lors d'un congrès tenu en Australie l'invite à l'accompagner dans la petite municipalité d'Ojai en Californie où se trouvent encore aujourd'hui les installations de ce qui est devenu la fondation américaine vouée à la propagation de l'enseignement de Krishnamurti²⁶. Il y séjournera pendant plusieurs mois et c'est lors de ce séjour, au cours des mois d'août à octobre, qu'il a subi une transformation radicale qui allait changer à jamais le cours de son existence²⁷.

L'initiation

Ces événements ont été scrupuleusement consignés par écrit par les différents témoins qui y ont assisté. On peut, pour éviter de se perdre dans les détails, parler d'une initiation mystique que l'on a associée à *l'éveil de la kundalini*, un phénomène bien connu des adeptes de certaines formes avancées de yoga qui consiste apparemment dans un éveil de la conscience du sujet sous l'influence d'entités spirituelles²⁸. Pour si étrange que puisse paraître un tel récit, il n'en demeure pas moins que de nombreux témoins l'ont attesté et que plusieurs biographes sérieux, notamment des intellectuels et universitaires réputés qui sont devenus au fil des ans des amis de Krishnamurti, n'ont pas hésité à y faire allusion dans leurs écrits sans toutefois, et c'est ce qui nous rassure pour les fins du présent travail, jamais dérogé à l'essentiel, soit son enseignement. D'ailleurs, il faut insister sur le fait que Krishnamurti lui-même s'est toujours montré très réticent à parler de son expérience qui allait d'ailleurs se manifester périodiquement tout au cours de sa vie²⁹. Disons seulement qu'à chaque occasion, il a dû endurer d'intenses souffrances physiques si l'on se fie aux témoins qui ont raconté ces faits³⁰. Ceux qui se sont penchés sérieusement sur la vie de l'homme ont référé régulièrement à cette expérience mystique en l'appelant le « *processus*³¹ » et ont décrit le phénomène, tel qu'ils l'ont compris,

²⁶ Id., p. 59.

²⁷ Id., p. 60.

²⁸ Id. Voir la note 2 dans laquelle l'auteure explique le phénomène en question.

²⁹ Cf. Sanat (2001), pp. 171 sq.

³⁰ Cf. Jayakar (2010), p. 61. Krishnamurti fait le récit détaillé de cette initiation mystique et l'auteure fait état de l'étonnement et de l'angoisse ressentis par son frère lors de ces événements.

³¹ Cf. Sanat (2001), chapitre 6. Dans ce chapitre, l'auteur analyse le « *processus* » en question. Il propose par ailleurs une analogie intéressante avec les conclusions de Kant sur les limites de l'esprit humain et les raisons pour lesquelles les êtres humains sont, sauf exception, incapables de comprendre ce type d'expérience autrement qu'en le traduisant à la lumière de leurs perceptions sensorielles. « *En ce sens, la science n'est pas l'exploration du monde tel qu'il est en lui-même, mais la description et la manipulation de notre façon de le percevoir* ». Cf. p. 159.

comme une intervention mystérieuse des « grands maîtres spirituels » sur le corps et l'esprit de Krishnamurti³².

Nous avons dit plus haut que nous avons peine à comprendre les raisons pour lesquelles Krishnamurti était ignoré dans les institutions qui consacrent une partie de leurs ressources à l'enseignement de la philosophie, notamment les universités³³. Nous avons suggéré également qu'une part de la réponse à cette interrogation, bien légitime comme nous tenterons de le faire voir dans ce mémoire, se trouvait dans les données du problème. Nous soutiendrons humblement dans les pages qui vont suivre, en nous appuyant sur un certain courant philosophique qui rejoint notre propre conception de ce que doit continuer à être la philosophie³⁴, que tout ce qui n'est pas démontrable rationnellement suscite un certain mépris *a priori* de la part de ceux et celles qui croient, malgré l'avertissement de Pascal, que toute la place doit être accordée à la seule raison³⁵. Or, toutes ces « *daimoneries* », pour employer le mot de Montaigne, rapportées au sujet de Krishnamurti, prêtent flanc d'emblée à la critique si on s'y arrête sans se donner la peine d'étudier sa pensée. C'est un piège tendu par la pensée conditionnée qu'il faut éviter ou plutôt comprendre pleinement comme nous nous efforcerons de le montrer.

La rupture

L'autre moment décisif de la vie de Krishnamurti est survenu le 3 août 1929 à Ommen aux Pays-Bas. S'étant détaché peu à peu de toute l'ambiance occulte dans laquelle il baignait depuis son adolescence et qu'il a remise en question suite à la mort prématurée de son jeune frère Nitya survenue au mois de novembre 1925, Krishnamurti va prononcer une harangue spectaculaire devant tous les membres de la Société Théosophique qui n'avaient pas vu venir le coup³⁶.

³² Cette relation aux « Grands Maîtres » est tout aussi nébuleuse que celle de Socrate avec le divin. Cf. *Apologie* 31 c-d et les commentaires de Luc Brisson dans son introduction à la page 40.

³³ Cf. Sanat (2001), p. 105. Aryel Sanat résume assez bien les principales raisons qui expliquent l'absence du *cursus* universitaire contemporain des enseignements de nature semblable à celui transmis par Krishnamurti. En substance, il explique que le système universitaire moderne n'est pas conçu pour accueillir dans ses rangs des penseurs peu portés sur les valeurs conformistes de la société. L'éducation supérieure, telle qu'on la connaît, est d'abord instrumentale. Elle vise à « *former* » des citoyens *en vue de leur intégration dans le monde de la technique*.

³⁴ Il serait plus exact de parler d'un retour au questionnement philosophique qui accorde la *priorité* à la *dimension réflexive* de la discipline. Cette conception de la *philosophia* comme mode de vie est clairement développée par Pierre Hadot dans son ouvrage éponyme. Cf. Hadot (2001).

³⁵ *Pensées*, Fr. 214 : *Deux excès. Exclure la raison, n'admettre que la raison*.

³⁶ Cf. Jayakar (2010), pp. 92 sq.

C'est à cette occasion qu'il a démissionné avec fracas de sa position de leader de l'Ordre de l'Étoile, une branche ésotérique de la S.T. créée pour lui en conformité avec le rôle d'instructeur mondial qu'on lui avait conféré. C'est le schisme, la rupture avec la S.T. qui l'avait pourtant protégé contre vents et marées depuis sa découverte sur la plage d'Adyar alors qu'il n'était encore qu'un adolescent. Il affirmera alors ce qui deviendra son leitmotiv tout au long de sa vie, à savoir que *la vérité est un pays sans chemin* et qu'aucun système, aucune secte et aucune religion organisée ne permet de l'atteindre. Refusant le titre de gourou qu'on voulait lui faire porter, il déclarera avec fracas qu'il ne désirait appartenir à aucune organisation spirituelle et qu'il ne souhaitait pas avoir de disciples³⁷.

Contre toute attente, et c'est à notre avis ce qui mérite qu'on prenne connaissance de ce qu'il avait à raconter, Krishnamurti décide, après plusieurs années de réflexion intense, de faire cavalier seul et de se consacrer résolument au seul objectif qui lui tenait à cœur, c'est-à-dire de *libérer l'homme*³⁸. Questionné alors par un journaliste qui se trouvait sur les lieux et qui lui demandait ce qu'il allait dorénavant faire, sous-entendu sans le secours de la S.T., il a répondu simplement qu'il allait déployer tous ses efforts dans le but d'affranchir l'homme de la peur, pour lui le seul moyen d'atteindre à la félicité éternelle. Bien conscient des implications de sa décision, il s'est contenté de dire que *s'il y avait cinq personnes tournées vers l'éternité qui m'écoutaient ce sera suffisant*³⁹. Cet extrait de ses propos nous apparaît pertinent pour la suite :

Ce n'est pas un exploit; c'est seulement que je ne veux absolument pas avoir de disciples. Dès le moment où on suit quelqu'un, on cesse de suivre la Vérité. *Peu m'importe que vous teniez compte de ce que je dis ou non. J'ai un certain but dans la vie, et je vais m'y consacrer avec une détermination inébranlable.* Je ne me préoccupe que d'une seule chose : *libérer l'homme.* Le libérer de toutes les cages, de toutes les peurs, et non pas fonder une nouvelle religion, une nouvelle secte, ni échafauder de nouvelles théories, une nouvelle philosophie. Vous allez naturellement

³⁷ Id., p. 93.

³⁸ Id.

³⁹ Id., p. 94.

me demander pourquoi je parcours le monde, à prononcer sans cesse des discours. Je vous répondrai que ce n'est pas parce que je désire trouver des auditoires, ou attirer auprès de moi un groupe de disciples trié sur le volet. (...) Je n'ai ni disciples, ni apôtres, que ce soit sur cette terre ou dans le royaume de l'esprit⁴⁰.

Comme il l'avait annoncé, il a parcouru le globe sans relâche pendant plus de soixante ans martelant sans cesse que la seule possibilité d'appréhender la vérité résidait dans la prise de conscience que *celle-ci se découvrait d'instant en instant par un examen constant de soi et de ses pensées*, c'est-à-dire que *l'esprit critique* si cher à la philosophie devait être mis au service d'une meilleure compréhension de ce que nous sommes⁴¹. En bref, les détails seront entrevus dès le prochain chapitre, la vérité se trouve en nous ou, comme nous espérons le montrer, pour Krishnamurti la réponse à nos questions existentielles est à chercher dans le problème lui-même, c'est-à-dire le *questionneur*⁴². On peut dire sans crainte d'exagérer qu'il a livré la même bataille aux « *ombres et aux apparences*⁴³ » que ses prédécesseurs les plus illustres dans l'histoire de la pensée, à commencer par celui qui, à notre avis, se rapproche le plus de lui, c'est-à-dire Socrate⁴⁴. Ce discours historique prononcé par Krishnamurti en 1929 a marqué, selon sa biographe, son avènement comme un « *philosophe laïque totalement hostile à toute croyance religieuse*⁴⁵ », mais nous ne devons pas nous satisfaire de cette étiquette qui ne tient pas compte de toute la complexité du personnage. Paradoxalement, Krishnamurti a toujours laissé planer un mystère sur ces questions et on verra que cette « hostilité » n'était pas nécessairement incompatible avec une recherche métaphysique de cette *autre réalité* qu'il nous invitait à percer de toutes nos forces, mais en suggérant que c'est l'examen de nos états de conscience qui compte dans cette démarche⁴⁶.

⁴⁰ Id., pp. 93-94. *Mutatis mutandis*, on croirait entendre Socrate. Cf. *Apologie* 33 a.

⁴¹ Cf. *D.L.V.*, p. 28. « La vérité est une chose qui vit d'instant- elle doit être *objet de découverte*, et non objet de croyance, de citations ou de formules ».

⁴² *Infra*, pp. 27 sq.

⁴³ Cf. Jayakar (2010), p. 96.

⁴⁴ *Infra*, chapitre 2, section 5e) et chapitre 8. Dans ces parties de notre enquête, on trouvera rassemblés plusieurs faits qui, selon nous, rapprochent les deux philosophes. Mais nous tenterons de maintenir tout au long du texte la comparaison que nous souhaitons établir dans le cadre de ce travail.

⁴⁵ Cf. Jayakar (2010), p. 97.

⁴⁶ Cf. *A.P.D.*, p. 78. Dans l'une de ses nombreuses affirmations énigmatiques, Krishnamurti confirme implicitement l'existence d'une *autre réalité* dont la découverte passe par la connaissance de soi. « *Pour accueillir Dieu, l'inconnu, l'esprit doit être lui-même l'inconnu* ». Autrement dit, en sondant notre esprit,

En conclusion de ce chapitre sur le phénomène Krishnamurti, il convient de mentionner qu'il a brisé les derniers liens qui le rattachaient à la S.T. trois ans plus tard, en 1930, et nous lui laisserons la parole pour expliquer les raisons de cette rupture :

Mon enseignement n'est *fondé ni* sur l'occultisme, *ni* sur la mystique, car j'estime qu'ils freinent l'homme dans sa recherche de la vérité⁴⁷.

Une nouvelle question mérite d'être posée avant d'entrer dans le vif de notre propos. Comment expliquer que Krishnamurti, influencé comme il le fut si fortement par la S.T. qui l'a arraché à son milieu pour l'éduquer à l'occidentale et le couvrir si précieusement pendant toutes ses années, a-t-il pu trouver le courage et la fermeté nécessaires pour s'opposer à tout ce qu'il avait cru jusqu'à alors et pour poursuivre selon ses propres termes la mission impossible qu'il s'était donnée? Ce saut dans le vide est à lui seul suffisamment troublant, compte tenu de toutes les informations dont nous disposons, pour justifier davantage l'intérêt que nous avons décidé de porter à ce personnage atypique, aussi énigmatique et paradoxal que l'était Socrate qu'il convient maintenant de mettre en rapport avec l'un de ses successeurs encore trop peu considéré, du moins en occident, qui, comme lui, a fondé l'essentiel de sa démarche philosophique sur la *connaissance de soi*.

2- Socrate et Krishnamurti, deux *atopos*

Remarques préliminaires

Il semble aujourd'hui, bien que le sujet ne soit pas entièrement vidé, que l'ensemble des commentateurs qui ont scruté sérieusement le personnage de Socrate en sont tous arrivés à la conclusion générale qu'il était périlleux de lui accoler une étiquette précise pour diverses raisons qui tiennent principalement dans le fait que les informations que nous possédons à son sujet proviennent essentiellement de « *témoignages directs*⁴⁸ », du moins en ce qui a trait à « *sa vie et à sa pensée*⁴⁹ », dans la mesure où il est maintenant établi qu'il n'a laissé aucun écrit pour la postérité. Comme le résume bien Louis-André Dorion,

on cherche en même temps l'*incommensurable* ou l'*inconcevable*. Cherchez mieux et vous trouverez, peut-on comprendre. Cela deviendra plus clair au fur et à mesure que nous avancerons dans notre étude.

⁴⁷ Cf. Jayakar (2010), p. 99.

⁴⁸ Cf. Dorion (2011), p. 17. Le témoignage d'Aristote compte, pour sa part, comme la plus importante source de renseignements *indirecte* concernant Socrate.

⁴⁹ Id.

c'est grâce aux contributions d'Aristophane, Xénophon, Aristote et, surtout, Platon, que nous pouvons nous faire une idée du legs philosophique de cet homme hors du commun.

Ceci étant rappelé, nous nous concentrerons pour notre part sur les renseignements que nous procurent trois des dialogues de Platon qui nous apparaissent les plus significatifs pour les rapprochements que nous voulons montrer, à savoir *L'Apologie de Socrate*⁵⁰, le *Charmide*⁵¹ et *Alcibiade*⁵². Notre intention est de suivre le conseil à peine voilé du Socrate du *Charmide*, pour les fins du présent exercice du moins, et de nous en tenir aux textes sans nous attarder aux questions d'authenticité et autres considérations exégétiques⁵³. Par ailleurs, nous souhaitons éviter toute comparaison ou analyse entre ce qui doit être attribué à Platon plutôt qu'à Socrate pour les raisons suivantes qui relèvent d'un choix herméneutique, c'est-à-dire que, comme le souligne avec pertinence Nestor L. Cordero dans l'une de ses notes de sa traduction du *Sophiste* - nous paraphrasons - *philosopher, c'est interpréter*⁵⁴.

Nous nous laisserons donc porter par le génie même de Platon qui, sans qu'on puisse vraiment comprendre comment il y parvient, réussit à s'effacer presque entièrement devant les personnages qu'il met en scène et particulièrement Socrate. Quand on lit Platon, du moins dans les dialogues de jeunesse, on pense à peine à Platon, ce qui est déjà renversant en soi tant les appareils de notes qui accompagnent les traductions font tout pour nous rappeler à l'ordre. Il nous apparaît donc peu fécond, dans les limites du présent travail, de trop nous attarder aux divers problèmes qui ont occupé et qui occuperont encore pendant longtemps tous les spécialistes de la philosophie ancienne en regard de la « *question socratique*⁵⁵ ». Cette fameuse question ayant été savamment et abondamment traitée par de nombreux commentateurs sans avoir été résolue de façon définitive⁵⁶, nous nous en tiendrons au discours socratique tel qu'il nous est révélé dans les trois dialogues

⁵⁰ Traduction de Luc Brisson (2005).

⁵¹ Traduction de Louis-André Dorion (2004).

⁵² Traduction de Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau (2000).

⁵³ Cf. *Charmide* 161 c. Socrate insiste sur l'importance de s'en tenir à la vérité d'un discours plutôt qu'à l'identité de celui qui l'a prononcé. Voir la note *ad locum* du traducteur pour des explications additionnelles.

⁵⁴ Cf. *Sophiste*, Traduction de Nestor L. Cordero (1993), à la page 244, voir la note 213.

⁵⁵ Cf. Dorion (2011), p. 17. L'auteur définit la *question socratique* comme étant « le problème historique et méthodologique auquel sont confrontés, et que tentent de résoudre, les historiens qui s'emploient à reconstruire la doctrine philosophique du Socrate historique ».

⁵⁶ Id., pp. 17-25. L'auteur nous fournit de bonnes raisons de suivre notre intuition qui va dans le sens de la mise en veilleuse de cette question socratique pour les besoins des rapprochements que nous voulons mettre en lumière.

susmentionnés. C'est donc à la figure de Socrate, telle qu'elle est y est dessinée par Platon, que nous comparerons Krishnamurti.

Première ressemblance

Si Socrate est et demeure encore un mystère à ce jour, il en va tout autant pour Krishnamurti pour des raisons qui ont déjà été effleurées. Lire Krishnamurti, car contrairement à son prédécesseur ce dernier a laissé des écrits bien que son enseignement était principalement oral à l'instar de Socrate, c'est entendre plusieurs échos provenant de divers courants philosophiques.

Héraclitéen quand il parle constamment de l'impermanence des choses⁵⁷; tantôt épicurien quand il souligne à gros traits que ce qui anime l'être humain, c'est d'abord la recherche du plaisir qui trouve son corollaire dans l'évitement de la douleur⁵⁸; à l'occasion parménidien quand il déclare que le « *penseur et la pensée sont la même chose*⁵⁹ »; parfois et même souvent stoïcien quand il explique la manière dont il faut envisager nos états d'âme⁶⁰; affichant un pragmatisme aristotélicien sur un plan empirique⁶¹; reprenant avec emphase et à sa manière le concept hérité de *La République* voulant que telle est l'âme de l'individu, telle sera celle de la cité⁶²; visiblement sceptique sur la question de la connaissance entendue comme épistémologie⁶³; manifestement influencé par le bouddhisme dans ce qu'il a de plus précieux à nous enseigner sur la connaissance de soi⁶⁴; Krishnamurti, c'est tout cela et en même temps jamais seulement que ça. C'est ce

⁵⁷ Cf. C.D.S., p. 38. Sur l'impermanence de nos désirs, pour ne donner que cet exemple.

⁵⁸ Id., p. 39.

⁵⁹ Id., p. 24. Plus exactement, mettre fin au penseur (*au censeur*) permet à l'« être » d'advenir pleinement. Lorsque l'esprit est « *conscient de ses propres mouvements* », le « *penseur se perçoit lui-même* ». On dirait qu'il nous explique l'un des secrets du *Poème de Parménide* : « *Le même, en effet, est aussi bien penser qu'être* ». Cf. Fr. 3.

⁶⁰ La réflexivité krishnamurtienne est très proche du retrait en soi-même des stoïciens bien qu'elle ne s'appuie sur aucun système.

⁶¹ Partir des faits pour remonter aux principes est tout aussi important pour Krishnamurti que ce ne l'était pour Aristote. Cf. *Éthique à Nicomaque* I, 1095 b1-4. Traduction de Richard Bodéüs (2004). Tout son discours entourant le « *ce qui est* » s'inspire d'une telle approche inductive comme nous le verrons en cours de route.

⁶² Cf. *La République*, 368a sq. Traduction de Georges Leroux (2004). Tout le développement sur l'analogie entre l'âme individuelle et celle de la cité que nous propose Platon constitue un argument solide en faveur de la « thèse » de Krishnamurti à l'effet que la société n'est que la projection des états d'âme des individus. Cf. C.D.S., p. 36. « *Ce que nous sommes, le monde est* ».

⁶³ Cf. F.A., p. 83. « *La pensée elle-même est fragmentaire car le savoir n'est jamais complet sur rien* ».

⁶⁴ Cf. Weeraperuma (1991), pp. 23 et 34. L'auteur raconte l'anecdote d'un moine bouddhiste qui réduisait l'enseignement de Krishnamurti à un « *bouddhisme épuré* ». Comme on le constatera, tout son discours sur l'*ego* entendu comme entrave à la compréhension rappelle clairement le credo bouddhiste.

qui a fait dire à ceux qui nous ont transmis le compte-rendu de ses innombrables causeries prononcées à travers le monde au cours de sa vie qu'il était tout simplement *inclassable*⁶⁵.

La même conclusion a été tirée à l'endroit de Socrate et elle semble faire consensus auprès des interprètes. On est confronté à la même impossibilité de le ranger dans tel ou tel courant majeur de la philosophie si ce n'est, bien entendu, celui plus « *universel* » qui accorde la priorité à la recherche de la vérité et à la quête de la *vie bonne* ou du *bonheur*⁶⁶. Les deux sages ont accepté la mission, qui leur a été confiée par on ne sait trop quelle autre réalité selon ce que l'on retient de leur histoire rapportée dans les circonstances que l'on ne peut qu'observer avec toute la circonspection nécessaire, de nous renvoyer à nous-mêmes constamment et sans relâche dans cette quête de la sagesse qui est sans fin. Si Socrate s'est présenté comme un *taon*⁶⁷ qui nous pique sans cesse de son aiguillon pour nous intimer l'ordre de prendre soin de notre âme, on verra que Krishnamurti a fait preuve de la même insistance et nous ne craignons pas d'affirmer qu'eût-il vécu chez les « grands grecs », il serait mort beaucoup plus jeune que Socrate puisque, dans la foulée de ce dernier, son but avoué était de promouvoir une transformation radicale des comportements humains en assénant plusieurs vérités peu agréables à entendre⁶⁸.

3- Les choses humaines

Selon Luc Brisson qui explique pourquoi Socrate s'est attiré les foudres des autorités, la mission du philosophe résidait dans sa volonté de « *modifier le comportement de ses concitoyens en fonction des exigences de la raison*⁶⁹ ». Il s'agit là d'une affirmation qui ne peut être passée sous silence quand on poursuit l'objectif de mettre en lumière ce qui le rapproche de Krishnamurti pour qui la philosophie était d'abord et avant tout une affaire d'*éthique* :

⁶⁵ Cf. Weeraperuma (1991), p. 47.

⁶⁶ Cf. Vlastos (1994), pp. 20 sq.; Dorion (2011), p. 5; Canto (1998), voir l'article de Gregory Vlastos in *Philosophie grecque*, p. 141; Wolff (1985), pp. 56-57. Voir aussi *Apologie*, p. 66 de l'introduction où Luc Brisson affirme par ailleurs que les témoignages que l'on possède sur Socrate, parfois « discordants », « font apparaître l'image d'un personnage d'exception « *inclassable* » ».

⁶⁷ Cf. *Apologie* 31a.

⁶⁸ Cf. *C.D.S.*, pp. 18-19. La transformation de la société, affirme Krishnamurti, passe obligatoirement par une *révolution intérieure*. Peu ou prou, c'est le même programme qui est au cœur d'*Alcibiade*. Cf. Pradeau, introduction, pp. 9-14.

⁶⁹ Cf. *Apologie*, p. 61 de l'introduction.

Le vrai sens de la philosophie est de comprendre la vérité dans notre vie quotidienne et dans notre comportement de tous les jours⁷⁰.

Les deux hommes, comme on le verra, partaient d'un même présupposé, soit celui du besoin de « *former* » l'homme et non pas de l' « *informer* » puisque nous serons à même de constater qu'ils accordaient la même importance au fait que la connaissance de soi ne saurait être tributaire d'un savoir « *constitué*⁷¹ ». Pour l'un comme pour l'autre, la vertu ne peut faire l'économie d'un examen constant de soi-même malgré que l'on puisse dire qu'ils ont préconisé une approche différente du problème pour des raisons qui sont d'ordre contextuel et historique. Mais, pour ce qui est des implications de l'injonction delphique, on peut affirmer qu'ils étaient au diapason et ce, pour les raisons que nous allons maintenant aborder.

Des conceptions étrangement similaires de la sagesse, remarques préliminaires

Nous aimons croire que si l'*Alcibiade* a connu une telle renommée, c'est probablement parce qu'il y a dans le précepte delphique, *dans les faits*, « *plus de vérité que nulle part ailleurs*⁷² ». On notera au passage que les chercheurs n'ont pas réussi à trouver le ou les responsables de l'inscription de cette mystérieuse injonction au fronton du temple de Delphes, ce qui la rend encore plus intrigante et, disons-le franchement, plus mystérieuse⁷³.

Ce qu'on sait en revanche, et c'est là une étrange « coïncidence », pour dire le moins, c'est que le bouddhisme se fondait précisément sur la connaissance de soi pour asseoir sa philosophie⁷⁴. D'autre part, la Chine nous a donné, à la même époque que celle qui a vu

⁷⁰ Cf. *V.M.C.*, p. 18.

⁷¹ Cf. Wolff (1985), pp. 36-38. L'auteur explique bien le but que s'est fixé Socrate, à savoir de découvrir le caractère absolu des valeurs morales par le recours à la raison. Voir *infra*, pp. 74 et 112.

⁷² Cf. *Alcibiade*, 124 b.

⁷³ Cf. *Charmide*, pp. 133-134, note 122 de la traduction. Louis-André Dorion fait état de l'ignorance partagée par « *tous les Anciens* » en rapport avec l'identité du responsable de l'inscription des célèbres maximes « *connais-toi toi-même* » et « *rien de trop* » au temple de Delphes. Voir *infra*, pp. 111 sq.

⁷⁴ Cf. Revel et Ricard (1999), pp. 30-31. Dans leurs entretiens, Jean-François Revel et Matthieu Ricard nous présentent un dialogue fécond entre la philosophie occidentale et le bouddhisme. L'une des choses sur lesquelles ils tombent d'accord, c'est que le bouddhisme envisage la *connaissance* comme le « *résultat d'une transformation intérieure* » qui passe, selon Ricard, par la « *science majeure* » qui est celle de la « *connaissance de soi et de la réalité* ».

naître le Bouddha en Inde⁷⁵, le célèbre précepteur que fut Confucius qui, comme Socrate, faisait de la question du savoir- ou de la sagesse- le même constat⁷⁶. C'est sans compter sur le fait que Platon lui-même a repris à son compte le « *Connais-toi toi-même* » qui se retrouve dans plusieurs de ses dialogues⁷⁷. On ne peut pas davantage ignorer que le christianisme a également repris le flambeau à sa manière⁷⁸. Mêmes les présocratiques, dont le célèbre Héraclite⁷⁹, ont évoqué l'inscription delphique et, pour faire court, les philosophes de la période hellénistique ont développé une pensée qui ne peut, en toute logique, faire abstraction d'un retour sur soi pour mieux appréhender le monde qui nous entoure⁸⁰. Et nous ne parlons que de l'antiquité.

Bref, la connaissance de soi qui a connu une très longue tradition tout au long de l'histoire de la philosophie est sans doute le thème qui demeurera à jamais au cœur même de la recherche philosophique pour une raison qui nous apparaît évidente, c'est-à-dire que si la sagesse est la fin poursuivie en ce bas-monde, le meilleur moyen pour la chercher, c'est encore de comprendre ce qui *nous* affecte dans notre rapport avec le réel, à moins qu'un jour, allez savoir, quelqu'un nous présente la vérité à ce sujet sur un plateau d'argent. En attendant cet improbable moment, tout ce que les êtres humains peuvent faire, c'est de *chercher* et le *point de départ de l'investigation*, selon les plus grands

⁷⁵ Notons en passant ces quelques dates importantes (Bouddha (v. 565-v. 486 av J.C.); Confucius (v. 551-v. 479 av. J.C.) et Socrate (v. 470-v. 399 av. J.C) qui nous incitent à prendre avec un grain de sel charitable l'affirmation de Socrate à l'effet que nulle part la sagesse entendue comme capacité de distinguer entre ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ne s'est jamais manifestée (*Charmide* 172a). Si cette sagesse, celle de la science et de la non-science, n'est apparue nulle part selon Socrate, il semble en aller autrement de celle qui est associée à la connaissance de soi dont Socrate n'était apparemment pas le seul défenseur.

⁷⁶ Cf. *Entretiens du maître avec ses disciples*, II, 17 : Le Maître dit : « Iou, veux-tu que je t'enseigne le moyen d'arriver à la connaissance? Ce qu'on sait, savoir qu'on le sait; ce qu'on ne sait pas, savoir qu'on ne le sait pas : *c'est savoir véritablement* ». Cf. *Charmide* 172a : « N'est-ce pas là, Critias, demandai-je, ce que nous voulions dire au sujet de la *sagesse*, lorsque nous affirmions que ce serait *un grand bien de savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas?* » Mot à mot, c'est la même proposition. Voir la note 184 du traducteur pour la mise en contexte des propos de Socrate.

⁷⁷ Cf. *Charmide*, à la page 54 de l'introduction. Voir aussi *Alcibiade*, pp. 47 sq. de l'introduction.

⁷⁸ Les *Confessions* de St-Augustin constituent peut-être la tentative la plus représentative d'un homme qui sonde son esprit pour chercher la vérité. L'examen de soi auquel s'est livré ce Père de l'Église est un des exemples d'humilité qui force l'admiration.

⁷⁹ Cf. *Alcibiade*, à la page 50 de l'introduction.

⁸⁰ Qu'il s'agisse des épicuriens, des stoïciens ou des sceptiques de la Nouvelle Académie, on doit se rendre à l'évidence qu'aucun de ces courants philosophiques ne tient la route *sans faire la première place à la connaissance de soi*. Comment, en effet, trouver une justification aux thèses qu'ils nous ont proposées sans examiner soi-même si elles trouvent un fondement dans nos états d'âme? Il faut, nous semble-t-il, prendre ce soin pour mieux comprendre de quoi tous ces brillants philosophes nous parlaient parce que, comme le disait Marc-Aurèle, « *...tu peux, à l'heure que tu veux, te retirer en toi-même* ». Cf. *Pensées pour moi-même*, Livre IV, III.

maîtres de sagesse qui ont frôlé cette terre, c'est nous-mêmes, *c'est-à-dire notre esprit ou notre âme*⁸¹. Il convient maintenant de nous pencher sur les raisons qui ont amené certains penseurs à confirmer notre intuition première qu'en Krishnamurti, on peut apercevoir la figure de Socrate⁸².

a) La sōphrosúnē⁸³, c'est la connaissance de soi

Le commencement

La conception de la sagesse véhiculée par Krishnamurti se marie assez bien, selon nous, avec celle de Socrate, telle qu'elle nous est transmise par les dialogues qui nous intéressent plus particulièrement ici. Au-delà des différences de terminologie et d'approche qui s'expliquent facilement compte tenu notamment de la distance temporelle qui les sépare⁸⁴, il apparaîtra assez clairement qu'ils concevaient la philosophie de la même manière, c'est-à-dire comme une démarche *a priori* personnelle. La recherche à laquelle ils ont convié les humains procédait de la même prémisse, à savoir que l'enquête doit s'effectuer de *l'intérieur vers l'extérieur* et non l'inverse⁸⁵.

Comme Platon et Aristote après lui, Krishnamurti aimait répéter que c'est en commençant au plus près que l'on peut aller loin, c'est-à-dire que, comme ses illustres prédécesseurs, il avait bien compris que le *commencement est ce qu'il y a de plus important en toute tâche*⁸⁶. Pour lui, tout commence par soi-même, c'est-à-dire qu'il faut se connaître soi-même d'abord *car sans cette connaissance de soi, dit-il, nous n'avons aucune base solide pour penser correctement*⁸⁷. N'est-ce pas précisément l'objectif

⁸¹ C'est du moins cette conclusion qui semble avoir convaincu une majorité de lettrés, pendant près de onze siècles, de commencer l'étude de la philosophie platonicienne par l'enseignement de l'*Alcibiade*. Voir pp. 22 sq. de l'introduction au dialogue.

⁸² Cf. Weeraperuma (1991), p. 26. L'auteur raconte que le président d'une association étudiante d'une université de Colombo, au Sri Lanka, où Krishnamurti avait été invité à prononcer une causerie, après l'avoir accueilli de manière rébarbative, l'avait loué à la fin de la rencontre tumultueuse « *comme le Socrate moderne et le plus grand instructeur après le Bouddha* ». Comme nous le verrons au fil de notre étude, il ne fut pas le seul à trouver une similarité entre Krishnamurti et Socrate.

⁸³ C'est-à-dire la *sagesse*, selon Louis-André Dorion. Cf. *Charmide*, à la page 18 de l'introduction.

⁸⁴ Évidemment, le contexte spatio-temporel n'explique pas tout car nous n'oublions pas que Socrate est mis en scène par Platon qui tient la plume.

⁸⁵ Cf. *Alcibiade*, p. 50 de l'introduction. « *Avec Socrate et dans les dialogues platoniciens, la connaissance de soi se trouve donc consacrée comme la condition philosophique de l'acquisition d'une connaissance quelconque* ».

⁸⁶ Cf. *La République*, 377a. Par ailleurs, toute l'argumentation d'Aristote sur l'importance d'inculquer aux enfants de bonnes habitudes « *dès la prime jeunesse* » repose sur ce principe. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1095 b4 et II, 1104 b10.

⁸⁷ Cf. *C.D.S.*, pp. 30 et 41.

poursuivi par Socrate quand il tente de convaincre Alcibiade de renoncer à toute ambition politique avant de mieux se connaître⁸⁸? C'est probablement parce que, tout simplement, tout ce que nous pouvons faire lorsque nous sommes confrontés aux vicissitudes de l'existence, c'est de nous en remettre à nous-mêmes pour comprendre qui nous sommes et pourquoi nous sommes affectés de tant de manières par les événements quotidiens. Car, si Platon a bien cerné le problème, comme nous le rappelle Jean-François Pradeau et Chantal Marboeuf, *les connaissances, qu'elles soient fondées ou non, sont d'abord et toujours des pátēmata de l'âme*⁸⁹.

Si c'est le cas, nous exhortent Socrate et Krishnamurti, comment ne pas commencer justement et, pour ainsi dire, nous en tenir principalement à cette seule connaissance qui importe vraiment, c'est-à-dire la *connaissance de notre âme* ou, préférerait dire Krishnamurti, la *connaissance de notre esprit* ce qui, nous croyons exact de l'affirmer, revient au même selon ce que l'on montrera plus loin. Car, en effet, qui n'a pas éprouvé dans sa vie, pour peu qu'il ait vécu un certain temps et réfléchi quelque peu, le sentiment profond d'être seul face à la quête de la vérité en dépit de ses attachements aux autres, de toutes ses lectures, de son éducation, de ses voyages et de toutes ses expériences si variées qu'elles aient pu être. Ne dit-on pas familièrement, quand on a soif de changement, qu'on va aller *voir ailleurs si l'on y est*. Ce lieu commun peut faire sourire, mais quand on y pense sérieusement nous cherchons souvent *ailleurs* pour nous trouver alors qu'en toute logique il serait peut-être indiqué, comme n'a eu de cesse de le rappeler Socrate, de nous soumettre à examen. Parce qu'il faut bien l'admettre, on aura beau se rendre au bout du monde, nos pensées nous accompagneront toujours⁹⁰.

⁸⁸ Cf. *Alcibiade* 134c. Pour Socrate, se précipiter vers la politique alors que l'on n'est pas *tempérant*, c'est courir à la catastrophe pour soi et pour ceux sur qui on veut exercer le pouvoir. Or, la *tempérance* est associée à la *connaissance de soi* (133c) dans le sens où se rendre compte de notre ignorance (118b) sur les *sujets les plus importants* (118a) permet de connaître ensuite les *choses qui nous sont propres* (133d) et ultimement *celles qui sont propres à la cité* (133e). Être *intempérant*, comprenons-nous, c'est donc *croire savoir alors que l'on ne sait pas*. Cf. 117d-118a et *Apologie* 22d.

⁸⁹ Id., voir la note 53 de la traduction à la page 200. Pour Platon, tout savoir est « *d'abord et toujours* » constitué par des « *affections de l'âme* ».

⁹⁰ Écoutons encore Marc-Aurèle, IV, III : « *On se cherche des retraites à la campagne, sur les plages, dans les montagnes. Et toi-même, tu as coutume de désirer ardemment ces lieux d'isolement. Mais tout cela est de la plus vulgaire opinion, puisque tu peux, à l'heure que tu veux, te retirer en toi-même* ».

L'homme est son esprit, l'homme est son âme

Dans *Alcibiade*, une fois établie l'importance de prendre du soin, Socrate et Alcibiade échangent sur le mode élenctique⁹¹ pour cerner ce soi-même dont il faut s'occuper⁹². C'est ni plus ni moins la nature humaine que le dialogue s'est employé à définir⁹³. À l'aide du procédé auquel recourt fréquemment Platon dans son œuvre, à savoir l'exemplification technique- la *craft analogy*⁹⁴ -, Socrate cherche à démontrer ce qui, dans l'homme, tient lieu de *sujet véritable*⁹⁵. La conversation conclut provisoirement que ce qui commande dans l'homme, c'est son âme et que, par conséquent, il faut identifier la nature humaine à celle-ci. En clair, *l'homme est son âme*⁹⁶. Faut-il voir là une contradiction entre cette conclusion platonicienne et l'affirmation de Krishnamurti à l'effet que le « *penseur et la pensée sont la même chose*⁹⁷ »? Pas nécessairement, loin s'en faut. Cela ressemble davantage à une confirmation des propos tenus par Socrate comme on pourra s'en apercevoir en poursuivant notre enquête.

On peut conjecturer de bien des manières sur les raisons pour lesquelles le philosophe indien préférerait parler de *l'esprit* ou de la *pensée* plutôt que de *l'âme*⁹⁸. Peut-être était-il conscient de la dimension trop religieuse de ce mot? Peut-être jugeait-il plus pertinent de s'en tenir à une terminologie plus acceptable rationnellement pour un auditoire qu'il savait déjà trop encombré de connaissances et de croyances? Ce n'est pas clair car Krishnamurti ne citait à peu près jamais les philosophes ce qui ne doit pas, nous le

⁹¹ Cf. *Alcibiade*, à la page 21 de l'introduction. L'*élegkhos* est la méthode démonstrative par laquelle Socrate, dans les dialogues de Platon, s'emploie à mettre en contradiction ses interlocuteurs à la faveur d'un entretien de type réfutatif. Le but de la réfutation est, de manière générale, d'amener l'interlocuteur à se purger de son ignorance. Voir la note 2 et les références données par Jean-François Pradeau. Une des « règles du jeu élenctique » est d'exiger du participant à cette discussion philosophique de répondre franchement aux questions en *disant toujours ce qu'il pense*. Comme on le verra, cette demande est la même, *mutatis mutandis*, qui était formulée par Krishnamurti à tous ceux qui assistaient à ses causeries.

⁹² Cf. *Alcibiade*, 129b sq.

⁹³ Id., à la page 70 de l'introduction.

⁹⁴ Pour illustrer les thèses qu'il défend dans ses dialogues, Platon développe des analogies inspirées de certains métiers « connus » de tous. Deux de ces modèles, le pilotage et la médecine, sont souvent évoqués à titre d'exemples. Voir notamment *La République*, 341d-e et la note 79 de Georges Leroux.

⁹⁵ Cf. *Alcibiade*, à la page 71 de l'introduction.

⁹⁶ Cf. 130c. Parce que, nous soulignent les traducteurs, « c'est *l'âme qui est, pour tout homme, ce qu'il est en propre (lui-même)* ». Voir la note 126 de la traduction, à la page 211.

⁹⁷ Supra, p. 14.

⁹⁸ Cf. *C.D.S.*, p. 86. Préoccupé d'abord par l'examen des mécanismes de la pensée tels qu'ils se manifestent en nous dans la réalité quotidienne, il reportait dans ce passage la question de « *l'idée de l'âme* » aux discussions portant sur la « *continuité* » et la « *réincarnation* ». Id., pp. 113 sq. Nous y reviendrons lorsque nous comparerons la « *piété socratique* » et ce que Krishnamurti entendait par « *esprit religieux* ». Voir infra, chapitre 5.

verrons, nous permettre de conclure qu'il n'en tenait pas compte puisqu'à bien des égards ses causeries traitaient des mêmes sujets qui ont été abordés par les anciens et leurs plus célèbres successeurs dans l'histoire de la pensée⁹⁹. La raison pour laquelle on peut dire qu'il ne faut pas s'attarder aux distinctions entre *âme* et *esprit* pour voir les rapprochements entre Krishnamurti et Socrate, c'est que tous les deux parlaient de la même chose, c'est-à-dire de la *vertu* et de l'approche permettant de l'acquérir. Pour l'un comme pour l'autre, ce qui importe par-dessus tout c'est que l'être humain se prenne en charge et qu'il accorde toute son attention à la compréhension de sa faculté de penser. C'est sur le plan de l'*éthique* qu'il faut les comparer pour montrer qu'ils étaient préoccupés par une seule et même chose, à savoir « *les comportements et les conduites*¹⁰⁰ » des hommes.

Dans *Alcibiade* où, nous rappelle Pradeau¹⁰¹, il s'agit de fournir une *réponse psychologique* susceptible de diriger notre existence, Socrate ne se contente pas de la conclusion sur ce qu'est l'homme qui fait suite à une première démonstration. Il poursuit l'enquête car il ne suffit peut-être pas que l'on s'en tienne au fait que la supériorité hiérarchique de l'âme entraîne comme conséquence qu'il y a alors identité entre celle-ci et l'homme. Ce que nous avons fait jusqu'ici, enchaîne-t-il, c'est tout au plus recherché « *ce qu'est chaque soi*¹⁰² ». C'est là que l'interrogatoire prend une autre tournure alors que les interlocuteurs abordent la question de la *médiation de l'autre* pour passer ensuite au *paradigme de la vue*. L'examen culmine avec l'affirmation qu'il n'y a rien dans l'âme de l'homme de plus divin que « *ce qui a trait à la pensée et à la réflexion*¹⁰³ ». Retenons le choix des mots du traducteur¹⁰⁴.

Or, nous espérons le faire voir avec plus de précision plus loin, les termes que Socrate utilise pour convaincre Alcibiade ressemblent étrangement à ceux qu'emploie Krishnamurti pour illustrer ce qu'implique le fait de se connaître soi-même. Vision pénétrante, observation constante de nos pensées (regarde-toi toi-même), miroir de la

⁹⁹ Il a souvent répété que les anciens, malgré tous leurs efforts, n'ont pas réussi à rendre l'homme « *bon* ». Cf. *F.A.*, pp. 152-153. Il reprenait de la sorte, en d'autres termes, le même constat que Socrate. Cf. *Protagoras* 320b; *Ménon* 89d-e.

¹⁰⁰ Cf. Wolff (1985), p. 22.

¹⁰¹ Cf. p. 24 de l'introduction au dialogue.

¹⁰² Cf. 130d.

¹⁰³ Cf. 133b-c.

¹⁰⁴ Cf. 133c. Voir la note 152 de la traduction. J.F. Pradeau adopte un choix de traduction qui va dans le sens du commentaire de Jacques Brunschwig dont la leçon assimile le *divin* à un genre dont le *dieu* et la *réflexion* (*phrónēsis*) sont deux espèces.

relation qui nous révèle à nous-mêmes - relation à tout, nos biens, nos pensées, nos gestes, nos connaissances -, etc. Certes, les mots ne sont pas toujours les mêmes, mais la préoccupation si, c'est-à-dire la *nécessité de se soumettre à examen*. Krishnamurti n'a pas dit que « *l'homme est son âme* ». Il a toutefois reconnu, nous semble-t-il, la vérité dans la proposition de l'*Alcibiade* qui accorde la préséance à ce qui, dans l'être humain, est le plus « *sujet* », soit *l'âme ou l'esprit*, peu importe, qui possède la *faculté de penser et de réfléchir*. Dans notre état de relation, déclare-t-il en effet, se dévoile totalement « *le penseur et la pensée qui est l'homme, qui est l'esprit*¹⁰⁵. Pour Krishnamurti, *l'homme est donc son esprit* ce qui, nous en conviendrons, ne diffère pas substantiellement de la définition platonicienne si nous envisageons le problème sous l'angle des conséquences qui en découlent et pas seulement en fonction d'un concept ontologique abstrait¹⁰⁶.

Au contraire, nous croyons pouvoir soutenir que leur démarche respective, si nous en cherchons le sens « *derrière les mots*¹⁰⁷ », est fondamentalement la même et qu'elle s'appuie sur un constat semblable, à savoir que se connaître soi-même passe obligatoirement par un examen des « *mécanismes de notre esprit*¹⁰⁸ ». Si on peut parler ainsi sans dénaturer son enseignement, on peut dire que c'est la « *thèse centrale* » du philosophe indien. Nous devons maintenant nous attarder à son discours proprement dit, ce qui nous permettra de faire plus de lumière sur les parallèles entre lui et Socrate.

La connaissance de soi, Krishnamurti et Socrate

S'il fallait encore trouver une autre preuve de l'importance du *gnôthi sautón* vingt-quatre siècles après la mort de Socrate, Krishnamurti nous en fournit une qui se démarque par sa dimension plus concrète. Certains objecteront peut-être qu'il s'agit de psychologisme, mais on les renverra alors aux commentaires de Pradeau dans son introduction à l'*Alcibiade*¹⁰⁹. Plus précisément on peut affirmer, du moins c'est ce qu'on espère montrer, qu'il a *ajouté au précepte delphique* en donnant une interprétation pragmatique

¹⁰⁵ Cf. *C.D.S.*, p. 78.

¹⁰⁶ Cf. Wolff (1985), p. 22. Francis Wolff explique en quoi Socrate ne cherchait pas à définir quoi que ce soit *sans rattacher son questionnement à l'éthique (ethos)*, à savoir les *comportements* et les *conduites*. Voir aussi Dorion (2011), p. 5. Louis-André Dorion affirme que ce qui intéressait Socrate, c'était « *la recherche sans compromis et sans concession des principes et des fondements de la « vie bonne »* ».

¹⁰⁷ Car le « *mot n'est pas la chose* ». Cf. *S.L.D.C.*, p. 32. Est-ce un écho de Platon? Cf. *Cratyle* 430a-c. Voir aussi *F.A.*, pp. 88-89.

¹⁰⁸ Cf. *C.D.S.*, p. 40. « *...cette compréhension du processus de l'esprit est la connaissance de soi* ».

¹⁰⁹ Id., note 101. Au surplus, Krishnamurti se dissociait d'une approche psychologique entendue dans le sens d'un processus analytique parce que, selon lui, une telle démarche pourrait s'avérer interminable. *Il préférerait associer la connaissance de soi à la conscience de soi* car, pour lui, « *voir* » c'est « *agir* ». Cf. *S.L.D.C.*, p. 26.

de sa signification possible. Cela s'explique probablement par l'évolution de la question au fil du temps. Krishnamurti était pleinement au fait que ses prédécesseurs avaient en quelque sorte échoué dans leurs innombrables tentatives pour faire comprendre aux humains qu'ils avaient tout intérêt à *prendre du soin* et il n'a pas manqué de le constater comme on s'en apercevra en prenant acte de ce qu'il avait à dire à ce sujet.

« *Je dirai simplement ce qui est*¹¹⁰ », a-t-il affirmé dans l'une de ses causeries, s'empressant d'ajouter que c'était à ses auditeurs d'*examiner en eux et par eux-mêmes si ce qu'il disait était vrai*. Cette enquête exige, ce qu'il n'avait de cesse de répéter, plus que la simple écoute des mots¹¹¹. Pour lui, comme pour Socrate, toute recherche de la vérité implique que la personne qui s'y engage le fasse avec sérieux et qu'elle fasse preuve d'une constance à toute épreuve parce que, disait-il, c'est notre vie qui est en cause après tout¹¹². En fait, il est possible de concevoir sa philosophie comme une *herméneutique de soi*, ce qui a été développé de manière un peu plus conceptuelle par les philosophes qui ont étudié la question du rapport de l'homme à lui-même et au monde qui l'entoure¹¹³. Comme Socrate le rappelait constamment à ses interlocuteurs, effet subtil de l'*elenchos* s'il en est, « *c'est toi qui répond*¹¹⁴ » et non pas moi qui ne fait qu'interroger. Socrate questionne et son interlocuteur répond. Krishnamurti expose et son auditeur dispose, pourrait-on dire. Dans les deux cas, l'interpellé ne peut échapper à sa responsabilité face au défi qui lui est présenté *si et seulement si*, bien évidemment, il s'intéresse aux questions qui touchent à l'éthique dans l'acceptation la plus universelle du terme.

¹¹⁰ Cf. *C.D.S.*, p. 11.

¹¹¹ Cf. *V.M.C.*, p.23. « *Il vous faut être à l'écoute non seulement de ce qui est dit mais également de vos réactions, de vos pensées et de vos ressentis* ».

¹¹² *Id.*, p. 122.

¹¹³ Cf. Michel (2006), p. 80. L'auteur se penche sur le concept de l'*herméneutique de soi* développé par Paul Ricoeur qui fait appel à la capacité du sujet d'arriver à plus de *compréhension de soi* par l'*interprétation de soi*. Au cœur de l'herméneutique se trouve par ailleurs cette *relation* entre le *sujet* et le *discours* qu'on lui propose quelle qu'en soit la forme.

¹¹⁴ Cf. *Alcibiade* 113a. C'est la première règle de l'*elenchos socratique*. L'interrogé doit trouver la vérité de ce qui est discuté par lui-même et cela exige qu'il réponde franchement aux questions qui lui sont posées. Ses réponses lui seront alors opposées lorsqu'il se contredira et il n'aura alors que lui à blâmer car c'est lui qui s'est exprimé et non Socrate qui ne fait qu'interroger. « *Alors réponds. Et si tu n'entends pas de toi-même que le juste est l'avantageux, ne le crois pas d'un autre qui te le dirait* ». Cf. 114e.

Des mises en garde analogues

Tout comme son homologue de l'Athènes de l'antiquité, Krishnamurti considérait, pour des raisons que nous avons déjà évoquées, qu'il devait parler à tous ses semblables¹¹⁵, du moins ceux qui se sentaient concernés par l'état du monde, pour les persuader qu'ils devaient d'abord s'occuper de mettre de l'ordre en eux-mêmes avant de songer à régler les problèmes de l'humanité entière¹¹⁶. Pour lui, et l'histoire la plus récente lui donne raison¹¹⁷, tant que l'être humain ne se rendra pas compte pleinement qu'il doit se transformer intérieurement, toutes les idéologies et autres révolutions politiques et sociales, *quelles qu'elles soient*, ne soulageront pas les maux de l'humanité¹¹⁸. C'est pourquoi, vu l'urgence de la situation telle qu'il la percevait, il a exprimé une méfiance certaine à l'endroit de toute investigation philosophique qui n'avait pas recours à un langage intelligible. Pour en avoir une idée plus nette, il nous apparaît pertinent de reproduire ici cet extrait qui est assez révélateur et qui nous servira de guide pour comprendre un peu mieux à quelle enseigne philosophique logeait Krishnamurti :

J'emploie des mots qui sont simples, qui ne sont pas techniques, parce que je pense qu'aucun type d'expression technique ne nous aidera à résoudre nos problèmes. Je n'emploierai donc aucun terme technique, soit de psychologie, soit scientifique. (...) Je voudrais transmettre, avec les très simples mots que nous employons dans notre vie quotidienne, une signification plus profonde; *mais cela est très difficile, si vous ne savez pas écouter*¹¹⁹.

¹¹⁵ Supra, pp. 10-11. Socrate s'est montré tout aussi prompt à discuter des choses sérieuses et de se mettre « à la disposition du pauvre comme du riche » dans l'exercice de sa tâche si quelqu'un désirait l'écouter. Cf. *Apologie* 31c et 33a-b.

¹¹⁶ Cf. *F.A.*, p. 29. « *On doit mettre de l'ordre dans sa maison* » d'abord, disait-il dans une métaphore toute simple.

¹¹⁷ Nous estimons que la révolte estudiantine qui sévit au Québec au moment où nous rédigeons ce mémoire peut servir d'exemple percutant pour mieux saisir les enseignements de Socrate et de Krishnamurti comme on pourra le constater si on accepte d'adopter la même posture qu'ils nous invitaient à tenir face au savoir. Voir infra, pp. 39 sq.

¹¹⁸ Cf. *F.A.*, p. 62. Voir aussi *L.M.V.*, p. 40 : « *Se transformer soi-même, c'est transformer le monde, parce que le moi est à la fois le produit et une partie intégrante du processus total de l'existence humaine* ».

¹¹⁹ Cf. *C.D.S.*, p. 9. Sur l'*art d'écouter* selon Krishnamurti, voir infra p. 98, à la note 364.

Quand on lit ce passage introductif, on ne peut s'empêcher de penser à Socrate qui implorait ses interlocuteurs d'écouter ce qu'il avait à dire et qui demandait à ses juges de « *s'abstenir de faire du tapage*¹²⁰ ». C'est que Krishnamurti était tout aussi conscient des difficultés inhérentes à la *communication au sens de communion*, obstacles qui, par ailleurs, n'ont pas encore été surmontés de nos jours, loin s'en faut. C'est que, nous enseigne Krishnamurti, l'écoute est un art qui ne s'apprend qu'au prix d'une vigilance constante à l'égard du fonctionnement de notre esprit. C'est pourquoi il nous invitait à prendre conscience de notre bruit intérieur¹²¹ qui, estimait-il, érige un mur entre nous et l'autre. Quant au langage souvent amphigourique de la philosophie institutionnalisée, de plus en plus de philosophes aujourd'hui le dénoncent ou, du moins, constatent que l'hyper conceptualisation n'est peut-être pas la meilleure voie pour discuter des questions les plus pressantes qui sont essentiellement les mêmes que celles que se posaient les anciens¹²². Citant Kant, Pierre Hadot¹²³ en énonce deux : *Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?* À ces questions, il faut bien sûr ajouter celle-ci : *Qui suis-je?*

Examinons ensemble

Comme il est maintenant reconnu de façon assez unanime par les interprètes, l'*elenchos socratique* ne pouvait remplir ses promesses si les interlocuteurs qui s'y adonnaient ne s'investissaient pas entièrement¹²⁴. Quel qu'ait été l'objet de l'examen, le courage, la piété, le beau, la justice et ainsi de suite, Socrate insistait constamment auprès de ses interlocuteurs pour qu'ils disent toujours *ce qu'ils pensaient vraiment* sur ces sujets de discussion. La fin visée étant toutefois de débusquer les faux savoirs, ces mêmes

¹²⁰ Cf. *Apologie* 17d, 20e, 21a, 27b, 30c. À en juger par la répétition de cette mise en garde de Socrate lors de son procès, on constate que les dialogues de sourds ne sont pas nés de la dernière pluie. Voir aussi Conche (2011), p. 84. Dans son entretien avec Lucile Laveggi, Marcel Conche dit qu'il aurait aimé s'entretenir avec Montaigne avec qui il aurait pu tenir une conversation où il y aurait eu, selon sa lecture du philosophe, une « *mutuelle attention* ». Cette attente légitime illustre bien ce que Socrate et Krishnamurti espéraient de leurs interlocuteurs.

¹²¹ Cf. *C.D.S.*, p. 9.

¹²² Cf. Hadot (2001); Ferry (2002); Ferry (2009); Conche (2011). Et il y en a d'autres, la plupart du temps français, doit-on le faire remarquer. Plusieurs passages des ouvrages cités contiennent des critiques explicites sur les dangers de la technicisation de la philosophie universitaire qui nous « *éloigne des choses* ». Cf. Cioran, *Œuvres*, citation complète in Ferry (2002), p. 35.

¹²³ Cf. Hadot (2001), p. 182.

¹²⁴ Cf. Dorion (2011), p. 57. « *Si le répondant ne met pas en avant ses propres opinions, Socrate sera dans l'impossibilité de contrôler si son interlocuteur possède une connaissance réelle de ce qui fait l'objet de l'entretien* ». L'auteur nous donne les références de plusieurs passages où l'on trouve cette demande que Socrate adresse à ses interlocuteurs. Nous les reproduisons pour faciliter la recherche. *Criton* 49c-e; *Protagoras* 331c-d; *Charmide* 166d; *Gorgias* 495a, 500b; *Ménon* 83d; *Euthydème* 286d; *République* I 346a, 349a, 350e.

interlocuteurs se voyaient impitoyablement réfutés et, nous ne croyons pas exagérer, ils en perdaient tous leur latin pour employer une expression qui nous est familière. En somme, il n'y avait aucune rétribution pour la franchise, si ce n'est le fait d'être purgé de son ignorance, ce qui pour Socrate était le plus grand des bienfaits¹²⁵.

Krishnamurti, *mutatis mutandis*, exigeait la même intensité de la part de ceux et celles qui assistaient à ses causeries. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faisait presque toujours la même mise en garde, à savoir que l'auditeur ne devait pas se satisfaire d'entendre des mots mais qu'il devait être à l'écoute de son esprit pour vérifier, *par lui-même*, si ce qui allait être dit était véridique ou non. Pour lui, l'auditeur devait *s'impliquer personnellement et suivre les mouvements de sa pensée simultanément*. C'est que, répétait-il souvent, ce n'est pas la réputation de l'orateur qui compte et il ne suffit pas de jouer le rôle de spectateur passif qui assiste à une conférence pour se distraire ou s'évader, mais il faut en quelque sorte, pourrions-nous dire, *s'approprier le discours* de la même manière, nous semble-t-il, qui nous est proposée par ceux qui ont développé l'approche *herméneutique*, c'est-à-dire celle qui accorde la priorité à l'*interprétation* des signes, quels qu'ils soient- les discours, les textes, les phénomènes, les affects, les relations, et ainsi de suite. Citons-le au texte pour illustrer la manière dont il concevait son propre discours :

Ce n'est pas un sermon; vous partagez, *vous participez* à cette observation. Nous n'utilisons pas un jargon spécial ou des références linguistiques particulières. Nous utilisons un langage simple, de tous les jours. La communication n'est possible que *lorsque nous sommes ensemble*- on doit insister sur le mot « *ensemble* »- lors de cet examen de nos vies et de ce que nous sommes devenus¹²⁶.

Ce que Krishnamurti demandait à ceux qui se déplaçaient pour écouter ce qu'il avait à dire ne diffère pas substantiellement de ce que Socrate exigeait de ses interlocuteurs, hormis le fait purement contextuel qu'au vingtième siècle le médium de l'*elenchos* n'était plus vraiment au goût du jour. Socrate leur disait : *Dis vraiment ce que tu penses!* Krishnamurti, dans le cadre différent qui était celui de causeries publiques et privées

¹²⁵ Id., p. 62. Le lecteur trouvera par ailleurs dans le texte de Louis-André Dorion toutes les explications utiles en rapport avec les tenants et aboutissants de l'*elenchos* et sa « *finalité morale* ». Cf. pp. 54 à 64.

¹²⁶ Cf. *F.A.*, pp. 93-94. Voir aussi *C.D.S.*, p. 13 : « *Ce que nous essayons de faire, c'est de suivre chacune des pensées qui se succèdent en nous* ».

disait : *Écoutez votre pensée!* La dialectique prenait tout simplement un autre visage, mais le but était le même, mieux se connaître. Le dialogue devait opérer entre le penseur et sa pensée, l'orateur n'étant que le miroir qui renvoyait à l'auditeur son image, mais c'est ce dernier qui devait faire tout le travail pour que l'exercice produise des fruits. Comme l'écrit Pierre Hadot, « *l'exposé théorique ne peut être complet si l'auditeur ne fait pas en même temps un effort intérieur*¹²⁷ ».

C'est donc à un *examen en commun* que Krishnamurti conviait l'auditeur et il l'avertissait explicitement qu'il ne pouvait espérer obtenir une vérité toute faite de sa part car, comme Socrate, il déclarait n'être le gourou de personne et ne pas vouloir de disciples¹²⁸. Ce qui le préoccupait également, néanmoins, c'était les questions humaines. Ce savoir humain que Socrate concédait du bout des lèvres posséder¹²⁹, Krishnamurti l'incarnait aussi à sa manière en revisitant le thème pérenne de la connaissance de soi sans l'outillage épistémologique ou ontologique si cher à la spéculation philosophique. Mais, comme on souhaite le faire voir, loin de jeter aux rebus tous les acquis de la longue histoire de sa quête de vérité, il a plutôt voulu simplifier le discours en nous rappelant une vérité toute simple, à savoir qu'aucun système de pensée n'avait résolu la misère humaine, ce qu'il est très hasardeux de contester peu importe le niveau d'abstraction dont nous sommes capables. Nous acceptons donc l'invitation qui nous est faite et nous poursuivrons notre étude en examinant- *en commun dans la mesure du possible*- ce que Krishnamurti proposait comme attitude face aux grandes questions existentielles en continuant de repérer en cours de route les parallèles qui nous incitent à réfléchir sur une prophétie de Socrate qui déclarait à ses juges qu'il y en aura d'autres à sa suite qui vous demanderont de « *justifier votre façon de vivre*¹³⁰ ».

Le commencement de la sagesse

Dans son essai sur Socrate, Francis Wolff nous indique que la question socratique par excellence, soit le fameux « *qu'est-ce que ?* » ou selon Gregory Vlastos, « *qu'est-ce que*

¹²⁷ Cf. Hadot (2001), p. 147. Dans ce passage, l'auteur développe son interprétation du discours philosophique des anciens entendu comme exercice spirituel. La *theoria* des Grecs de l'antiquité vise à « *former* » plutôt qu'à « *informer* ». Krishnamurti dira pour sa part qu'il ne cherchait pas à donner des « *informations que vous pourriez ramasser dans des encyclopédies* ». Cf. *C.D.S.*, p. 13. La finalité qu'il poursuivait était la même que celle qui animait les anciens, soit que l'homme porte le regard sur le *logos*, c'est-à-dire, explique Pierre Hadot, qu'il s'élève « *vers la pensée pure et l'amour de la vérité* ».

¹²⁸ *Supra*, p. 10. Cf. *Apologie* 33a et la note 214 du traducteur.

¹²⁹ Cf. *Apologie* 20d.

¹³⁰ Cf. *Apologie* 39c.

le *F?*¹³¹ » n'est qu'un détour pour accéder à ce qui importe vraiment, c'est-à-dire l'oblitération de nos « *certitudes irréflechies*¹³² », condition de possibilité de l'atteinte de ce qui vaut d'être saisi dans le discours. C'est, pour l'auteur, *le vrai commencement de la sagesse* de l'avis de Socrate¹³³. Nous sommes d'avis qu'il s'agit là d'un rapprochement significatif entre lui et Krishnamurti qui considérait pour sa part que le premier pas vers la sagesse, toujours entendue comme connaissance de soi, était la *prise de conscience effective de notre conditionnement*¹³⁴.

Il ne faut voir dans cette affirmation aucune référence à des théories abstraites sur le déterminisme ontologique de l'être humain ni aucune conclusion sur l'absence de tout libre-arbitre en l'homme. Pour le philosophe indien, c'était tout simplement une question factuelle qui ne requérait que la simple capacité de *perception directe de ce qui est*, ce qui est beaucoup moins simple qu'il n'y paraît à première vue. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, peut-on concéder sans trop palabrer sur le sujet qu'une pensée conditionnée est sujette à l'erreur parce qu'elle ne peut *s'élever* au-dessus de ses préjugés et de ses croyances pour poursuivre la vérité. Comme l'a enseigné Socrate par ses questions insistantes, l'identification de l'objet de la recherche est cruciale et se tromper à cet égard peut s'avérer fatal¹³⁵. De la même manière, ne pas s'apercevoir *a priori* que notre pensée est handicapée par notre subjectivité et partir de là pour enquêter est une erreur lourde de conséquences, nous montre Krishnamurti. Dans les deux cas, c'est le même combat contre les illusions qui est livré. Retourner au « *Qu'est-ce que X?* » de Socrate est certes plus embêtant et moins confortable que de se réfugier dans nos « *certitudes irréflechies* », mais il faut bien débiter quelque part et, pour les deux penseurs que nous souhaitons rapprocher, tout part de la *connaissance de soi*¹³⁶.

S'arracher au conditionnement n'est pas plus une sinécure aujourd'hui que ce ne l'était dans l'antiquité car, rappelait Socrate à Alcibiade, « *je vois la puissance de la cité, et je*

¹³¹ Cf. Vlastos (1994), p. 89.

¹³² Cf. Wolff (1985), pp. 49-50.

¹³³ Id., p. 49

¹³⁴ Cf. *S.L.D.C.*, p. 23. « *Est-ce que je me rends compte que je suis conditionné?* C'est la première question à se poser, et non : *Comment puis-je me libérer du conditionnement?* ». C'est-à-dire, comprenons-nous, l'être humain est-il *capable de voir* lucidement que ses pensées et actions subséquentes sont téléguidées par l'éducation et l'environnement culturel et social dans lequel il baigne?

¹³⁵ Cf. Wolff (1985), p. 48.

¹³⁶ Cf. *P.D.L.*, pp. 50-51. « *La connaissance de soi est le commencement de la sagesse (...)* ». Cette « pétition de principe » n'est pas sans évoquer ce que Louis-André Dorion considère comme étant la vraie définition de la sagesse telle qu'elle apparaît dans le *Charmide* derrière l'impasse à laquelle aboutit le dialogue dans l'analyse qu'il nous propose. Cf. *Charmide*, 167a et pp. 53 sq. de l'introduction.

*redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi*¹³⁷ ». Pour sa part, Krishnamurti, constatant le niveau de confusion auquel notre monde était arrivé, insistait avec vigueur sur la nécessité pour l'être humain de *percevoir ce fait* avant d'aller plus loin parce que les - autres - « *forces en œuvre sont bien trop grandes et trop immédiates* »¹³⁸. Mais il faut, nous enseigne Krishnamurti, voir avec tout son être et pas seulement constater les faits superficiellement. C'est là que se trouve le nœud du problème parce que nous sommes, selon lui, *généralement inattentifs*¹³⁹.

L'intelligence selon Krishnamurti

Comme il le répétait souvent, la meilleure façon pour lui d'appréhender la vérité d'une proposition, d'un fait ou d'une notion consiste à adopter une *approche négative*, c'est-à-dire à découvrir d'abord ce que n'est pas le fait ou le concept tel qu'il se présente ou tel qu'il est compris en fonction des opinions reçues. C'est pourquoi toutes ses affirmations commençaient généralement par un aperçu du thème abordé qui passait par une épuration de celui-ci. Autrement dit, comme Socrate avant lui, Krishnamurti s'attardait à préciser *ce que n'était pas* la chose dont il parlait. Le premier le faisait au moyen de l'*elenchos* et le second par des causeries publiques et privées. Mais toujours, comme nous l'avons évoqué plus haut, il recommandait fortement à ses auditeurs de s'investir dans la démarche et de ne pas se contenter d'entendre des mots dans l'espoir de trouver une formule toute faite pouvant être répétée par la suite selon les circonstances¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. *Alcibiade* 135e et la note 167 qui explique la valeur de présage de cette parole de Socrate et qui évoque implicitement, par ailleurs, l'impuissance du citoyen « *excellent* » à influencer ses concitoyens « *ignorants ou récalcitrants* ». C.G. Jung, dans un ouvrage écrit au crépuscule de sa vie, donne une belle description de cette impuissance qu'il ressentait profondément quand il exprime ce qui, pour lui, constitue *la vraie solitude* : « La solitude ne naît point de ce que l'on n'est pas entouré d'êtres, *mais bien plus de ce que l'on ne peut leur communiquer les choses qui vous paraissent importantes, ou de ce que l'on trouve valables des pensées qui semblent improbables aux autres* ». Cf. C.G. Jung (1973), p. 405. Une de ces pensées « *valables* », pour lui, étant notamment que l'être humain « *demeure aveugle* » à ce qui se passe dans son âme. Id., pp. 379-380.

¹³⁸ Cf. *C.D.S.*, p. 16. La « *révolte sociale* » qui a sévi au Québec au printemps 2012 est un exemple probant de ces forces qui mettent aux prises des intérêts contradictoires qui engendrent à chaque jour un peu plus de confusion dans la société civile. Selon Krishnamurti, toute action semblable qui ne vise qu'à transformer « *l'extérieur* » *sans s'accompagner d'une compréhension de ce que nous sommes intérieurement* « *n'a aucun sens* ». Id., p. 17. En clair, les révolutions sociales et politiques sont des sparadraps sur une jambe de bois car, dit-il, « *la gauche, après tout, est une continuation de la droite sous une forme modifiée* » si les mêmes « *valeurs sensorielles* » sont priorisées. Id., p. 16.

¹³⁹ Cf. *S.L.D.C.*, p. 26.

¹⁴⁰ En effet, quelle chose plus belle eussions-nous pu réaliser pour l'humanité, pour paraphraser Platon, que de « *mettre en formules* » ce savoir sur les choses importantes et de le rendre accessible au plus grand nombre. Cf. *Lettre VII* 341b-d, Traduction de Luc Brisson (2004). Cf. Notice sur la *Lettre VII*, pp. 151 sq.

Pour Krishnamurti, toute personne sérieuse ne sera pas dissuadée facilement de « *continuer à fouiller au fond d'elle-même, au fond de sa conscience*¹⁴¹ » dans sa recherche sur la nature profonde de l'homme. Impossible de ne pas voir dans ce constat un parallèle avec Socrate qui insistait constamment sur la nécessité de « *se soumettre lui-même et les autres à examen*¹⁴² ». Les deux penseurs n'ont jamais dérogé à cet impératif moral et ils ont négligé leur intérêt personnel en conséquence. Leur enseignement était *essentiellement* le même, c'est-à-dire qu'il consistait prioritairement dans la mise en lumière des *faux savoirs* par la *connaissance de soi*¹⁴³. Ce qu'ils préconisaient en conséquence, chacun à sa façon, c'était une conception de l'intelligence axée sur la raison raisonnée pourrait-on dire, dans le sens où la rationalité doit être mise en œuvre pour se comprendre elle-même. Autrement dit, raisonner ne serait peut-être pas l'art des réponses conceptuelles, mais bien plutôt l'art de bien questionner¹⁴⁴. Essayons d'y voir un peu plus clair en comparant leurs manières de concevoir l'*entendement*.

b) La plus haute forme de l'entendement, l'état de négation

Pour Krishnamurti, tout problème doit être abordé par la négative, c'est-à-dire en *découvrant le faux pour dégager le vrai*. À son avis, l'exploration et la découverte font partie de ce que l'on appelle l'intelligence parce que « *dans la compréhension du faux, dans la révélation de qui est une illusion, se trouve la vérité, qui est intelligence*¹⁴⁵ ». Qu'il s'agisse du désir, de l'amour, du plaisir, de la souffrance, du conflit, de la violence et ainsi de suite des sujets vraiment importants pour l'être humain, une attitude de négation lui paraissait nécessaire pour amener une meilleure compréhension. Or, qu'entendait-il par cet *état de négation* que l'homme devrait privilégier dans la quête de vérité sur soi et sur les phénomènes auxquels il est confronté?

L'auteur analyse le contexte dans lequel Platon aurait écrit cette lettre qui évoque par ailleurs le précepte delphique et la nécessaire implication personnelle de celui qui désire se consacrer à la philosophie. Peu importe les difficultés d'interprétation le message est clair, à savoir que le philosophe n'est pas celui qui cherche des réponses toutes faites. Cf. 341c.

¹⁴¹ Cf. *F.A.*, pp. 124-125.

¹⁴² Cf. *Apologie* 28e et 38a. C'est une mission divine pour Socrate, rien de moins. *Vivre en philosopant* pour lui, c'est d'abord et avant tout vivre selon l'injonction delphique.

¹⁴³ Cf. *C.D.S.*, p. 41. Mais, nous rappelle-t-il sévèrement, « *Vous ne pouvez pas grimper haut si vous ne commencez pas bas; vous ne voulez pas être simples, vous ne voulez pas être humbles* ». Même manière brutale de nous ramener à l'ordre que celle avec laquelle Socrate s'emploie à montrer à Alcibiade les motifs de sa vanité. *Infra*, pp. 34 sq.

¹⁴⁴ Voir *infra*, p. 118 et la note 417.

¹⁴⁵ Cf. *F.A.*, p. 132.

On peut dire sans crainte d'errer que Krishnamurti entretenait la même méfiance que Socrate à l'égard des opinions reçues, pour dire le moins. Comme on le montrera dans la suite¹⁴⁶, il a toutefois traité de ce problème en faisant le procès de la pensée d'un point de vue tout à fait inédit qui peut être rejeté pour la raison même qu'il dénonçait continuellement, c'est-à-dire notre dépendance au monde des idées. Pour comprendre ce qu'il disait à cet égard, il faut donc faire preuve d'une ouverture d'esprit particulièrement aiguisée car son discours est d'une extraordinaire subtilité. Mais, abstraction faite de cette distinction importante entre les façons de communiquer le message, un fait nous apparaît incontestable, c'est qu'ils pourfendaient tous les deux l'ignorance avec le même acharnement pour les motifs que nous tenterons maintenant d'exposer.

Plusieurs éléments sont énumérés par Krishnamurti qui permettent d'expliquer en quoi la quête de vérité doit passer par une attitude négative et ce qu'il entend par là. *Premièrement*, il s'agit d'*écarter véritablement et pas seulement au niveau intellectuel* tous nos préjugés, connaissances, croyances et convictions qui sont autant d'obstacles à la compréhension de *ce qui est*¹⁴⁷. Cela se fait, comme nous l'avons vu, par une prise de conscience réelle de notre conditionnement. *Deuxièmement*, toute forme de conformisme est à proscrire et l'individu qui est vraiment préoccupé par la vérité doit assumer cette solitude philosophale qui a été perçue par les anciens comme inévitable, dans le sens où l'on doit se rendre compte qu'il est impossible de transformer la société sans d'abord mettre de l'ordre dans son esprit et que, pour espérer avancer sur ce sentier, l'homme doit se prémunir contre toute influence extérieure¹⁴⁸. *Troisièmement*, et cela illustre bien que la réponse est dans le problème, c'est-à-dire soi-même, l'état de négation ne correspond pas, pour lui, à une volonté de devenir autre que ce que l'on est, mais bien plutôt à voir le fait en face *sans chercher à le condamner, le justifier ou le fuir*¹⁴⁹.

Par exemple, voir que l'on est en réalité violent quand on nous met des bâtons dans les roues, c'est faire le premier pas vers la connaissance de soi dans le sens où si l'être humain se lance dans la recherche d'excuses pour se dédouaner de ses actes agressifs ou de ses pensées violentes, il renforce la résistance qui lui obstrue la vue et il ne peut pas,

¹⁴⁶ Voir infra, section 6 c).

¹⁴⁷ Cf. *P.D.L.*, pp. 26-27.

¹⁴⁸ Cf. *S.L.D.C.*, p. 69. Comme les anciens, Krishnamurti n'associe pas la solitude à l'isolement, mais plutôt à un *état d'esprit* qui est à toutes fins utiles, comme on le verra, celui du vrai philosophe. Voir infra, p. 71, à la note 289.

¹⁴⁹ Cf. *D.L.V.*, pp. 76-77; Cf. *A.P.D.*, p. 113; Cf. *C.L.N.*, pp. 41-45; Cf. *E.D.I.*, pp. 413-417; Cf. *S.D.B.*, pp. 55-56. Les références aux ouvrages ne sont pas exhaustives, loin s'en faut, car le *non-dualisme* est un concept omniprésent chez Krishnamurti comme il sera facile de s'en rendre compte au fil de notre enquête.

conséquemment, accéder à la vérité sur sa propre nature. À titre de modèle très instructif sur la portée de cet enseignement si simple qu'on ne le voit même plus, on peut citer le cas de notre droit pénal qui carbure à cet aveuglement qu'il entretient avec un bel enthousiasme qui frôle parfois le romantisme. Ces trois premiers facteurs méritent toutefois qu'on s'y attarde un peu pour, ensuite, montrer en quoi ils peuvent être attribués également à Socrate.

4- Se libérer du connu

Nous interprétons libéralement le « credo » krishnamurtien de la libération du connu comme signifiant *en premier* que l'être humain doit se défaire des chaînes qui l'entravent dans sa recherche de la vérité et celles-ci sont les mêmes qui ont toujours intéressé les philosophes depuis les temps immémoriaux, c'est-à-dire notre conception du savoir ou de la connaissance qui semble être inapte, si l'histoire nous a enseigné quoi que ce soit, à faire l'économie de notre *subjectivité*. Pour s'affranchir du *connu*, propose-t-il, il faut donc commencer par *observer impartialement* tout ce qui nous relie au monde et la toute première chose à faire, c'est d'*observer nos pensées* parce que « *voir clairement, c'est agir* »¹⁵⁰ et que la pensée juste conduit à l'action juste, c'est-à-dire à une action qui est authentiquement *libre* parce que *désintéressée*. Nous sommes conscient que ces quelques lignes sont très chargées et il nous faudra développer davantage pour mieux saisir la portée de ces affirmations et pour montrer qu'elles peuvent s'harmoniser avec l'enseignement fondamental de Socrate. Dans un premier temps, il nous apparaît cohérent de débiter par l'analyse du concept d'*observation* tel que conçu par Krishnamurti pour ensuite aborder la notion de l'*action libre* et du nécessaire *désintéressement*. Cela devrait rendre possible la comparaison entre son discours et celui de Socrate car il apparaîtra clairement que les deux philosophes rattachent la *vertu* à la *connaissance de soi*.

Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même; dès lors, je trouve qu'il serait ridicule de me lancer, moi, à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen de ce qui m'est étranger.

*Phèdre*¹⁵¹

¹⁵⁰ Cf. *S.L.D.C.*, p. 68.

¹⁵¹ Cf. 229e-230a. Traduction de Luc Brisson (2004).

a) L'observation de soi

Dans cet aveu d'impuissance que Socrate partage avec Phèdre dans le dialogue éponyme, on trouve toute la signification de l'affirmation de Krishnamurti à l'effet que « *pour aller loin, il faut commencer au plus près* ¹⁵² ». Le parallèle nous semble saisissant même s'il faut se rappeler que c'est Platon qui met ces mots dans la bouche de Socrate. C'est « *moi-même* » que je veux scruter d'abord, poursuit Socrate, et non pas « *ce qui m'est étranger* ». *Mutatis mutandis*, Krishnamurti énonce exactement *la même priorité* quand il affirme encore plus explicitement que *l'incommensurable* ¹⁵³ ne peut être trouvé sans la compréhension de *l'actuel* et lorsqu'il affirme que la ligne de départ est tracée en soi-même. Pour le formuler autrement, il serait vain, selon eux, de passer notre existence en recherches sur les causes et les effets, les preuves de l'existence de Dieu, les essences, les substances et à s'adonner à toute occupation qui, en définitive, *ne s'accompagne pas* d'une démarche *honnête* sur notre vraie nature ¹⁵⁴. Nous n'interprétons pas ce qui est posé par Socrate et revisité par Krishnamurti comme un désaveu à l'égard de tous les autres objets de la science, mais plutôt comme une incitation à revenir à l'essentiel si, le suggèrent-ils plus ou moins explicitement selon les moments, nous sommes vraiment sérieux quand nous déclarons que nous cherchons d'abord le bonheur dans cette vie ¹⁵⁵. C'est qu'ils croyaient profondément, nous apparaît-il, que l'être humain ne regarde pas là où il faut, c'est-à-dire en lui-même.

¹⁵² Cf. *C.D.S.*, pp. 78 sq.

¹⁵³ C'est-à-dire en gros tout ce qui échappe à notre entendement fini, comme on verra dans la suite de notre étude. Implicitement, Krishnamurti réfère à cette *autre réalité* qui ne nous est pas accessible, estime-t-il, par la pensée. Qu'on l'appelle la *vérité*, *Dieu* ou *l'éternel*, il s'agit en somme de cet « *être* » dont Platon rappelait toujours que nous ne pouvions nous en approcher que dans la mesure où un mortel peut le faire. Chez lui, l'immortalité de l'âme et sa nature sont d'ailleurs « *démontrées* » le plus souvent par des mythes. Cf. *République X*, 614b sq., *Phèdre* 246a sq. Définir la nature de l'âme, dixit Platon, n'est pas chose aisée. Tout ce qui est à portée des « *possibilités humaines* », c'est décrire à quoi elle ressemble. Cf. *Phèdre* 246a que le traducteur rapproche de *République IV*, 435d, à bon droit nous semble-t-il.

¹⁵⁴ Cf. *F.A.*, p. 120. Krishnamurti renforce l'idée véhiculée par Socrate à l'effet que *notre première responsabilité* comme être humain consiste à se consacrer à la compréhension de ce que nous sommes. Cette responsabilité, Socrate l'assume pleinement dans la citation que nous avons mise en exergue qui est tout à fait cohérente, au demeurant, avec sa célèbre profession d'ignorance. Cf. *Apologie* 20c-e; *Charmide* 165b-c. Cf. Dorion (2011), pp. 43 sq. où l'on trouvera les autres références et l'analyse de l'auteur ayant trait à ce thème de la constante « *déclaration d'ignorance* » de Socrate que l'on retrouve dans plusieurs dialogues de Platon.

¹⁵⁵ Cf. *Alcibiade* 133e. L'enquête menée par Socrate conduit à cette conclusion : *le bonheur passe par la tempérance et la bonté*. *Supra*, p. 19, voir la note 88. Krishnamurti viendra en quelque sorte ajouter des précisions très utiles pour comprendre le lien entre cette « *tempérance* » et la connaissance de soi. En poursuivant notre investigation, nous croyons pouvoir faire ressortir qu'il faisait la même association que son illustre prédécesseur entre le *bonheur* et *l'examen de soi*.

*Le motif de ton orgueil, je veux
te l'exposer.*

*Alcibiade*¹⁵⁶

*Le « moi haïssable »*¹⁵⁷

Socrate souhaite montrer à Alcibiade les motifs de son orgueil et il ne passe pas par quatre chemins pour y arriver. En bref, Alcibiade croit à tort que sa beauté, ses origines nobles et sa richesse¹⁵⁸ sont des atouts suffisants pour lui permettre de donner libre cours à ses ambitions politiques, mais son « maître » le rappelle à l'ordre en lui assénant une leçon d'humilité qu'il aura tôt fait d'oublier comme l'histoire nous l'apprendra. Est-ce un simple effet de style que le dialogue commence par cette sévère remarque de Socrate sur la vanité d'Alcibiade ou n'est-ce pas plutôt le signe d'une vérité profonde, à savoir que l'homme souffre d'un mal funeste dont il doit se guérir, c'est-à-dire son *égocentrisme*. Le choix d'Alcibiade comme protagoniste n'est certes pas innocent car il constitue un excellent exemple d'une conduite qui va à l'encontre de celle que doit adopter celui qui aspire à la sagesse. Mais pourquoi Alcibiade donne raison tout du long à Socrate qu'il vénère pour sombrer par la suite dans une vie vouée à la satisfaction de ses ambitions personnelles avec les résultats que l'on connaît¹⁵⁹? S'il a compris *intellectuellement* ce que son « amoureux » lui a dit, pourquoi diable a-t-il continué d'en faire à sa tête?

N'est-ce pas peut-être, nous rappellera Krishnamurti deux mille quatre cents plus tard parce que, au fond, ce qui intéresse vraiment l'humain c'est d'abord sa propre *satisfaction*¹⁶⁰? En d'autres termes, « *quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse* », pour emprunter l'expression astucieuse d'un de nos politiciens contemporains énoncée dans un tout autre contexte, ce qui nous importe peut-être par-dessus tout, ne serait-ce pas finalement ce qu'Épicure nous a légué en énonçant le seul critère éthique qui vaille selon lui, soit celui qui stipule que l'être humain doit chercher le plaisir et éviter la douleur

¹⁵⁶ Cf. 104a.

¹⁵⁷ L'expression est de Luc Ferry. Cf. (Ferry 2002), pp. 483-484. Elle est inspirée des analyses de Pascal. Cf. Fr. 182.

¹⁵⁸ Cf. 104a-c.

¹⁵⁹ Cf. *Alcibiade*, pp. 15-20 de l'introduction. J.F. Pradeau décrit le personnage et les principaux événements qui ont marqué sa carrière tumultueuse. Nous retenons cet extrait qui résume l'impression qu'il a laissée dans l'histoire : « (...) toujours controversé, accusé de tous les excès, d'une ambition démesurée et de mœurs déplorables, Alcibiade est aussi et sans cesse loué pour son charisme, son audace et la manière dont il semble n'avoir jamais pu dissocier son destin de celui de la cité ».

¹⁶⁰ Cf. *C.D.S.*, p. 39 et *S.L.D.C.*, pp. 34 sq. Pour Krishnamurti, « *Le plaisir est la structure même de la société* ». Et cela peu importe son genre comme nous le montrerons plus avant. Voir infra, pp. 87 sq. et la note 342.

dans ses actions¹⁶¹? La lecture de Krishnamurti se vérifie d'ailleurs dans le fait que le « *grand nombre* » associe l'épicurisme avec la poursuite du plaisir des sens et, pour le dire crûment, avec les seuls plaisirs gastronomiques.

Si la philosophie morale telle qu'elle s'est développée dans l'antiquité nous a appris quelque chose sur la nature humaine, on peut donc conjecturer que si le pauvre Alcibiade n'a pas réussi à mettre en pratique les conseils de Socrate, ce n'est probablement pas à cause de son incapacité sur le plan intellectuel¹⁶², si l'on en croit les aptitudes qu'il possédait à cet égard, mais plutôt parce que malgré la vérité qu'il percevait dans la sévère mise en garde qui lui était faite, il n'avait pas la conviction intime que Socrate disait vrai et qu'il n'était pas prêt à se soumettre à examen. On touche ici à un aspect central de l'interprétation krishnamurtienne de la connaissance de soi, à savoir la distinction entre la *compréhension intellectuelle* et ce qu'il appelait *l'intelligence vraie*.

Voyons donc, Cratyle, si nous ne trouverons pas quelque moyen de nous mettre d'accord. N'admettrais-tu pas que le nom est une chose et que l'objet auquel appartient le nom en est une autre?

Cratyle¹⁶³

La compréhension intellectuelle ne suffit pas

« *Le mot n'est pas la chose* » est une affirmation qui revenait très souvent dans les exposés de Krishnamurti¹⁶⁴. Il voulait illustrer par-là, comprenons-nous, la même réalité

¹⁶¹ Cf. Long et Sedley (1987), Tome I, pp. 186 et 232. Citation par les auteurs de la célèbre *Lettre à Ménécée* dans laquelle Épicure énonce la portée éthique de l'un de ses critères de vérité, soit celui qui a trait à la véracité de nos sentiments : « *En effet, nous avons reconnu que le plaisir est le bien premier et connaturel; c'est à partir de lui que nous entreprenons tout choix et tout rejet, et c'est à lui que nous revenons en utilisant le sentiment comme règle pour juger de toute chose bonne* ». Krishnamurti nous a semblé en accord avec cette *réalité* sans en faire toutefois un critère de vérité. Voir infra, p. 88, à la note 340.

¹⁶² Cf. *Alcibiade*, p. 16 de l'introduction. Alcibiade bénéficia en effet des enseignements de Périclès qui fut son tuteur et malgré ses défauts, il connut certains succès en politique et lors de batailles militaires « où il s'illustra plusieurs fois ». Il n'était donc pas dépourvu de capacités *intellectuelles*.

¹⁶³ Cf. 430a-c. Traduction de Émile Chambry (1967).

¹⁶⁴ Cf. *C.D.S.*, p. 75; *F.A.*, p. 89; *S.L.D.C.*, p. 32; *P.D.L.*, p. 36. Chercher le sens derrière les mots est une préoccupation aussi constante chez Krishnamurti qu'elle l'était chez Platon, comme en fait foi le *Cratyle* dont la principale leçon semble bien être qu'il faut entretenir une saine méfiance à l'égard des mots même si on peut difficilement s'en passer pour communiquer entre nous. Cf. *A.P.D.*, p. 17.

qui est discutée dans le dialogue de Platon cité en exergue, à savoir que les mots ne constituent que des instruments qui nous permettent de communiquer entre nous sans plus. Rien de bien original, objectera-t-on. Banalité, diront d'autres qui s'acharnent pourtant à chercher dans l'évolution du langage des explications ontologiques parfois un peu alambiquées, pour dire le moins¹⁶⁵. Pourtant, les péripéties étymologiques de Socrate telles que Platon les met en scène dans son *Cratyle* soulignent avec force la difficulté posée par l'origine des noms¹⁶⁶.

Ce qu'il faut retenir d'abord, quitte à répéter, c'est que pour Krishnamurti le *réel* ne doit pas être appréhendé de l'extérieur -les *concepts*- vers l'intérieur -*soi-même*-, mais tout commence plutôt par une compréhension qui part de l'intérieur pour se tourner ensuite vers l'extérieur¹⁶⁷. On ne peut arriver à la connaissance de soi, selon Krishnamurti, si l'on ne commence pas par *l'observation de soi* qui n'est pas une forme d'égoïsme ou de culte de soi, bien au contraire, mais plutôt une *observation impartiale de nos pensées et de nos comportements*, ce qui est déjà une proposition qui ne manquera pas de susciter la suspicion pour ceux qui ne croient pas qu'une telle objectivité soit réalisable. Encore une fois, nous dira Krishnamurti, la réponse se trouve justement dans le problème que soulèveront les détracteurs de l'objectivité, c'est-à-dire qu'il nous faut, affirme-t-il, *tenter de comprendre ce qui*, précisément, nous confine à la subjectivité et cela constitue un *processus holistique* dans le sens où l'on doit voir le fait que nous ne sommes pas, quoi qu'on en pense selon lui, séparés de notre pensée. Autrement dit, le *sujet que nous sommes*- notre âme ou notre esprit- n'est pas une entité distincte, un objet que l'on observerait avec le recours à l'analyse conceptuelle désincarnée. Pour le traduire selon ses propres mots, notre erreur consisterait dans la *division* que l'on a opérée, pour l'essentiel à notre insu, *entre le penseur et la pensée*¹⁶⁸. Voici comment il pose cette immense question :

La volonté d'action (*sur notre pensée, faut-il lire*) est toujours un état de dualité. Est-il

¹⁶⁵ Le champ de spécialisation de la philosophie dont l'objet de recherche est le langage nous a fourni plusieurs exemples d'expériences de pensée hautement abscones et très difficiles à rattacher avec l'expérience humaine vécue. Cf. notamment les travaux de G. Frege et J. Searle, pour ne nommer que ceux-là.

¹⁶⁶ Cf. 437b-e. Socrate à Cratyle : « *Dis-moi donc : les premiers législateurs, en établissant les premiers noms, connaissaient-ils les choses auxquelles ils donnaient des noms ou les ignoraient-ils?* ». Rien de moins sûr malgré la réponse affirmative de Cratyle comme l'indique la suite du dialogue qui penche davantage vers la compréhension qui part de la chose et non du nom. Cf. 439a-d.

¹⁶⁷ Cf. *C.D.S.*, p. 20.

¹⁶⁸ On entend de nouveau Parménide. *Supra*, p. 14, à la note 59.

possible d'aller au-delà de cette volonté qui divise et de découvrir un état en lequel la dualité n'est pas? Cet état ne peut être trouvé que par l'expérience directe du fait que le penseur « *est* » la pensée. Nous pensons que la pensée est différente du penseur, mais est-ce exact? Nous voudrions que cela soit ainsi afin que le penseur puisse « *s'expliquer* » les choses au moyen de la pensée. L'effort du penseur est de devenir plus qu'il n'est ou moins qu'il n'est; et dans cette lutte, dans cette action de la volonté, dans ce devenir, il y a toujours un facteur de détérioration; ce n'est pas un processus de vérité mais d'erreur¹⁶⁹.

Si cette proposition qui prend la forme d'une *question* - d'un défi considérable à notre intelligence, on le notera avant de s'emballer - est quelque peu énigmatique, c'est qu'elle remet en cause tout le fonctionnement de la pensée. Même si on a lu tous les livres produits pour faire connaître les enseignements de Krishnamurti, ce *non-dualisme* est tout aussi *difficile à voir* que ne l'était la formule de Parménide exprimant que « *être et penser sont mêmes* ». Tout ce que l'on peut faire pour tenter de mieux comprendre ce dont il est question, c'est de commencer par montrer ce que le philosophe inclassable entendait par l'*observation*, c'est-à-dire cette fameuse *vision pénétrante* susceptible, à son avis, d'aider l'être humain à appréhender la vérité sur ce qu'il est. C'est ce que nous proposons pour poursuivre l'étude du premier facteur – l'*observation* - que nous avons indiqué plus haut¹⁷⁰ que nous envisageons toujours de développer par l'examen de l'« impératif » krishnamurtien qui suggère qu'il faille *se libérer du connu*.

Mais je vais maintenant te révéler à toi-même tes pensées et tu verras combien j'ai persévéré à t'observer.

*Alcibiade*¹⁷¹

¹⁶⁹ Cf. *P.D.L.*, pp. 120-121.

¹⁷⁰ *Supra*, p. 32, in fine.

¹⁷¹ Cf. 105a.

Ce que n'est pas « observer »

Pour Krishnamurti, l'observation de soi n'est pas une activité égocentrique, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de s'examiner en vue d'obtenir un résultat en fonction d'une morale préétablie. Autrement dit, *s'observer* n'a rien à voir avec *s'améliorer* en cherchant à se conformer à ce que la société ou les religions organisées veulent nous dicter. Ce n'est pas non plus un processus d'isolement bien qu'il faille conduire l'enquête sur soi dans la solitude du philosophe, dans le sens où il faut accepter de vivre en *état de négation*¹⁷².

Il affirmait à qui voulait bien l'entendre qu'il est *impossible* de bien observer lorsqu'on se trouve dans un état de préoccupation constante vis-à-vis de nos problèmes personnels. Selon lui, on ne peut comprendre réellement une provocation à laquelle on doit répondre si on l'aborde avec nos préjugés, nos conclusions ou sous l'angle de nos expériences individuelles¹⁷³. On ne peut pas observer attentivement si on le fait *à partir d'une image de nous-mêmes*¹⁷⁴ que l'on s'est forgée et que l'on entretient ou que l'on veut préserver à tout prix. À titre d'exemple, il suffit d'évoquer les conflits sociaux dont les médias nous « informent » jour après jour pour nous rendre compte que l'*image*, entendue dans le sens des perceptions que les acteurs veulent laisser dans l'opinion publique, est *presque toujours* plus importante que les questions en litige. Tout est finalement affaire d'intérêts personnels qui se projettent en intérêts corporatistes. Certains objecteront que cette réalité est indépassable et qu'il faut faire avec¹⁷⁵. Et pourquoi donc accepter le conflit, répond Krishnamurti? Pourquoi ne pas plutôt s'engager résolument dans la *compréhension des origines du conflit*¹⁷⁶? Pour lui, il n'y a aucun doute que la principale cause de l'*état de contradiction* dans lequel se complaît l'être humain depuis des siècles et des siècles c'est, comme on s'en rendra aisément compte en continuant notre étude, l'*ego*. L'évidence de ce postulat qui a été repris incessamment par nombre de philosophes et de grand maîtres de sagesse n'a d'égal que son incapacité à être vraiment compris et à produire des changements durables dans la cité. Nous estimons que la suite apportera un peu de clarté sur les raisons qui expliquent cette impuissance de l'homme à transcender cette dépendance à sa subjectivité et qu'elle fournira un point de vue intéressant pour revisiter le retour à l'intériorité et pour montrer que la mission de Krishnamurti correspondait fondamentalement à celle de Socrate à savoir, comme l'a bien montré Jean-François

¹⁷² Voir infra, pp. 95 sq.

¹⁷³ Cf. *F.A.*, p. 68.

¹⁷⁴ Id., p. 70.

¹⁷⁵ Id., pp. 115-116. Krishnamurti anticipe clairement cette critique.

¹⁷⁶ Cf. *D.L.V.*, p. 70.

Pradeau dans son introduction à l'*Alcibiade*, d'amener les hommes à « *s'intéresser aux conditions subjectives ou « psychologiques » de l'excellence*¹⁷⁷ ».

L'observation impartiale

Krishnamurti, malgré son aura de mystique dont il n'a jamais pu se défaire en dépit de sa préoccupation constante pour détourner le regard de sa personne¹⁷⁸ afin que ses nombreux auditeurs et interlocuteurs comprennent qu'il leur fallait plutôt porter celui-ci sur leur esprit¹⁷⁹, était tout aussi *rationnel* que le maître de Platon. Pour lui, notre *raison* doit servir d'abord à reconnaître le fossé qui sépare « *ce qui est* » de « *ce qui devrait être*¹⁸⁰ ». En d'autres termes, l'être humain exerçant sa faculté rationnelle est en mesure de saisir qu'une grande part de son ignorance, pour ne pas dire la seule part, est tributaire de son désir conscient ou inconscient d'agir sur les faits pour les rendre conformes à ses idéaux et ses croyances. Un des exemples qu'il évoquait souvent pour se faire comprendre était celui de l'*idéal de non-violence*. Cela mérite quelques commentaires.

Voir la violence en face

Un des plus épineux objets de confusion serait donc le rapport que l'on entretient à l'égard de la violence qu'il nous est très difficile de négocier, nous fait voir Krishnamurti. Qu'entendons-nous, dans les faits, quand nous parlons de la violence, demande-t-il¹⁸¹? Le plus souvent, nous l'abordons à partir de la périphérie, c'est-à-dire qu'on la voit chez l'autre sans nous rendre compte que nous ne sommes pas encore libérés de notre animalité qui est encore bien présente en l'humain « *malgré des siècles de prétendue civilisation*¹⁸² ». Point n'est besoin d'une grande démonstration pour reconnaître ce fait, soumettons-nous. Il suffit d'observer ce qui se passe dans le monde pour constater la vérité de cette assertion. L'écoute attentive des informations télévisées fournit toutes les preuves dont nous avons besoin à cet égard.

Tous les conflits, et ils sont légion, sont envisagés par les belligérants sous la lorgnette de ce qu'il appelait le *righteousness*, que l'on peut traduire par ce qu'il est convenu de

¹⁷⁷ Cf. *Alcibiade*, p. 46 de l'introduction.

¹⁷⁸ Cf. *F.A.*, p. 131. « *L'orateur espère que cela ne vous dérangera pas s'il vous rappelle qu'il est totalement anonyme. Il n'est pas important. L'important est de découvrir, soi-même, si ce qui est dit est vrai ou faux et cela dépend de l'intelligence* ».

¹⁷⁹ Comme Socrate insistait pour sa part auprès d'Alcibiade et de tous ceux qui l'ont écouté pour qu'ils « *dirigent* » leurs « *regards* » sur leurs « *âmes* ». Cf. 132b-c.

¹⁸⁰ Cf. *F.A.*, p. 72.

¹⁸¹ Cf. *L.M.V.* p. 195.

¹⁸² Id.

nommer de nos jours la *rectitude de pensée*. Parce que nous abordons la violence à travers l'écran de nos croyances à son sujet, souligne Krishnamurti, nous sommes incapables de faire face à notre propre violence qui s'exprime néanmoins de diverses façons et qui se répercute dans le monde extérieur perpétuant ainsi le conflit sous toutes ses formes. C'est pourquoi, selon lui, *l'idéal de non-violence est un obstacle* à la compréhension effective du phénomène. Pour être succinct, on pourrait à bon droit parler d'une *reformulation* de la parabole christique de la poutre et de la paille¹⁸³ qui n'a malheureusement rien perdu de sa signification profonde pour peu que l'on soit attentif à ce qui se passe en réalité et qu'on ne se laisse pas prendre dans les filets de l'idéologie.

Nous jugeons pertinent d'étudier la question à l'aide d'un cas de figure récent, à savoir la contestation étudiante qui sévit toujours au Québec¹⁸⁴ au moment où nous écrivons ces lignes. Cela devrait permettre de mieux comprendre ce que Krishnamurti voulait dire quand il parlait de la nécessaire vigilance dont il faut faire preuve si on veut surmonter la violence et de conclure cette section sur l'observation impartiale.

La jeunesse, aujourd'hui, comme toutes les jeunesses, est en révolte contre la société, et c'est une bonne chose en soi. Mais la révolte n'est pas la liberté parce qu'elle n'est qu'une réaction qui engendre ses propres valeurs, lesquelles, à leur tour, enchaînent¹⁸⁵.

Il faut faire remarquer, avant de poursuivre, que Krishnamurti accordait beaucoup d'importance à l'observation des événements extérieurs même s'il prônait que *la seule vraie révolution devait procéder de l'intérieur*¹⁸⁶. Comme nous l'avons dit plus haut, la connaissance de soi, pour lui, est un *processus holistique*¹⁸⁷. Nous aurons l'occasion de

¹⁸³ Matthieu 7.

¹⁸⁴ Le conflit met aux prises les associations étudiantes et le gouvernement du Québec et a trait – « *apparemment* » - à la hausse des droits de scolarité au niveau universitaire.

¹⁸⁵ Cf. *S.L.D.C.*, p. 68.

¹⁸⁶ Cf. *F.A.*, p. 113. « *Ce qui arrive, à l'extérieur de nous, est la mesure qui nous permettra de nous comprendre intérieurement* ».

¹⁸⁷ *Supra*, p. 36.

développer cette notion¹⁸⁸. Nous jetterons d'abord un coup d'œil sur la crise étudiante pour illustrer son propos sur la violence. « *Car le point de départ, c'est le fait, et s'il apparaît suffisamment, on n'aura nul besoin, en outre, du pourquoi*¹⁸⁹ ».

L'antiphilosophie ou quand les émotions l'emportent sur la raison

Ce conflit, parce qu'il s'agit bien de cela et là-dessus, fait rare s'il en est, tout le monde s'accorde, révèle bien l'ampleur des défis qui se présentent à ceux et celles qui sont vraiment intéressés par la genèse des conflits et par l'*éthique*¹⁹⁰. Les mêmes facteurs de division qui sont au cœur de la problématique humaine depuis la nuit des temps sont à l'œuvre. Querelles, disputes, diversion, violence, enfermement, ambition, peur de perdre la face, et surtout, *double langage*. À cela s'ajoute un torrent d'opinions que s'efforcent d'analyser, avec des résultats mitigés, les experts de la chose publique, en ne pouvant s'empêcher de joindre au passage leurs propres idées ce qui ne fait que contribuer à la confusion, peut-on observer. Tout ce *bruit*, car il ne s'agit que de cela tout bien considéré, est toutefois très utile pour montrer les différentes facettes de notre violence qui, comme Krishnamurti le faisait bien remarquer, ne se limite pas à l'échange de coups :

L'animal est violent. L'être humain qui est l'aboutissement de l'espèce animale, est également violent; la violence, la colère, la jalousie, l'envie, la soif de pouvoir, de réussite sociale, de prestige et tout ce qui s'ensuit, le désir de domination, l'agressivité- *tout cela fait partie intégrante de son être*. L'homme est violent- les innombrables guerres en sont la preuve- et il a élaboré une *idéologie* qu'il appelle la *non-violence*¹⁹¹.

Cela étant dit, quel enseignement peut-on tirer de l'observation attentive des événements qui ont « secoué » le Québec au cours de l'hiver et du printemps de l'année 2012? La piste que semble nous inviter à suivre Krishnamurti nous ramène encore une fois à la connaissance de soi qui passe par *l'observation de nos comportements*. Face à une provocation, quelle qu'elle soit, répétait-il souvent, il est plus important de comprendre la

¹⁸⁸ Le développement sur « *l'état de relation* » illustre assez bien l'aspect global de l'observation selon Krishnamurti. Voir infra, pp. 52, 75, 97 et 101, en particulier les notes 221, 304 et 369.

¹⁸⁹ Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1095b5-10.

¹⁹⁰ C'est-à-dire les personnes qui sont vraiment préoccupées, selon Krishnamurti, par l'une des questions philosophiques les plus tenaces : *Que peut-on faire?* Cf. *F.A.*, p. 120.

¹⁹¹ Cf. *L.M.V.*, pp. 196-197. Voir aussi *F.A.*, pp. 66-67.

manière dont nous réagissons que de savoir si nous pouvons trouver des raisons de justifier notre réaction¹⁹². Autrement dit, selon lui, la personne qui cherche vraiment à se connaître elle-même *sera plus attentive à ses réactions qu'au problème lui-même*, ce qui signifie qu'elle fera preuve d'une grande lucidité à l'égard de ses penchants. Il ne faut pas interpréter cette proposition comme un plaidoyer en faveur d'une attitude apathique qui consisterait à promouvoir le laisser-faire dans toutes les situations auxquelles l'être humain est confronté dans la vie quotidienne¹⁹³. Ce qui est mis de l'avant par Krishnamurti, c'est tout simplement une vigilance constante qui serait susceptible de mettre de l'ordre dans notre esprit - ou dans notre âme -, comme disait Socrate. Dans une sorte de « conséquentialisme » platonicien, ce qui est défendu dans cette idée « *trop simple pour certains* », c'est que l'ordre instauré en soi entraîne l'ordre subséquent dans la cité. Or, la première chose à faire et la plus difficile vu que nous sommes conditionnés, c'est de voir ce que nous appellerons notre *double langage*. Suivons donc le conseil d'Aristote et voyons si les faits nous aideront à nous passer du « pourquoi? ».

Le double langage

Le différend qui oppose la jeunesse du Québec aux autorités ne diffère en rien des autres conflits sociaux qui sont tellement nombreux qu'ils semblent à plusieurs inévitables sur la base d'une conception fataliste de la nature humaine. Nous aurons l'opportunité de relater certaines raisons avancées par Krishnamurti pour expliquer la genèse du conflit comme tel¹⁹⁴. Pour le moment, il faut tenter de montrer l'une de ses manifestations - cela dit sans mauvais jeu de mots - les plus subtiles. Cela aidera à saisir encore mieux le sens de l'expression « *se libérer du connu* ». Ce fait qui apparaît en pleine lumière pour peu qu'on se donne la peine d'être attentif et de lire entre les lignes, c'est celui qui amène les

¹⁹² Cf. *F.A.*, p. 44. « *La façon dont vous abordez un problème est plus importante que le problème lui-même* ».

¹⁹³ Cf. *C.D.S.*, p. 17. La compréhension de soi est possible *maintenant* selon Krishnamurti. La personne qui dit « *je me comprendrai demain* » n'est pas sérieuse. Comme nous l'avons vu il ne s'agit pas, pour lui, d'une formule magique. Ce qu'il dit, c'est que *la connaissance de soi* - ou la recherche de la vérité sur soi - n'a pas de fin et qu'elle s'acquiert d'instant en instant. Cf. *supra*, p. 11, voir la note 41. Comme les anciens, il n'a cessé de répéter que c'est une *tâche ardue* qui intéresse peu de gens parce que c'est *trop difficile*. Nous en reparlerons plus loin. Voir notamment *infra*, pp. 48, 55 sq., 62 sq. et 99.

¹⁹⁴ Voir *infra*, chapitre 7, pp. 102 sq. Sur ce sujet, nous attirons l'attention du lecteur sur tout ce qui a trait à la question du « *devenir* » telle qu'elle est conçue par Krishnamurti et que l'on retrouvera tout au long de notre texte. Il ne faut pas se surprendre de la fréquence de la mention de ce thème car il est au cœur de la philosophie non dualiste du penseur. Pour lui, le conflit part de la contradiction qui se manifeste dans l'esprit de l'homme et qui est causée par la division qu'il entretient entre lui et sa pensée. Le conflit, tel qu'il le conçoit, n'est pas le produit des événements extérieurs mais plutôt la conséquence de nos états d'esprits individuels.

individus à tenir un langage contradictoire pour justifier leurs actions. Prenons l'exemple du débat portant sur la violence et sa condamnation qui est un des faits saillants de la crise estudiantine. La question que nous posons est la suivante : Est-ce que l'on peut honnêtement et raisonnablement soutenir que l'on se dissocie de la violence et encourager en même temps l'expression de la colère pour défendre une cause? Cette question nous semble d'une grande pertinence pour identifier l'une des pierres d'achoppement de la connaissance de soi. Examinons donc quelques faits pour illustrer notre propos et pour vérifier, *par nous-mêmes*, si le philosophe indien a raison de dire que nous ne sommes généralement pas pressés d'apprendre sur nous-mêmes¹⁹⁵.

En ce qui me concerne, je te permets d'attribuer aux mots la signification que tu voudras pour chacun; montre-moi seulement à quoi tu appliques le mot que tu emploies.

*Charmide*¹⁹⁶

Le choix de l'éristique

Selon un principe philosophique bien connu, il en va contre la logique la plus élémentaire d'affirmer en même temps une chose et son contraire. Pour Aristote, c'est le premier axiome « *sur lequel l'erreur est impossible*¹⁹⁷ », à savoir le *principe de non contradiction* qui pose « *qu'il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue*¹⁹⁸ ». En mettant de côté la dimension ontologique du principe, pour les fins de la présente discussion, on peut dégager certaines difficultés dans le discours que l'on a pu entendre au cours du débat politique entourant la décision gouvernementale d'adopter une hausse des frais de scolarité. Il y aurait beaucoup de choses à commenter, mais il suffira de s'attarder aux efforts déployés par les tenants de la position des étudiants pour légitimer les moyens à prendre pour contester la décision de l'État. Ces observations empiriques suffiront pour introduire la notion d'*observation impartiale* telle qu'elle est présentée dans le message de Krishnamurti comme remède à l'ignorance, dans le sens de l'attitude à privilégier dans une démarche pour accéder à la connaissance de soi.

¹⁹⁵ Cf. *F.A.*, p. 29.

¹⁹⁶ Cf. 163d.

¹⁹⁷ Cf. *Métaphysique* Γ, 1005b 10 sq.

¹⁹⁸ Id.

Les porte-parole des associations étudiantes ont insisté pour dire qu'ils se *dissociaient* des actes violents qui ont marqué à plusieurs reprises le conflit qui a sévi au Québec et qui n'est toujours pas résolu à « *leur satisfaction* ». Confrontés aux conséquences de leurs incitations répétées à la révolte contre le gouvernement- méfaits, voies de fait, entraves multiples à la liberté de circuler des citoyens, menaces, attroupements illégaux, etc.- ils ont, malgré tout, tenté de convaincre l'opinion publique de leurs intentions pacifiques, répétant *ad nauseam* que les débordements que l'on a connus étaient le fait de certains groupuscules isolés. D'un autre côté, ils se sont empressés de faire étalage de la justesse de leurs revendications soutenant explicitement qu'une certaine désobéissance civile était justifiée si c'était la seule manière d'être entendu par la partie adverse, remettant ainsi en cause les fondements mêmes de la démocratie dont ils se sont pourtant réclamés pour faire valoir leurs droits. On les a mêmes surpris en flagrant délit d'abus de langage, les plus raisonnables d'entre eux- *si l'on se fie aux impressions populaires*- allant jusqu'à faire planer la menace d'une guerre civile, rien de moins, si le gouvernement ne cédait pas à leurs demandes. Ce ne sont là que quelques-uns des écarts que l'on a pu observer et qui sont riches en enseignement pour mieux comprendre les implications philosophiques de l'absence de lucidité dont parlait Krishnamurti et qui confirment peut-être, d'autre part, que Socrate avait bien vu quand il semonçait le jeune Alcibiade qui se croyait prêt à conseiller le peuple athénien sans se connaître lui-même.

*Alors, ces choses à propos
desquelles tu fais, malgré toi,
des réponses contradictoires, il
est évident que tu ne les
connais pas.*

*Alcibiade*¹⁹⁹

Beaucoup de commentateurs de l'actualité ont « essayé » de comprendre les causes de ce bouleversement social qui a déclenché les passions et une cascade de jugements de valeur plus ou moins avisés. On a surtout relevé la *violence* et la *polarisation* du débat. Une violence qui est d'ailleurs banalisée au nom de cette sacro-sainte liberté d'expression qui a perdu un peu de son sens puisqu'un nouveau concept a fait son apparition dans l'argumentaire qui veut en défendre le principe, à savoir la *désobéissance civile pacifique*. Or, quel est le message que l'on envoie en prônant que la désobéissance aux lois est une « bonne chose »? La question ne mérite-t-elle pas d'être posée d'un point philosophique? N'est-ce pas une formule contradictoire *per se*? N'est-ce pas, *malgré eux*,

¹⁹⁹ Cf. 117a.

que les leaders étudiants et ceux qui marchent à leur suite tiennent un tel langage, pour reprendre les mots de Socrate? Autrement dit, n'est-ce pas par ignorance qu'on en est arrivé à soutenir sans sourciller qu'il y a une justification pour le non-respect des lois? Si ce point de vue emporte l'adhésion, alors quelles lois mériteront d'être violées, dans quelle mesure, par quels moyens et pour combien de temps? Est-ce que la menace remplacera dorénavant les arguments pour faire avancer une cause? En sommes-nous rendus à confondre « *esprit critique* » et « *anarchie* » ou « *indignation* »? En d'autres termes, les événements dont nous nous servons à titre d'exemple donnent-ils raison à Krishnamurti quand il affirme que le monde des idées engendre toujours plus de confusion²⁰⁰? Si c'est à bon droit qu'il déclare que la solution aux problèmes de l'existence passe par la connaissance de soi, il faut donc essayer de montrer en quoi notre cas de figure peut apporter quelques éléments de preuve pour appuyer ses dires.

Il faut s'étonner de ce qui n'étonne plus²⁰¹

Que nous révèlent les faits de ce nouveau conflit? *Premièrement*, la question en litige a été évacuée rapidement du débat pour faire place à une grogne sociale nébuleuse, une sorte de contestation larvée des institutions en place. *Deuxièmement*, une rhétorique particulièrement belliqueuse a dominé les échanges et s'est propagée rapidement grâce à la technologie qui, pour le meilleur ou pour le pire, permet dorénavant à quiconque d'étaler ses états d'âme sur ce que l'on appelle les réseaux sociaux. *Troisièmement*, les quelques analystes qui ont su garder leur sang-froid s'entendent pour dire que les émotions l'ont emporté sur la raison et que l'on a assisté à un dérapage, la question des frais de scolarité ayant servi de prétexte à une remise en cause de la démocratie par une petite frange de citoyens ce qui n'est pas rien, on en conviendra aisément. *Quatrièmement*, les mêmes experts conviennent de façon quasi-unanime que les données réelles du problème de la hausse des droits de scolarité ne justifiaient pas l'ampleur de la crise, les chiffres démontrant plutôt que les étudiants auraient fait des gains appréciables suite à la négociation avec le groupe ministériel. *Cinquièmement*, de nombreuses contradictions ont été observées et pas des moindres. Par exemple, plusieurs associations étudiantes n'ont pas respecté les injonctions des tribunaux décidées pour permettre à ceux de leurs membres qui voulaient assister à leurs cours de le faire en dépit de la grève votée par leurs assemblées. En contrepartie, ils n'ont pas hésité une seconde pour recourir aux mêmes cours de justice pour attaquer la validité d'une loi d'exception votée par

²⁰⁰ Cf. *C.D.S.*, pp. 14-16.

²⁰¹ Nous empruntons la formule à Francis Wolff. Voir infra p. 89, à la note 342, in fine.

l'assemblée législative pour encadrer le droit de manifester et rétablir le calme dans les rues. Mais ce qu'il y a de plus étonnant dans cette crise pour ce qui nous intéresse ici, c'est l'étude de la véracité des assertions des leaders du mouvement étudiant à l'effet qu'ils se *dissociaient* des violences causées suite aux manifestations qu'ils ont fortement encouragées en attisant le mécontentement des membres qu'ils représentent.

Les faits suffisent

Il ne faut pas être grand clerc pour se rendre compte qu'il y a une contradiction dans le fait d'inciter ses concitoyens à exprimer leur « ras-le-bol » et l'affirmation concomitante que l'on se *dissocie* de la violence si tant est que l'on admet que la colère est une forme d'expression de cette même violence²⁰². À moins de se livrer à des acrobaties verbales de haute voltige, il est à première vue très difficile de se *dissocier* des conséquences fâcheuses qui peuvent découler d'un *argumentaire séditieux* si l'on entend par *dissociation* l'acception générale du terme qui signifie, dans ce cas précis, *que l'on sépare son discours des conséquences qu'il peut entraîner*. À première vue, il semble incongru de se prétendre pacifique alors qu'on suspend l'épée de Damoclès de la guerre civile, d'une crise sociale « sans précédent », de la désobéissance aux lois, d'une démocratie à deux vitesses, et que l'on a recours à une rhétorique violente pour faire valoir ses « arguments ». Pour le dire d'une manière plus imagée, si on crie au loup et qu'il réponde à l'appel et vienne manger notre voisin, on pourra toujours dire que c'est l'animal qui est responsable et pas nous, mais ce n'est pas très convaincant.

Posons donc que Krishnamurti a raison de soutenir que « *je suis le monde et que le monde c'est moi*²⁰³ », et que, par conséquent, le conflit individuel entraîne le conflit dans la société²⁰⁴. Si cela est vrai, et nous nous pencherons sur les raisons qui l'amènent à conclure de la sorte²⁰⁵, il y a tout lieu de réactualiser la mise en garde de Socrate qui exhortait ses concitoyens à se soumettre sans relâche à examen et que la vie ne méritait pas d'être vécue si l'on faisait défaut d'observer ce précepte²⁰⁶. C'est ce que Krishnamurti s'est employé à faire et ce qui le rapproche le plus de son prédécesseur de l'antiquité, c'est-à-dire la persistance avec laquelle il a mis l'emphase sur la nécessité de se connaître soi-même. Il l'a fait en apportant des éléments de réflexion que l'on pourrait

²⁰² Cf. *S.L.D.C.*, pp. 52 sq.

²⁰³ Cf. *P.D.L.*, p. 44.

²⁰⁴ Cf. *F.A.*, pp. 64-65.

²⁰⁵ Voir le chapitre 8.

²⁰⁶ Cf. *Apologie* 38a. Mais déjà Socrate était bien conscient de la difficulté de « *faire admettre* » cette vérité en apparence anodine.

qualifier de plus « concrets » dans la mesure où il a constamment référé aux faits observables pour orienter la recherche. Ceci étant, les faits que nous avons esquissés sommairement peuvent-ils nous aider à comprendre la pensée de Krishnamurti sur le phénomène de la violence? Oui, répondrait-il, à la condition que l'on puisse *s'observer impartialement* ce qui implique, dans le cas de la violence, de la voir telle qu'elle s'exprime en nous sans la fuir. L'extrait suivant met en lumière le défi que Krishnamurti lance aux humains qui *veulent comprendre* le phénomène et le transcender :

Deux façons de penser existent au sujet de la violence. Selon une école, elle est innée dans l'homme; selon l'autre elle est le résultat de son héritage social et culturel. Aucune de ces deux façons de voir ne nous intéresse : elles n'ont aucune importance; *l'important est le fait que nous sommes violents, non de raisonner à son sujet*²⁰⁷.

Cela peut sembler paradoxal, dans la mesure où la raison semble écartée dans le processus de compréhension de soi, ce qui pourrait soulever des objections légitimes de la part de ceux qui croient que les raisonnements sont seuls capables de favoriser la connaissance de soi. Or, en poursuivant notre enquête on devrait pouvoir montrer que le paradoxe n'est qu'apparent parce que ce que le philosophe indien nous propose en définitive, *c'est de nous servir de notre raison pour en circonscrire les limites*. Autrement dit, accorder la primauté à la réflexion dans la recherche de la vérité sur soi est une *posture rationnelle en soi* parce que les faits suffisent pour nous informer sur nos comportements pour autant que l'on puisse, suggère-t-il, les voir avec toute la rigueur intellectuelle nécessaire.

Depuis l'enfance, on nous dit d'être bons. Le mot « bon » est un mot désuet, mais c'est vraiment un mot de toute beauté. Bon signifie être correct, correct dans vos paroles, correct dans votre comportement- mais pas selon une idée de ce qui est correct²⁰⁸.

²⁰⁷ Cf. *S.L.D.C.*, p. 52.

²⁰⁸ Cf. *F.A.*, p. 74.

L'observation sans mobile

Quelle autre avenue se présente donc à l'être humain pour transcender sa violence? La réponse de Krishnamurti paraît d'une simplicité désarmante, mais c'est sans compter sur les *implications extrêmement exigeantes* qu'elle comporte. La compréhension de notre violence, avance-t-il, qui n'est pas seulement par ailleurs celle qui s'exprime par des coups et qui est une réalité extrêmement complexe²⁰⁹, prend-il la peine de préciser, passe par une *observation impartiale de notre esprit* et par le *rejet des idéaux* qui empêchent de voir clairement. En d'autres termes, toute manifestation en nous de la violence doit être acceptée pour ce qu'elle est et il est vain d'espérer la comprendre en la fuyant, c'est-à-dire en nous *justifiant*, en nous *condamnant* ou en nous *efforçant de la chasser de notre esprit*. C'est ce qu'il décrit comme une *observation non dualiste*, soit celle qui écarte le censeur pour se concentrer sur la pensée qui émerge sans qu'on le veuille et qui cause l'action subséquente. Car, propose-t-il, la résolution de nos conflits intérieurs qui, ultimement, étendra ses effets bénéfiques dans le monde extérieur et apportera peut-être cette véritable révolution dont le monde a tant besoin à son avis, est tributaire de cette implacable honnêteté que l'on doit mettre en œuvre dans l'observation de nos comportements et de nos pensées. Cet extrait de ses propos nous semble assez bien résumer l'idée d'ensemble de la nécessaire non-dualité qu'il préconise avec l'exemplification du concept de bonté qu'il associe explicitement à la vertu:

Donc, qu'est-ce que la *bonté*? Ce n'est pas contraire de ce qui est mauvais. Si c'est l'opposé de ce qui est mauvais, alors la bonté a ses racines dans la *méchanceté*. Tout ce qui a un opposé, a obligatoirement ses racines dans cet opposé. Donc, la bonté n'est pas liée à ce que nous considérons comme mauvais. Elle en est complètement séparée. On doit la regarder telle qu'elle est et non pas en réaction à un contraire. *La bonté signifie une façon de vivre vertueuse, pas en termes de religion, de morale ou selon un concept éthique de la vertu, mais en termes de quelqu'un qui voit ce qui est vrai et ce qui est faux, qui maintient*

²⁰⁹ Id., p. 66. Pour Krishnamurti, la violence englobe aussi l'*imitation*, le *conformisme* et l'*obéissance*. Il ajoute que la violence s'exprime également quand « *vous prétendez être quelque chose que vous n'êtes pas* ». Comme on aura l'occasion de l'explorer plus avant, un parallèle est peut-être possible entre cette affirmation et la définition de la justice selon Platon. Cf. *République IV*, 433a sq. Voir infra, chapitre 7.

*cette qualité de sensibilité, qui le voit
immédiatement et qui agit*²¹⁰.

Pour saisir toute la dimension de ces affirmations qui peuvent paraître quelque peu subversives pour ceux qui tiennent à préserver une conception plus analytique de la philosophie, un exemple peut s'avérer utile. Prenons le cas du concept de *tolérance*²¹¹. La société tient comme respectable le fait de tolérer les différences entre les individus. Qu'il s'agisse des différences de race, de religion, ou d'opinion, on tient en haute estime ceux *que l'on dit* ou *qui se disent tolérants*. Or tolérer, selon ce que propose Krishnamurti, n'équivaut pas à être bon parce que cela implique qu'on se fasse violence au nom d'un *idéal de respect* qui n'a rien à voir avec la compréhension réelle du problème de notre violence qui surgit souvent au moment où on s'y attend le moins, c'est-à-dire « *lorsque mon pays, mes idées, mes principes, mon mode de vie sont attaqués*²¹² » ou « *lorsque mes habitudes, mes petites opinions sont menacées*²¹³ ». C'est en ce sens, comprenons-nous, qu'il affirme *que le bon n'est pas bon s'il provient du mauvais*. Forcer le respect de la différence n'est qu'une nécessité sociale pour juguler la violence de l'homme mais *supporter l'autre* ne signifie pas que l'on soit vertueux, interprétons-nous. Parce que le respect, s'il est contraint, découle de l'absence de vision intègre de notre instinct grégaire qui est latent et qui se manifeste « *s'il arrive qu'on me marche sur les pieds ou qu'on m'insulte*²¹⁴ ». Mais qu'entend-il par une observation sans mobile?

***La philosophie triomphe
aisément des maux passés et
des maux à venir. Mais les
maux présents triomphent
d'elle.***

La Rochefoucauld

Servons-nous encore du conflit étudiant pour y voir un peu plus clair et restons-en à l'observation des faits, notamment celui qui met en lumière l'état de contradiction dans lequel les ténors de la cause semblent empêtrés. Prenons le discours qui a trait à la

²¹⁰ Id., p. 154.

²¹¹ Cf. *R.D.S.*, p. 41. Selon Krishnamurti, la tolérance est « *l'acceptation civilisée de la division entre les hommes – politique, religieuse, sociale* ».

²¹² Cf. *S.L.D.C.*, p. 52.

²¹³ Id. Ce qui peut inclure également, par un effet de retour du balancier, nos opinions sur la tolérance elle-même qui, si elles sont critiquées, peuvent susciter en nous de l'intolérance vis-à-vis des opinions contraires à notre *idéal de tolérance*. C'est ce que Krishnamurti veut dire quand il évoque les dangers inhérents à toute forme d'idéologie.

²¹⁴ Id.

défense de la liberté d'expression. Pour employer un jargon juridique, disons que la preuve a révélé que ceux et celles qui ne partageaient pas les vues de la mouvance étudiante et qui ont osé exprimer leurs opinions ont payé un prix élevé. Plusieurs d'entre eux, des personnalités connues du grand public, ont témoigné avoir été victimes d'injures, d'insultes et même de menaces de mort. La plupart des observateurs s'entendent pour dire que le débat initial a été occulté pour faire place à une contestation tout azimut qui oppose les valeurs d'une certaine faction de « gauche » à celles d'une autre partie de la population que l'on considère plus à « droite ». Le problème à l'origine des dérangements que l'on a connus, la pertinence de hausser ou non les frais de scolarité, s'est transformé rapidement en « crise sociale » où le concept de sens commun est mis à rude épreuve. On peut affirmer sans crainte de se tromper que la voix de la philosophie, dans un tel contexte, ne porte pas beaucoup. Or, enseigne Krishnamurti, la solution à ce problème permanent du conflit se trouve tout près, c'est-à-dire en nous. *Pour agir de manière libre et désintéressée*, estime-t-il, l'être humain doit se libérer de ses entraves et cela n'est possible qu'à la condition qu'il puisse- ou qu'il veuille²¹⁵- les voir.

b) L'action libre implique le désintéressement

Si nous ne comprenons pas ce que nous sommes, affirme Krishnamurti, toutes les spéculations théoriques ne seront d'aucune utilité pour mettre un terme aux maux de l'humanité²¹⁶. Et la possibilité d'une compréhension effective de notre nature ne peut faire l'économie de cette lucidité passive, c'est-à-dire celle qui nous permet de nous voir tels que nous sommes sans le réflexe habituel de la pensée, *hérité* selon lui de tentatives millénaires pour rendre l'homme plus amène et qui consiste à vouloir moduler ses comportements en fonction d'une morale préconstituée²¹⁷.

Or, n'est-il pas évident que l'on ne peut soutenir, dans l'ordre des raisons, que notre liberté d'expression est brimée et, en même temps, refuser à l'autre le droit de faire connaître son désaccord relativement à notre point de vue. N'y a-t-il pas dans cette attitude la manifestation d'une contradiction flagrante? N'est-il pas étrange de clamer sur

²¹⁵ Voir infra, chapitre 7.

²¹⁶ Cf. *R.D.S.*, p. 141. L'ignorance dont parle Krishnamurti ici, c'est celle « *qui consiste à ne pas connaître toute la structure de soi-même* » qui est dévoilée, notamment, par l'acceptation de l'autorité et du conformisme.

²¹⁷ Cf. *S.L.D.C.*, pp. 8-9 et p. 50. Voir aussi ce passage intéressant qui traduit la même idée : « *Je veux dire que de grands instructeurs comme le Bouddha et le Christ sont venus ; ils ont accepté la foi et, peut-être, se sont-ils libéré de la confusion et de la misère. Mais ils n'ont jamais empêché la misère, ils n'ont jamais mis fin à la confusion* ». Cf. *C.D.S.*, p. 15.

toutes les tribunes son droit à l'esprit critique et refuser ce même privilège à l'adversaire? N'y a-t-il pas dans ce comportement paradoxal un certain enfermement manichéen qu'il faudrait peut-être commencer à dépasser si l'être humain veut vraiment transcender sa violence et réaliser ce « monde meilleur » qu'il prétend pouvoir imposer à l'extérieur de lui sans se changer lui-même? C'est du moins le défi que lance Krishnamurti en rejetant sans appel tout recours à l'idéalisme dans le processus de la connaissance de soi parce que celle-ci ne s'acquiert pas « *quand on force le soi à se faire contenir dans un moule*²¹⁸ ». En clair, se connaître soi-même exige, à son avis, une « *observation du moi sans condamnation et sans identification*²¹⁹ ».

Dans ses entretiens avec Jeannie Cartier et Arnold I. Davidson²²⁰, Pierre Hadot cite un texte de Bergson où la philosophie est présentée comme « *un choix et non un discours* », c'est-à-dire un *état d'esprit*, comprenons-nous. L'extrait suivant mérite d'être reproduit car il s'inscrit bien, à notre avis, dans la pensée de Krishnamurti quand il affirme la nécessité pour l'être humain de *s'observer impartialement*. C'est du moins une piste que nous pouvons suivre pour mieux comprendre ce qu'il entend par là. C'est Hadot qui parle pour interpréter la conception de la philosophie selon Bergson :

(...) C'était une décision, une attitude, un comportement, une manière de voir le monde. « *De regarder naïvement en soi et autour de soi* » : le mot « *naïvement* » nous rappelle que, lorsque Bergson définit la philosophie comme une transformation de la perception, il choisit l'exemple du peintre qui, pour regarder naïvement, c'est-à-dire pour revenir je dirais presque à la perception brute de la réalité, est obligé de faire un *grand effort de transformation de son regard*, de se débarrasser de toutes les habitudes que nous avons de voir les choses. Donc, la formule « *regarder naïvement* » signifie se dégager de l'artificiel, de l'habituel, du conventionnel, du construit, et *revenir au fond à une perception*, on pourrait dire élémentaire, dégagée de tout préjugé.

²¹⁸ Cf. *P.D.L.*, p. 221.

²¹⁹ Id.

²²⁰ Cf. Hadot (2001), p. 201.

L'observation impartiale de soi selon Krishnamurti *ressemble beaucoup* à cette idée du regard naïf sur soi, dans le sens où le philosophe indien invite l'être humain à la plus grande honnêteté vis-à-vis de ses pensées, de ses réactions, de ses actions et de ses relations à tout ce qui le rattache au réel²²¹. Se regarder « *naïvement* » exclut bien sûr alors tout parti pris pour une idéologie- par le fait même-, mais là où le bât blesse, c'est qu'il semblerait très difficile à l'homme de se « *débarrasser de toutes les habitudes* » qu'il a de voir les choses, ce qui nous ramène inévitablement au lourd conditionnement qui l'affecte et dont il doit, *d'abord*, prendre conscience²²².

En d'autres termes, l'idéologie empêche de voir ce que nous sommes parce que l'idée devient plus importante que l'individu²²³. En ce sens, le manichéisme, entendu comme la vision du réel en deux pôles, *le bien et le mal*, est une entrave à la connaissance de soi car elle constitue, selon Krishnamurti, une fuite devant la réalité. Pour reprendre notre exemple, *si on s'accroche à la justesse de notre cause*, quelle qu'elle soit, il est impossible, estime le philosophe, de percevoir nos contradictions pour le motif que les *justifications* qu'on avance pour se défendre, au demeurant tributaires de l'importance qu'on accorde aux arguments habiles au détriment de la recherche de la vérité, sont autant d'évasions devant *ce qui est*. Pour faire court, le *partisan* s'isole dans sa conception du bien et du mal, ce qui contribue à ajouter un peu plus de confusion en lui et autour de lui. C'est pourquoi, interprétons-nous, l'idéaliste tombera fatalement dans l'hypocrisie et la malhonnêteté ou, pour le dire autrement, s'enfargera inévitablement dans ses contradictions.

C'est ce que l'on peut d'ailleurs observer chez les ténors de la liberté d'expression qui, au nom d'un principe qu'ils considèrent noble et universel, rejettent pourtant sans appel les points de vue divergents sur la question. Pour le dire de manière plus colorée, j'ai le droit de m'exprimer et l'autre n'a pas le droit de me critiquer si j'outrepasse, à son avis, les limites de la raison dans l'exercice de ce droit. Donc, la liberté d'expression dépend des intérêts qui lui sont sous-jacents et des humeurs du moment. Cette contradiction évidente dépend, selon Krishnamurti, de notre incapacité à la voir pour ce qu'elle est- *naïvement et*

²²¹Cf. *S.L.D.C.*, p. 20. C'est dans *l'état de relation* «*que je commence à me comprendre* ». Voir infra, pp. 75, 97 et 101 de même que les notes 221, 304 et 369.

²²² *Supra*, p. 28, voir la note 134.

²²³Cf. *S.L.D.C.*, p. 22. « *Condamner ou justifier empêche de voir clairement* ». Ce qu'il indique par cette proposition, c'est que la compréhension de soi n'est pas possible si nous *critiquons- ce qui comprend explicitement l'autocritique* (Cf. *P.D.L.*, pp. 220-223) - à *partir d'une préconception idéologique*, notamment celle que nous entretenons sur ce qui est bien ou mal. Cela ne doit pas être interprété, comme nous le verrons plus loin, comme une licence pour faire ou dire n'importe quoi.

sans le prisme de l'idée. Sans cette *lucidité passive* que procure la *perception directe* du fait, – ici, la contradiction discursive - le précepte delphique se résumerait, si l'on interprète bien ses propos, à un vœu pieux, dans la mesure où l'injonction de Delphes telle qu'elle a été interprétée et discutée par Socrate dans son entretien avec Alcibiade mis en scène par Platon ne remplirait pas sa fonction principale, c'est-à-dire l'*epiméleia sautoû*. Ce « « *Prends soin de toi-même* », seul véritable précepte philosophique » de l'avis de Jean-François Pradeau²²⁴ qui s'inspire ici de l'enseignement de Michel Foucault, prend un nouveau sens quand on l'examine sous l'angle des exposés de Krishnamurti et sa conclusion nous permet de dire, croyons-nous, que ce dernier a poursuivi la mission entamée par Socrate il y a plus de deux mille ans.

Comme on le verra, si nous avons raison d'adhérer à l'interprétation du *Charmide* que propose Louis-André Dorion²²⁵ et que la vraie définition de la sagesse serait la connaissance de soi en dépit de l'échec de la discussion, ce qui correspond en substance avec l'enseignement fondamental de Krishnamurti, il faudra alors se demander pourquoi ce dernier affirme que malgré les progrès énormes de l'humanité en matière de savoir, notamment sur le plan de la science et de la technique, l'être humain n'a pratiquement pas évolué au niveau de la compréhension de sa psyché. Son jugement est impitoyable à ce sujet, comme en fait foi ce passage que nous reproduisons pour le garder en mémoire pour la suite de notre étude :

Il y a eu un progrès extérieur depuis le char à bœufs jusqu'à l'avion à réaction, *mais psychologiquement l'individu n'a pas du tout changé* et c'est l'individu qui, dans le monde entier, a créé les structures des sociétés. Les structures sociales extérieures sont les résultantes des structures intérieures, psychologiques, qui constituent nos relations humaines, car l'individu est le résultat de l'expérience totale de l'homme, de sa connaissance et de son comportement. Chacun de nous est l'entrepôt de tout le passé. L'individu est l'humain qui est toute

²²⁴Cf. *Alcibiade*, aux pages 50 et 51 de l'introduction. Voir note 1 de la page 51 où Michel Foucault parle d'une *subordination du « Connais-toi toi-même au précepte du « souci de soi »*.

²²⁵ *Supra*, p. 28, voir la note 136. *Infra*, p. 76, voir la note 309.

l'humanité. L'histoire entière de l'homme est écrite en nous-mêmes²²⁶.

Dans ce court extrait, on sent toute la portée des leçons de l'*Alcibiade*. On pressent qu'Alcibiade avait raison d'exprimer à Socrate son sentiment que le précepte delphique révélait « *plus de vérité que nulle part ailleurs* »²²⁷. Si Krishnamurti a raison de dire que nous portons en nous tout le bagage de l'humanité et que le monde est ce que nous en avons fait et ce que ce nous continuons d'en faire, il n'y a en effet qu'un pas à franchir pour conclure qu'il nous faut obligatoirement porter une attention de tous les instants à tout ce qui nous y relie et cela commence, reprend-il à la suite de certains des plus grands penseurs de l'histoire, par *l'examen de soi*.

On objectera peut-être que cet « impératif » n'a rien de bien original, mais on peut répondre à cela que tout n'a pas été dit à ce sujet et qu'il est encore pertinent de consacrer nos énergies à l'étude des raisons pour lesquelles l'humain accorde *généralement* si peu d'importance au « *souci de soi* ». En d'autres termes, comment se fait-il que nous sommes si prompts à opiner sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, la vérité et le mensonge, la vertu et le vice, le bien et le mal, mais que nous sommes si peu enclins à exercer ce nécessaire « *travail sur la pensée* » auquel nous convie Krishnamurti et qui a été bien relevé, entre autres philosophes qui se sont penchés sur la problématique, par Michel Foucault²²⁸ dans l'analyse qu'il fait des différentes écoles philosophiques qui

²²⁶Cf. *S.L.D.C.*, p. 11.

²²⁷ Cf. 124b.

²²⁸ Cf. *Histoire de la sexualité*, Tome III (*Le souci de soi*), pp. 59-89. L'auteur rappelle que l'*epimeleia heautou* est présente dans beaucoup de doctrines anciennes – platoniciennes, épicuriennes, stoïciennes. Il souligne que le « *soin de soi-même* », ce qu'un certain courant moderne a tenté et tente encore d'ailleurs de revisiter et de réactualiser – nous pensons entre autres à Pierre Hadot, Luc Ferry, André Comte-Sponville, pour ne nommer que ceux-là pour le moment – était au cœur de la conception de la philosophie de ces célèbres écoles et que ce « *principe universel* » était pour ainsi dire à la base de la recherche sur la vie bonne. Foucault recense plusieurs caractéristiques inhérentes à une démarche orientée *vers la constitution du sujet moral* qui étaient essentielles pour les anciens et que l'on retrouve abondamment dans les ouvrages consacrés à Krishnamurti tels que : 1) l'importance de l'*autoréflexion*; 2) l'intensification du *rapport à soi comme sujet de ses actes*; 3) la dénonciation de l'*individualisme*; 4) l'urgence de *prendre soin de soi-même* ; 5) la *priorité* qu'il faut accorder à cette tâche; 6) la *dimension vitale* de cette attitude dans le sens évoqué par Socrate dans l'*Apologie*; 7) l'allusion à la *vision perçante des anciens* qui n'est pas sans évoquer la *vision pénétrante* dont parle Krishnamurti; 8) l'importance de se rendre *vacant pour soi-même*; 9) l'aspect de la *permanence* de l'« *exercice spirituel* » qui consiste à retourner en soi; 10) le constat que cela implique un *labeur*; 11) la nécessaire *prise de conscience de l'état de notre âme*; 12) la *futilité de chercher l'aide d'un gourou*; 13) le *rejet du conformisme*, dans le sens de l'éloignement qu'il faut pratiquer vis-à-vis du questionnement qui est tributaire de l'agitation des autres; 14) le *plaisir* que l'on peut prendre dans la découverte de ce que nous sommes et dans la *possession de soi-même*; 15) la *recherche de la vérité de ce qu'on est, de ce qu'on fait et de nos capacités*; 16) le lien entre la connaissance de soi et l'*ataraxie*

plaçaient au cœur de leurs recherches cette question de « l'étonnement devant l'insouciance des gens » qui n'a rien perdu de sa pertinence pour celui ou celle qui observe les événements tels qu'ils se passent dans le monde. Une première raison - et peut-être la principale - qui expliquerait cette *insouciance des gens* n'a pas échappé à Krishnamurti et elle est bien connue par les personnes qui s'intéressent à la philosophie. Nous nous y attarderons pendant un instant avant de pousser un peu plus loin notre étude du philosophe de Madanapalle qui nous conduira vers l'énumération des principaux facteurs qui nous incitent à voir en lui, comme d'autres l'on constaté avant nous²²⁹, une incarnation moderne de Socrate. Cette réalité, c'est tout bonnement la difficulté qu'implique l'investissement dans la connaissance de soi.

Il me semble bien, Hippias, avoir avantageusement profité de vous deux, car il me semble que je comprends ce que peut signifier le proverbe qui dit que « les belles choses sont difficiles ».

*Hippias majeur*²³⁰

c) Une tâche ardue

Dès le début de l'entretien de Socrate avec Alcibiade, le ton est donné et on sent que le philosophe est au fait des exigences de l'exercice élenctique auquel il invite son jeune interlocuteur à se soumettre. Ce n'est pas un simple effet de style de la part de Platon,

qui s'exprime chez Krishnamurti dans son discours sur l'affranchissement nécessaire de l'homme par rapport à sa relation au désir, au plaisir et à la peur. Ces observations de Foucault sont très utiles pour montrer que, même si la connaissance de soi peut sembler avoir été épuisée par les innombrables enquêtes, à commencer par les infatigables interrogations menées par Socrate qui ont suivi l'inscription mystérieuse du « *Connais-toi toi-même* » au fronton du temple de Delphes, il n'en est rien si Krishnamurti est en droit de prétendre qu'au niveau de la connaissance de sa *psukhè*, l'être humain en est encore à ses premiers balbutiements.

²²⁹ Supra, p. 18, note 82. Voir aussi *De Socrate à Krishnamurti* (1963), pp. 113 et 118; *La vie intérieure de Krishnamurti* (2001), p. XIII de l'introduction et p. 22; On pourra également consulter un document visuel sur internet qui reproduit intégralement une conférence donnée par le professeur René Barbier de Paris VIII intitulée *Krishnamurti, Socrate du XXème siècle*, voir : <http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.ph>. René Barbier est spécialiste de Krishnamurti qu'il enseigne au niveau universitaire depuis plus de vingt ans.

²³⁰ Cf. 304e. Traduction de Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta (2005). Cette maxime dont les traducteurs soulignent que la tradition l'attribuait aux Sept Sages se retrouve également dans *Cratyle* 384b et *République* IV, 435c. Voir la note 207 de la traduction de *Hippias majeur*.

interprétons-nous, si Socrate demande à Alcibiade de l'écouter « *patiemment*²³¹ » avant de lui proposer la « méthode habituelle » par laquelle il souhaite procéder à l'enquête, c'est-à-dire le mode questions-réponses. Confronté à son ignorance tout au long du dialogue, Alcibiade manifesterait d'ailleurs, comme c'est souvent le cas dans les dialogues platoniciens, sa confusion et son incompréhension suite au « contre-interrogatoire » soutenu du maître de l'*elenchos*²³². La honte qu'il ressent en s'apercevant petit à petit qu'il fait des réponses contradictoires sur les sujets les plus importants qu'il devrait connaître, selon Socrate, *avant* de se lancer dans l'aventure de la politique, se rapproche d'ailleurs curieusement de la mise en garde faite par Krishnamurti en ce qui a trait à la nécessité de faire preuve d'*humilité* dans la recherche sur soi²³³. Mais avant d'élaborer sur cette notion, arrêtons-nous brièvement sur les motifs pour lesquels il considérerait que la poursuite de la connaissance de soi n'était pas l'affaire du « grand nombre ».

Le besoin de sécurité psychologique

Dans l'une de ses remarques qui a probablement contribué à l'étiquette de philosophe « *intransigent*²³⁴ » qui lui a été accolée, Krishnamurti faisait observer que *la plupart d'entre nous refusent d'être dérangés*²³⁵. À cet égard, le sort qu'a subi Socrate « *donne à penser*²³⁶ », dans le sens où sa condamnation à mort était due en grande partie aux efforts qu'il a consacrés à confondre ses concitoyens pour les purger de leur double ignorance²³⁷. Comme on le sait maintenant grâce aux études des interprètes chevronnés de la

²³¹ Cf. 104d-e. Voir aussi supra, p. 25, note 120.

²³² Cf. 116e. Dans cette partie de la discussion portant sur le juste et l'avantageux, Alcibiade avoue qu'il est dépassé par les événements et qu'il ne sait plus ce qu'il dit. Cet « *embarras* » est l'objectif visé par Socrate comme l'explique bien Louis-André Dorion. Cf. Dorion (2011), p. 56. Cette « *honte* » ressentie par l'interlocuteur réfuté est « *bénéfique, voire salvatrice* » parce que la vertu ne s'acquiert qu'à la condition que l'on se soit d'abord débarrassé des faux savoirs. Cette nécessaire « *purgation* » est à rapprocher avec l'approche négative prônée par Krishnamurti. Voir supra, p. 30.

²³³ Cf. *S.L.D.C.*, pp. 22-23.

²³⁴ Cf. *D.L.V.*, p. 9. Dans son avant-propos, la traductrice de l'ouvrage indique que « *très vite, Krishnamurti apparut comme un penseur de grande envergure intransigent et inclassable (...)* ».

²³⁵ Cf. *C.D.S.*, p. 74.

²³⁶ Cf. *Paul Ricoeur, Écrits et conférences 2, Herméneutique* (2010), p. 8. Dans sa présentation des textes colligés dans ce volume, Daniel Frey explique la signification de « l'aphorisme resté fameux » de Paul Ricoeur : « *le symbole donne à penser* ». La maxime a été écrite par l'herméneute dans l'un de ses ouvrages intitulé *La symbolique du mal* (1960), p. 324.

²³⁷ Soit celle, bien sûr, qui consiste à croire savoir quelque chose alors que l'on ne sait rien. Cf. *Apologie* 21d.

philosophie grecque, tout porte à croire que Socrate n'aurait pas été inquiet s'il n'avait pas remis en question toutes les fausses certitudes des gens qu'il a soumis à examen²³⁸.

Les questions vraiment profondes n'ont pas la cote selon Krishnamurti qui osait dire que les êtres humains, *en général*, vivent de manière superficielle²³⁹. Difficile de contredire cet énoncé quand on observe attentivement notre monde que certains penseurs qualifient aujourd'hui de *désenchanté*²⁴⁰. Même si la détresse psychologique s'accroît de jour en jour, particulièrement en Occident, mais pas seulement au « Nord », parce que les valeurs des pays dits industrialisés semblent faire l'envie de plusieurs nations qui s'en étaient bien passé jusqu'à aujourd'hui et qui découvrent que « le rêve américain » ressemble peut-être plus à un affreux cauchemar, « *très peu d'entre nous ont la connaissance de soi, la connaissance de ce que nous sommes, en fait*²⁴¹ ». Et ceux et celles qui liront ce qu'il avait à dire sur les implications concrètes de l'engagement dans cette voie n'auront aucune peine à comprendre que le refuge dans les réponses toutes faites est beaucoup plus séduisant pour l'esprit humain que ce travail infatigable que commande, selon lui, une vie vécue en fonction du précepte delphique. Les extraits suivants, dont on nous pardonnera la longueur, sont assez révélateurs du constat qu'il fait de la situation. D'autre part, ils offrent l'avantage non négligeable de faire une synthèse de sa pensée en ce qui a trait avec les limites du savoir accumulé pour la découverte sur soi en relation avec le *problème de l'écoute*. L'observation de la véracité du propos appartiendra au lecteur :

Donc, en écoutant les réponses à ces questions, ce qui est important ce n'est ni d'accepter ni de rejeter, mais de comprendre ce qui se dit, sans la barrière des préjugés. *Cela est extrêmement ardu, parce que, pour la plupart, nous sommes remplis de préjugés, et en sommes si inconscients, qu'il nous est très difficile de pénétrer l'épaisse armure de nos intentions, de nos déformations; (...)*

²³⁸ Comme le souligne Luc Brisson dans son introduction à *l'Apologie de Socrate*, « *c'est aussi et surtout le fait qu'il entend modifier le comportement de ses concitoyens* » qui a entraîné sa condamnation à la peine capitale. Cf. p. 57.

²³⁹ Cf. *C.D.S.*, p. 73.

²⁴⁰ Cf. Ferry (2002), pp. 428 sq. Ce « *désenchantement* » du monde fait suite, selon l'auteur, à la révolution scientifique amorcée au XVI^{ème} siècle qui a remis en cause, notamment, la conception d'un cosmos ordonné héritée des anciens. Voir la quatrième partie de l'ouvrage intitulée *L'ici-bas enchanté par l'au-delà* où le lecteur pourra poursuivre cette réflexion qui dépasse le cadre de notre travail.

²⁴¹ Cf. *C.D.S.*, p. 73.

Il y a une tendance, je crois, spécialement parmi ceux qui ont beaucoup lu *et qui ont acquis leur expérience en fonction de leurs lectures*, de traduire ce que je dis dans les termes de leur ancien savoir. (...)

Nous entendons, *en général*, ce que nous voulons entendre, et excluons ce qui nous dérange. À toute expression d'une idée troublante, nous opposons une sourde oreille; et surtout lorsqu'il s'agit de questions profondes, religieuses²⁴², qui ont de l'importance dans la vie, nous avons une tendance à écouter très superficiellement. Si même il nous arrive d'entendre, ce ne sont que les mots que nous entendons, non le contenu des mots; *car la plupart d'entre nous refusent d'être dérangés*. (...)

Mais la connaissance de soi est différente; la connaissance de soi n'est pas un savoir accumulatif, résiduel, *mais exige une vivacité d'observation continue*²⁴³.

Mais l'homme aborde la question de la connaissance de soi, affirme-t-il dans une autre causerie, sous la lorgnette de l'évolution. Habitué à concevoir les choses à la lumière d'une approche progressiste et spécialisée, effet direct du discours scientifique qui prétend tout pouvoir expliquer, nous, les humains, serions tentés à son avis d'appliquer la même formule à l'observation de nous-mêmes, ce qui nous amènerait à appréhender notre conscience en fonction d'une « *évolution psychologique* », ce que le philosophe met en doute²⁴⁴. En d'autres termes, il questionne la fécondité du raisonnement qui associe le *devenir* - « devenir plus sage, plus beau, plus vertueux, etc. » - au processus de la connaissance de soi. En clair, ce qu'il suggère c'est que nous sommes, *toujours de manière générale*, à la recherche d'« *une réponse immédiate sans comprendre en son entier le processus de nous-mêmes*²⁴⁵ », c'est-à-dire que nous serions enclins à privilégier certaines conceptions de la vertu pour tenter de nous y conformer *dans le but de nous*

²⁴² Sur ce qu'est la « *vraie religion* » selon Krishnamurti, voir chapitre 5.

²⁴³ Cf. *C.D.S.*, pp. 72-74 pour l'ensemble des citations.

²⁴⁴ *Id.*, pp. 42-43.

²⁴⁵ *Id.*, p. 42.

rendre meilleurs, ce que la pensée évolutionniste désormais bien implantée dans l'imaginaire collectif considère « normal » à la fois sur le plan physiologique et psychologique. Krishnamurti reconnaît le premier volet, mais récuse qu'il y ait une évolution psychologique, comme nous l'avons déjà entrevu²⁴⁶. Dans l'une de ses propositions les plus controversées, il fait en effet l'hypothèse que la vertu, qu'il rattache constamment à la volonté de se connaître soi-même, *ne s'acquiert pas avec le temps*. Nous devons préciser cette idée car nous entendons au loin le tonnerre des objections que cette assertion peut susciter²⁴⁷ car elle semble, *a priori*, paradoxale. De son propre aveu, dont l'explication n'est pas à chercher ailleurs que dans son discours sur ces problématiques, estimons-nous, Krishnamurti reconnaît d'ailleurs que sa façon d'envisager le rapport à soi peut sembler *bizarre* et même *lunatique* pour certains²⁴⁸.

Aparté

Pourquoi disons-nous que la réplique à ces « accusations anticipées » trouve sa justification dans les propos qu'il tient? Justement parce que s'il a raison de soutenir que nous « *suffoquons sous le poids des idées*²⁴⁹ », notre regard sur les « *questions troublantes* » est embué par ces mêmes idées, c'est-à-dire qu'ayant été éduqués dans une société qui accorde toute la place aux raisonnements démontrables scientifiquement, notre première réaction est de nous en remettre à *notre connu* et à puiser dans le contenu de notre mémoire, comme on le verra plus avant, les réponses aux questions les plus urgentes.

Pour le dire autrement, et cela se vérifie tous les jours dans le traitement médiatique de la nouvelle, nous composons très mal en général avec tout ce qui bouscule nos certitudes sur le monde. C'est particulièrement vrai à chaque fois que les événements dramatiques qui

²⁴⁶ Supra, p. 53. Il serait peut-être plus exact de dire qu'il constate que les faits attestent que, *jusqu'à nos jours*, l'être humain n'a pas démontré qu'il avait évolué sur le plan de la compréhension de sa psyché, ce qui laisse la porte ouverte pour cette révolution intérieure qu'il juge indispensable vu l'état du monde dans lequel nous vivons. « Je crois que la plupart d'entre nous se rendent compte de *l'urgence d'une révolution intérieure* qui, seule, peut amener une radicale transformation du monde extérieur, de la société. C'est là le problème qui m'occupe et qui occupe toute personne sérieusement intentionnée ». On notera au passage que Krishnamurti accordait la préséance, tout comme Socrate, aux « *affaires humaines* ». Cf. *C.D.S.*, pp. 18-19 et p. 56. Voir aussi Dorion (2011), p. 3.

²⁴⁷ Voir infra, pp. 91 sq. Dans cette section, nous aborderons la *conception du temps* selon Krishnamurti. Cela permettra de mieux saisir ce dont il s'agit quand il parle de l'impossibilité de l'acquisition de la vertu « *avec le temps* ».

²⁴⁸ Cf. *C.D.S.*, pp. 62-63.

²⁴⁹ Id., p. 58. Pour Krishnamurti, un des principaux problèmes de la société réside dans l'« *hypertrophie de l'intellect* » humain.

surviennent quotidiennement dans ce bas-monde nous rappellent notre animalité. Homicides, infanticides, agressions sexuelles multiples, guerres et autres crimes contre l'humanité, pour ne mentionner que les manifestations les plus spectaculaires de la violence de l'homme, ne semblent pas sur le point de disparaître de la surface du globe. Ces « *faits* » que personne ne peut nier continuent toutefois d'être analysés à travers le prisme de nos opinions souvent statiques de ce qui est bien ou mal, la science étant encore bien démunie devant certaines manifestations de la bêtise humaine. Il suffit d'observer, à titre d'exemple, l'impuissance des psychiatres à s'entendre sur les raisons qui peuvent pousser un père à tuer ses enfants. Bien malin qui peut, en effet, lire dans l'âme d'un tel individu pour nous donner une explication « rassurante ». Pourtant, de plus en plus, les experts de tout acabit sont appelés en renfort pour tenter d'expliquer l'inexplicable, ce qui détournerait notre regard de ce qui compte vraiment, soumet Krishnamurti, à savoir notre esprit ou, comme le disait Socrate, notre âme.

Ce qu'il semble vouloir montrer, c'est que pendant que nous sommes occupés à voir le mal ailleurs qu'en nous et à nous séparer ainsi des autres nous n'apercevons même pas, pour ne donner qu'un exemple, que nous entretenons souvent nous-mêmes des pensées violentes qui surgissent d'ailleurs spontanément dans notre esprit alors même que nous nous efforçons de cultiver une image de nous qui est exempte de défauts. En d'autres termes, l'homme s'*efforce*²⁵⁰ constamment à chasser son naturel qui revient au galop à la moindre contrariété. D'ailleurs, si l'on cherche une preuve de notre relation ambivalente avec la violence, point n'est besoin de grandes théories compliquées. Il suffit de voir que l'industrie du divertissement, c'est assez évident en ce qui a trait au cinéma notamment, carbure à la violence pour attirer sa clientèle. Cette fascination que nous avons, avouons-le franchement, pour les histoires sordides et autres œuvres qui mettent en relief nos travers les plus inavouables ne peut pas être totalement fortuite et innocente. Si l'humain n'était pas violent son cinéma serait à son image si l'on accepte le dicton qui dit que c'est l'art qui imite la nature et non l'inverse. Bien sûr, on peut se dire qu'il y a un effet cathartique dans les représentations artistiques, et en cela Aristote avait bien vu²⁵¹. Mais

²⁵⁰ Voir infra. pp. 96 sq.

²⁵¹ Cf. *La Poétique*. Voir aussi *Les Politiques* VIII, 7, 1342a 25-28. Aristote traite dans ce livre des « *harmonies convenables à l'éducation* » qui doivent être encouragées par le législateur. Il en profite pour renvoyer l'étude de la purification par la « musique » au traité de *La Poétique* dans lequel, nous apprend le traducteur des *Politiques*, il aborde « le problème, devenu fameux, de la purification ou purgation de la crainte et de la pitié par la tragédie ». Dans le passage qui nous intéresse, Aristote écrit que « *ce qui fait le plaisir de chacun, c'est ce qui est approprié à <sa> nature* ». Si c'est vrai, l'immense succès des œuvres cinématographiques *donne beaucoup à penser*.

cette vérité peut produire plus de fruits si l'on augmente notre niveau de conscience, c'est-à-dire si on se donne la *permission de voir*, pour continuer sur cette lancée, ce qui se cache derrière le plaisir que nous éprouvons quand le justicier du grand écran – le héros - exerce à notre place cette vengeance « salutaire » que nous n'oserions pour la plupart d'entre nous, heureusement, jamais traduire en actes. Autrement dit, les œuvres de fiction peuvent, *quand on est intéressé par la connaissance de soi*, nous fournir des renseignements forts utiles sur ce que nous sommes vraiment si l'on est disposé, enseigne Krishnamurti, à percevoir directement certains faits. Une chose apparaît tout de même convaincante, c'est que l'industrie du spectacle qui est vouée au profit ne consentirait pas toute cette énergie pour produire des œuvres violentes *si* les humains étaient « non-violents ».

L'approche de ce philosophe inclassable au nom trop oriental pour certains²⁵² - plusieurs philosophes occidentaux et autres penseurs ne s'intéresseront probablement jamais à lui pour cette seule raison - dénonce cet *intellectualisme* de plus en plus débridé qui cherche à l'extérieur les réponses sur la nature humaine alors que, selon lui, l'être humain n'a qu'à commencer *au plus* près, c'est-à-dire en *réfléchissant* et en *percevant directement* ce qui l'affecte dans sa relation au monde. Voilà pourquoi nous disons que son point de vue a toutes les chances d'être rejeté du revers de la main parce que, la réponse est encore une fois dans le problème soulevé, l'*idéal du rationalisme* comme planche de salut pour les problèmes de l'humanité nous empêcherait de *voir ce que nous sommes* en réalité. C'est ce que Krishnamurti veut dire quand il mentionne que « *l'idéal est une fuite*²⁵³ », c'est-à-dire que pendant que nous accordons le premier rang au monde des idées, on peut continuer à « *vivre superficiellement* » parce que l'idée – du bien, du mal, de la vertu et du vice, etc. – se substitue à une observation authentique de soi. Dans ce constat, car pour Krishnamurti, *c'est un fait et non une nouvelle idée*, on aperçoit la signification de ce qu'il entend par l'enfermement sur soi que représente la *rectitude de pensée*²⁵⁴ qui s'exprime de manière évidente si l'on se donne la peine d'observer attentivement les conflits qui opposent les hommes entre eux. L'exemple de l'écologisme et de son romantisme est éloquent à cet égard. L'agressivité avec laquelle les militants tentent d'imposer leur idée qu'il faut sauver la terre est non seulement présomptueuse quand on y

²⁵² Cf. *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique* (2004). Dans cet essai, Roger-Pol Droit propose plusieurs explications pour nous aider à comprendre les raisons pour lesquelles, comme l'indique le titre, l'Inde est disparue des écrans radar de la philosophie occidentale. Nous y renvoyons le lecteur intéressé par ce thème qui outrepassé les limites de notre enquête.

²⁵³ Cf. *C.D.S.*, p. 79.

²⁵⁴ *Supra*, p. 39. C'est-à-dire le *righteousness*.

réfléchit un peu - après tout la nature s'est toujours bien peu souciee des bonnes intentions des humains et elle demeure tout aussi impitoyable qu'elle l'a toujours été - mais cette nouvelle « idéologie verte » est un autre facteur de division comme l'ont été toutes celles qui ont été créées par les hommes pour masquer, selon Krishnamurti et bien d'autres avant lui, leur propre turpitude. Parce que, dit-il, aller à la cause du conflit, c'est trop douloureux²⁵⁵.

Il augmentera le nombre de ceux qui vous demanderont de vous justifier, et que je m'employais à retenir sans que vous vous en rendiez compte.

*Apologie*²⁵⁶

Aller à la source du conflit, c'est trop douloureux

Avant de songer à changer le monde extérieur, martèle Krishnamurti, il faut d'abord commencer par soi. Il ne s'agit pas ici de définir une « *conduite idéale* » pour ensuite chercher à se conformer à cette conception figée dans nos comportements. Ce qu'il préconise au fond, c'est que l'homme s'écarte de la posture traditionnelle qui consiste à vouloir agir sur les choses sur la base d'une idée de *ce qui devrait être*. L'individu ne peut à lui seul intervenir pour faire cesser « le conflit grandissant des guerres, des destructions, des misères²⁵⁷ » qui dépendent de forces trop grandes pour lui comme Socrate l'avait déjà bien compris il y a plus de deux millénaires²⁵⁸.

Mais qui aime être harcelé par un taon qui vous pourchasse inlassablement comme Socrate le faisait et comme Krishnamurti à sa suite. Pour ce dernier, comme pour Socrate, la recherche de la vérité ne pouvait pourtant pas s'encombrer de demi-mesures et certaines choses devaient être dites quoi qu'il en coûte. « *Je vous montrerai ce qui est et*

²⁵⁵Cf. *C.D.S.*, p. 80.

²⁵⁶ Cf. 39c-d.

²⁵⁷Cf. *C.D.S.*, p. 79.

²⁵⁸ Cf. *Alcibiade* 135e. Socrate exprime dans ce passage son inquiétude devant « *la puissance de notre cité* » qui pourrait bien l'emporter sur lui comme sur Alcibiade. Voir la note de Jean-François Pradeau qui voit dans la conclusion du dialogue une « *valeur de présage* » vu le sort réservé par l'histoire aux deux interlocuteurs. Pour notre part, nous y voyons aussi, à tort ou à raison, seul Platon pourrait nous le confirmer, l'expression candide d'une certaine fatalité qui s'explique par l'observation réaliste des événements qui se passaient à Athènes à l'époque. En d'autres termes, ce n'est pas pour rien que Socrate fait le vœu qu'Alcibiade « *persévère* » dans sa résolution de « *prendre soin de la justice* », mais parce qu'il est bien conscient de la difficulté de la tâche étant donné les forces qui s'y opposent. C'est l'interprétation que nous retenons pour les fins de notre étude.

*ne le traduirai pas selon ma fantaisie*²⁵⁹ » déclarait Krishnamurti à son auditoire, mais du même souffle il ajoutait qu'il ne fallait pas se satisfaire d'écouter des mots et qu'une implication personnelle de l'auditeur était nécessaire. *Mutatis mutandis*, comme on pourra le vérifier aisément dans la suite, il le conviait au même *examen en commun* qui était la marque de commerce du Socrate que l'on connaît grâce aux célèbres témoins identifiés par les commentateurs²⁶⁰.

Mais voir par soi-même si ce qui est dit est vrai n'est pas une mince affaire si l'on accepte de réfléchir à l'adage bien connu qui dit que toute vérité n'est pas bonne à dire parce qu'elle n'est pas toujours plaisante à entendre. À cet égard, Krishnamurti a probablement surpassé Socrate en matière d'intransigeance, ce qui nous incite à soutenir qu'il fait partie, métaphoriquement parlant, de ces « *plus jeunes* » dont Socrate annonçait prophétiquement la venue à ses juges. Lire Krishnamurti, en effet, équivaut à se regarder dans un miroir comme il le disait explicitement, ce qui nous rappelle encore Socrate lorsqu'il explique à Alcibiade qu'il comprendra mieux ce qu'il veut l'amener à découvrir à l'aide du *paradigme de la vue*²⁶¹. Les thèmes que nous aborderons maintenant apporteront un complément de réponse suffisant, croyons-nous, quant à la question de la difficulté d'une démarche résolument orientée vers la connaissance de soi selon Krishnamurti et nous permettront de montrer, nous l'espérons humblement, un nombre assez important de parallèles entre lui et le père de la philosophie occidentale pour que l'on « *puisse conclure, de manière objective, à l'existence d'un rapport*²⁶² » entre eux. Le prochain rapprochement que nous souhaitons mettre en lumière a trait à la relation singulière que les deux sages entretenaient vis-à-vis de la religion. Cela devrait nous fournir de plus amples explications sur le lien qu'ils faisaient entre la connaissance de soi et la sagesse. On s'apercevra peut-être que la *piété socratique* ressemble étrangement à ce que Krishnamurti appelle le véritable *esprit religieux*, dans le sens où les deux points de vue convergent vers l'*epimeleia heautou*, c'est-à-dire l'essentiel souci de soi dont l'*Alcibiade* nous vante les mérites.

²⁵⁹Cf. *C.D.S.*, pp. 10-11.

²⁶⁰ *Supra*, p. 12, voir aussi note 48.

²⁶¹ Cf. *Alcibiade* 132d sq. Voir *infra*, p. 81.

²⁶²Cf. Hadot (2001), pp. 113-114. Pierre Hadot répond à la question d'Arnold I. Davidson au sujet de la possibilité de l'objectivité dans l'interprétation des textes. Évidemment, Socrate n'ayant rien écrit, on doit s'en remettre à Platon et aux commentaires des experts qui ont interprété ses dialogues, que nous étudions *comme tels et pour eux-mêmes*, suivant allègrement le conseil de Louis-André Dorion. Cf. Dorion (2011), p. 25.

*C'est cela, sachez-le bien, que
m'ordonne de faire le dieu, et,
de mon côté, je pense que
jamais dans cette cité vous
n'avez rien connu de plus
avantageux que ma soumission
au service du dieu.*

*Apologie*²⁶³

5- Piété socratique et véritable religion, regards croisés

Quelle est donc cette mission que Socrate a acceptée et qu'il présente comme la plus avantageuse pour la cité? On le saura bien vite car il enchaîne sa plaidoirie en affirmant que sa « *seule affaire* » est de convaincre ses concitoyens qu'ils ont intérêt à s'occuper de leur âme de façon à la rendre la « *meilleure possible* » et de délaisser tout ce qui peut les éloigner de cet objectif. Dans ce court passage, on retrouve déjà une préoccupation que partageait pleinement Krishnamurti, à savoir le danger auquel s'expose l'être humain en accordant la priorité aux « *valeurs sensorielles*²⁶⁴ ». On objectera que c'est peu de chose car ils ne sont pas les seuls, loin s'en faut, à avoir condamné l'appétit de l'homme pour les biens de ce monde. Mais plus rares sont ceux qui ont joint la parole aux actes et qui ont vécu en renonçant avec autant de facilité aux richesses et aux honneurs. Paradoxalement, on remarquera que c'est d'ailleurs le niveau d'abnégation des personnages qui ont marqué l'histoire qui leur a valu de laisser une trace indélébile de leur passage et de continuer à faire réfléchir les humains malgré la puissance du matérialisme, entendu au sens le plus large du terme, qui les tire toujours un peu plus vers le bas. C'est un indice supplémentaire qui confirme que Krishnamurti avait peut-être raison de soutenir que le problème de l'homme, c'est l'*ego*, dans le sens où celui ou celle qui consacre sa vie à se bâtir une réputation auprès des hommes ne voit pas que cela est vain puisqu'on aura tôt fait de l'oublier, comme c'est le cas de la plupart des gens qui se sont hissés aux plus hauts « sommets » de la société sauf, si on prend la peine d'y penser un instant, ceux d'entre eux pour qui la *justice* était la priorité. Bien sûr, on se souvient aussi d'autres personnages devenus célèbres pour des motifs un peu moins nobles, mais c'est tout de même fascinant d'observer que ceux dont la pérennité est établie et qui intéressent encore les personnes pour qui la philosophie compte sont les mêmes qui n'ont

²⁶³ Cf. 30a.

²⁶⁴ Cf. *C.D.S.*, p. 14.

eu de cesse de promouvoir qu'il fallait s'élever au-dessus de notre *moi haïssable* et qui l'ont prouvé par leurs actes. Les « *plus grands instructeurs* », ceux dont les hommes se rappellent, doivent leur notoriété au fait que, justement, ils ne la cherchaient pas. Nous garderons cette réflexion qui nous guidera dans l'examen de la conception de la religion selon Socrate et Krishnamurti. Commençons donc par le premier.

a) La piété socratique²⁶⁵

Il semble acquis que Socrate était un homme « *profondément religieux* » puisqu'il croyait qu'il existait un « *monde peuplé par des êtres mystérieux* » qui intervenaient dans la chaîne des causes des événements pour « *aider et récompenser, pour détruire et punir* ». Ces « êtres supérieurs » ne sont pas sans évoquer le Dieu providentiel du christianisme, mais là où Socrate rompait avec la tradition, ce qui lui a valu d'être accusé d'impiété, c'est que tout en reconnaissant l'existence des dieux, il prônait que les manifestations divines par lesquelles les dieux s'adressaient aux hommes – « *oracles, songes, voix intérieures* » - devaient être expliquées par la « *raison* », c'est-à-dire « *la faculté la plus haute de l'être humain* ». Dès lors, il ne suffisait plus à son avis d'accepter béatement les valeurs traditionnelles d'une religion qui avait intégré le « *supranaturel dans le naturel* » et qui faisaient des dieux des êtres intramondains se livrant aux mêmes comportements que les humains. Luc Brisson explique le détournement opéré par Socrate en ces termes :

Socrate allait faire subir aux dieux sur le plan de la morale une transformation similaire à celle que leur avaient fait subir d'autres « *penseurs* » sur le plan de la nature, en insistant sur les points suivants : 1. La divinité doit être bonne (...) 2. Les dieux peuvent rester des êtres supranaturels à condition que leur conduite soit conforme à la morale rationnelle. (...) *Les penseurs de la nature avaient rationalisé les dieux en les rendant naturels; Socrate fait de même en les rendant moraux*²⁶⁶.

Ce que Luc Brisson retient de cette « réforme » amorcée par Socrate, c'est notamment le fait qu'il remet en cause les croyances de ses semblables en des dieux dévergondés, libidineux, colériques, vengeurs et responsables des maux qu'il observe dans la cité. Bref,

²⁶⁵ Cf. *Apologie*, aux pages 52 à 56 de l'introduction de Luc Brisson pour l'ensemble du paragraphe.

²⁶⁶ Id., pp. 54-55. Voir aussi Vlastos (1994), p. 226.

pour le dire simplement, la raison doit dorénavant être mise au service d'une réflexion sur la vraie nature de la divinité. Mais, comme Krishnamurti le répétera sans cesse en expliquant les méfaits du conditionnement de l'homme, la *croyance* trop bien ancrée est le principal obstacle à la compréhension²⁶⁷. Ceci explique cela, c'est-à-dire qu'on peut comprendre ainsi la réaction à retardement qui a valu à Socrate d'être jugé pour impiété car sa nouvelle lecture de la religion a certainement engendré beaucoup d'insécurité psychologique chez ses concitoyens bien assis sur les valeurs traditionnelles²⁶⁸. D'autre part, un des enseignements les plus convaincants de l'histoire et que personne ne peut sérieusement contester, c'est que l'être humain ne badine pas avec ses croyances, les guerres menées au nom de Dieu en sont une preuve éclatante et le sang continue encore d'être versé à cause des convictions religieuses de larges populations.

Mais comme le laisse entendre, à notre avis, Luc Brisson, c'est dans le travail désintéressé de Socrate que s'exprime de la façon la plus éclatante sa piété. Autrement dit, la mission qui lui a été confiée par la divinité, telle qu'il la décrit dans l'*Apologie*, est plus significative que le seul fait qu'il la fasse dépendre du dieu. Si Socrate s'était contenté de dire qu'il était croyant, on n'en aurait probablement pas autant parlé. Ce qui importe, estimons-nous pour les fins de l'exercice comparatif auquel nous nous livrons, *c'est surtout le fait qu'il ait associé le souci de soi à la vertu*. Ce qui rend son œuvre encore plus mystérieuse, certes, c'est qu'elle a été accomplie sous injonction divine selon lui. Mais comme nous l'apprend aussi l'*Apologie*, Socrate s'est d'abord montré sceptique lorsqu'on lui a rapporté les paroles de l'oracle qui l'avait proclamé l'homme le plus sage qui soit et il s'est mis aussitôt en quête d'explications se proposant même de le réfuter²⁶⁹. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'on est loin d'une croyance aveugle.

Nous retenons quelques éléments du récit qu'il nous fait de la réfutation de l'oracle qui, pour les grecs de l'époque, était le canal de transmission de la parole du dieu de Delphes,

²⁶⁷Cf. *A.P.D.*, p. 21. Anticipons un peu pour les besoins de l'explication à l'aide de l'extrait suivant : « *Mais en général nous préférons croire parce que c'est tellement plus commode* : cela nous donne un sentiment de sécurité, d'appartenance au groupe. Alors que, bien sûr, cette croyance même est un facteur de séparation : vous croyez en une chose et moi en une autre. *La croyance agit donc comme une barrière; elle est un processus de désintégration* ».

²⁶⁸Id., note 265, pp. 58-61. Notre déduction s'inspire de l'analyse savante de Luc Brisson qui met en lumière les implications pour la cité et les individus qui la composent d'une attaque de la représentation traditionnelle des dieux telle que celle qu'on a accusé Socrate de mener. Comme on le sait, cette critique sera développée plus amplement dans *La République*, II, 376c-398b.

²⁶⁹ Cf. *Apologie* 21b-23c. Dans ce passage d'une grande subtilité, Socrate démontre que la *religion*, pour lui, n'est pas une simple affaire de croyance et qu'il faut appliquer aux oracles le même « traitement » qu'à toutes les propositions, c'est-à-dire les *raisonnements* pour s'assurer de la véracité de ce qui est dit.

Apollon, qui s'exprimait par l'intermédiaire de la Pythie²⁷⁰. De simples mots bien placés qui en disent long sur le mystère qu'il laisse planer sur la divinité si l'on en juge par le portrait dessiné par Platon dans son *Apologie de Socrate* et qui accompagnent une position subversive pour l'époque, à savoir la remise en question de la parole divine. *Premièrement*, il ne se satisfait pas du récit de l'oracle que lui a transmis Chéréphon, ce qui est déjà téméraire en soi vu le caractère sacré des prophéties delphiques pour le peuple athénien qui était, comprenons-nous, très superstitieux²⁷¹. *Deuxièmement*, comble de l'arrogance pour ses juges, il se met en frais de raconter qu'il a soumis l'oracle à l'*elenchos* pour comprendre pourquoi il le proclamait comme le plus savant des hommes, lui qui n'aurait eu de cesse de répéter qu'il ne savait rien. *Troisièmement*, une fois convaincu par l'enquête qu'il a menée que ses concitoyens de toutes les couches de la société étaient effectivement ignorants principalement parce qu'ils croyaient posséder un savoir sur les choses importantes alors que ce n'était pas le cas, il accepte avec une certaine réserve le jugement prononcé par l'oracle à son endroit. Par quels mots, dont il faut s'interroger sur la portée et le sens qui se cachent derrière, Socrate exprime-t-il qu'il est accusé à tort d'impiété?

Pour commencer, l'essentiel de sa défense semble reposer sur le bon sens le plus élémentaire. En effet, il confronte ses accusateurs avec les faits suivants : 1) un *daimon*²⁷² intercède auprès de lui pour l'empêcher de faire de la politique²⁷³ et 2) il interprète l'oracle de Delphes comme un « ordre » divin auquel il doit obéir peu importe les risques encourus. Son infatigable travail de réfutation, c'est donc le dieu qui l'a enjoint de le réaliser²⁷⁴. Par conséquent, l'accusation d'« athéisme » que lui oppose Méléto est

²⁷⁰ Cf. Dodds (1959), *Les Grecs et l'irrationnel* (réédité chez Flammarion, 1977), pp. 77-81. L'auteur explique avec force détails ce phénomène de la transmission de la parole d'Apollon par la Pythie.

²⁷¹ Id., p. 82. Dodds explique les raisons de cette confiance aveugle dans les oracles transmis par la Pythie. *Mutatis mutandis*, ce sont les mêmes que Krishnamurti fera valoir dans sa condamnation sans appel des croyances irréfléchies en des dieux créés selon lui de toutes pièces par la pensée humaine, c'est-à-dire, avance Dodds dans son ouvrage, notamment « le sentiment écrasant de l'ignorance et de l'insécurité humaines ». Pour le philosophe indien, il ne fait aucun doute que la peur est le principal facteur à l'origine des croyances religieuses des hommes, mais « Cela ne veut pas dire que l'on devienne agnostique, cynique ou amer, au contraire : on pénètre la nature même de la croyance, on comprend pourquoi elle a pris une importance si extrême : parce que nous avons peur – telle est la raison de fond ». Cf. *A.P.D.*, p. 27.

²⁷² Il s'agit de cette voix démonique qui se manifeste à Socrate pour l'empêcher d'agir dans certaines situations. Cf. Vlastos (1994), pp. 382-391 pour une analyse détaillée du mystère entourant « cet étrange trait de comportement de Socrate » qui fait partie intégrante de son caractère d'*atopos* qu'il partage avec Krishnamurti. Cf. supra, chapitres 1 et 2.

²⁷³ Cf. *Apologie* 31c-d.

²⁷⁴ Id., 28e. Voir la note 155 de la traduction.

absurde puisque, comme Socrate le fait remarquer, on ne peut être coupable de ne reconnaître aucun dieu dans de telles circonstances. Mais le vocabulaire qu'il emploie dans certains passages nous laisse songeur. Par exemple, il dira qu'il a « *préssumé et supposé*²⁷⁵ » que le dieu lui a assigné la tâche de purger ses concitoyens de leurs faux savoirs et que cela signifiait « *vivre en philosopant* ». De plus, il affirmera clairement que craindre la mort est une curieuse attitude puisque « *personne ne sait ce qu'est la mort*²⁷⁶ » et qu'il ne sait pas « *à quoi s'en tenir sur l'Hadès*²⁷⁷ ». Également, après avoir donné les raisons qui l'incitaient à affronter la mort avec confiance, parce que « *les dieux ne se désintéressent pas du sort* » d'un « *homme de bien ni pendant sa vie ni après sa mort* », il conclut sa défense par cette formule ambiguë :

Mais voici déjà l'heure de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur? *La réponse reste incertaine pour tout le monde, sauf pour la divinité*²⁷⁸.

En fait, *ce qui nous donne à penser* dans ces extraits et qui nous apparaît digne de mention pour les fins de notre travail, c'est que Socrate apparaît à la fois très convaincu de la validité de son choix de vie tout en laissant subsister un *doute raisonnable* sur ce qui l'attend dans l'au-delà. Cette réserve est d'ailleurs constante dans les dialogues platoniciens quand il y a mention de ce qui touche à la question des dieux, ce qui est plutôt « *réconfortant* » quand il s'agit, comme nous tentons de le faire, de comparer ce Socrate avec Krishnamurti. Ce questionnement persistant et mystérieux qui anime l'œuvre de Platon et qui est bien illustré, entre autres thèmes, par sa critique des poètes et des représentations qu'ils font des dieux, se marie assez bien, estimons-nous, avec le discours krishnamurtien sur le rapport qu'entretiennent les humains avec le surnaturel. On devrait pouvoir le montrer dès maintenant en abordant le sujet du véritable esprit

²⁷⁵ Id.

²⁷⁶ Id., 29a-b.

²⁷⁷ Id.

²⁷⁸ Id., 42a. Voir aussi *Criton* 54a-e. Dans ce dialogue, Socrate discute fictivement avec les « Lois » et il « *croit entendre* » que celles-ci l'invitent à ne pas suivre les conseils de Criton qui tente de le convaincre d'échapper au châtimeut qui lui a été imposé par la loi des hommes. Voir la note 110 de la traduction. Au même effet, cf. *République*, X, 613a. Le sort de « l'homme juste », qu'il soit « vivant ou mort », on doit « *faire la supposition* » qu'il ne laissera pas les dieux indifférents. Georges Leroux nous rappelle toutefois que cet homme juste doit faire l'effort de concilier « *foi et persuasion* » dans ses efforts pour se rendre « *semblable à un dieu* ». Autrement dit, il ne suffit pas de croire à la doctrine de l'immortalité de l'âme, encore faut-il appliquer sa raison pour s'en « *persuader philosophiquement* ». Voir la note 103 du livre X de la traduction.

religieux tel qu'il est exposé par Krishnamurti dans ses causeries. Nous devrions pouvoir justifier que l'esprit de Socrate peut se voir attribuer ce qualificatif.

L'homme qui se sent profondément concerné, vraiment religieux, est le seul véritable révolutionnaire, il n'y en a point d'autre, et c'est celui-là qui est à la recherche de la réalité, qui essaie de trouver ce qu'est Dieu ou la vérité²⁷⁹.

b) L'authentique esprit religieux

Dans un commentaire émis lors d'une conversation à bâtons rompus avec sa biographe, Krishnamurti y est allé d'une affirmation surprenante parce qu'inattendue. En effet, nous l'avons dit plus haut, ses références aux philosophes étaient parcimonieuses et, le plus souvent, elles étaient faites dans le contexte où il mettait en lumière les limites de la spéculation philosophique dans la recherche de la vérité dans le sens où il remettait en cause notre relation avec le savoir conceptuel. Mais, assez régulièrement aussi, il accordait explicitement qu'il y a eu dans l'histoire de la pensée de grands maîtres de sagesse qui ont toutefois échoué dans leurs tentatives de rendre les hommes meilleurs sur le plan de la vertu. C'est pourquoi il faut traiter avec une extrême précaution toutes ses allusions sévères à l'endroit de la philosophie qui doivent être interprétées en fonction de sa lecture « pessimiste » des faits. Ceci étant dit, cela ne l'a pas empêché, dans les dernières années de sa vie, de dire ce qu'il pensait spontanément au sujet de Socrate²⁸⁰ :

K : *Aristote, Socrate, c'étaient de bons esprits...(...)*

P.J. : Leur esprit, objectai-je, pouvait mettre en doute, disséquer la matière et l'énergie. (...)
Krishnaji, ne tenant pas compte de ma remarque, retourna à son sujet.

K : *Socrate...voilà quelqu'un qui compte.*

²⁷⁹Cf. *A.P.D.*, p. 84.

²⁸⁰Cf. Jayakar (2010), p. 464. La conversation a lieu entre Pupul Jayakar et Krishnamurti et se retrouve au chapitre 44 de sa biographie autorisée – non sans hésitation au départ, soit dit en passant, car on a dû le convaincre de la pertinence de cet ouvrage avant qu'il consente à sa préparation. Le chapitre en question s'intitule *Le bon esprit*. Krishnamurti énumère quelques qualités propres à ce genre d'esprit, à savoir la *compassion*, le *sens de la beauté* et la *capacité d'action*. Par souci de concision, nous nous contentons de reproduire ce qui a trait à sa remarque qui inclut d'ailleurs Aristote. Nous développerons par la suite sur ce qu'il entend par *esprit religieux*.

P.J. : Vous parlez d'un esprit qui répand la compassion...

K : Comment un tel esprit vient-il à exister? Est-ce le résultat d'une formidable évolution chez un groupe d'esprits : le développement d'une mentalité en recherche, qui a affiné le cerveau, la moralité, l'ascèse, pendant des siècles? (...)

P.J. : Y'a-t-il une densité et une intuition qui sont le produit d'un fond ancien?

K : *Bien sûr. Ou bien y'a-t-il un réservoir de bien sans relation avec le mal? Ce réservoir existe et, lorsque les conditions sont réunies, il en sort l'Avatar, quoique vous entendiez par ce mot. (...)*

Bien qu'il faille tenir compte du contexte dans lequel ces propos ont été tenus, on sent bien en effet qu'il réfléchit à voix haute, la remarque sur Socrate est significative quand on compare ce qui nous a été rapporté du personnage par les interprètes avec ce que Krishnamurti considère être le *véritable esprit religieux*. Malheureusement, la suite de la conversation reproduite dans sa biographie nous laisse un peu sur notre appétit et on aurait aimé en savoir plus sur les raisons pour lesquelles il s'est laissé aller à ce compliment inusité pour celui qui aimait bien répéter qu'il n'avait pas lu les philosophes et les textes sacrés. Mais, comme les deux sages nous l'ont dit, il faut voir par nous-mêmes si ce qui est dit est vrai et, pour cela, il faut investiguer davantage. La seule manière de mener l'enquête est donc de résumer la pensée de Krishnamurti au sujet de l'esprit religieux, ce qui nous permettra de comprendre pourquoi il a dit de Socrate qu'il était un *bon esprit*, même si on ne pourra dire d'où lui venait cette « intuition ».

*La jarre contient l'eau; vous buvez cette eau, mais vous ne rendez pas un culte à la jarre. L'humanité vénère la jarre, mais oublie l'eau*²⁸¹.

c) Qu'est-ce qu'un esprit religieux selon Krishnamurti?

Fidèle à lui-même, il commence par décrire ce qu'il n'est pas. L'esprit religieux n'est pas celui de l'individu qui accomplit des rituels, qui fréquente les temples, qui fait des offrandes aux statues, qui cite les écritures et ainsi de suite des manifestations

²⁸¹ Cf. Bianu (1996), p. 14.

traditionnelles des croyances. Ce n'est pas cultiver l'ascèse purificatrice des ermites et autres sannyasins²⁸². Ce n'est pas non plus l'attachement aux dogmes des grandes religions monothéistes ou autres *ni* la conviction de l'athée qui n'est qu'une autre velléité de la croyance selon lui²⁸³. Ce n'est pas davantage l'esprit de celui qui se sert des raisonnements pour tirer des conclusions définitives sur la vérité, en tout ou en partie, parce que celle-ci ne vient jamais sur invitation à son avis²⁸⁴.

L'esprit authentiquement religieux, déclare Krishnamurti sans ambages, c'est celui qui permet à la vérité *d'entrer en existence*²⁸⁵. La « *vraie religion consiste à dévoiler la réalité*²⁸⁶ » et ce dévoilement s'opère par le *soin de soi-même*, c'est-à-dire par la résolution ferme d'accorder la priorité à la connaissance de soi. Celui qui observe constamment ses pensées pour en extirper les motivations profondes - désirs, peurs, sentiments, etc.- cultive un tel esprit selon lui²⁸⁷. Vivre en s'inspirant de l'injonction delphique est une tâche qui est sans fin et qui a lieu « *d'instant en instant* »²⁸⁸. Se connaître soi-même, « paradoxalement », c'est justement ne pas se conformer ou, comme il le disait souvent, *vivre dans le monde sans appartenir au monde*²⁸⁹. La vérité - *sur soi* -

²⁸²Cf. Jayakar (2010), p. 88. Krishnamurti songea à un moment de sa vie – en 1926 – à devenir *sannyasin*. P. Jayakar explique ce dont il s'agit dans son ouvrage. Dans la culture indienne, le *sannyasin* incarne « *l'état de renoncement au monde et à la société* », c'est-à-dire le *sannyasa*. Comme les moines qui nous sont plus familiers, il prononce des vœux et se met volontairement à l'écart de « *tout système* » social. Krishnamurti critiquera finalement ce mode de vie qu'il associait à *l'isolement* tout en insistant pour dire que l'homme en quête de la vérité devait toutefois apprivoiser la solitude. C'est un des paradoxes krishnamurtiens qui rendent son enseignement encore plus intéressant. Par ailleurs, il est entré en dialogue avec plusieurs *sannyasins* au cours de ses périple en Inde. Ceux-ci étaient évidemment très préoccupés par ce qu'il affirmait à leur sujet, Krishnamurti ayant un très grand rayonnement en Inde. Le *sannyasin* étant généralement très respecté, c'était une sorte de saint dans ce pays, on peut comprendre qu'il y en ait quelques-uns qui ont été offensés par ses propos, mais il semble que le dialogue n'ait jamais été définitivement rompu et que les échanges étaient toujours cordiaux.

²⁸³Cf. *C.D.S.*, p. 76. On ne peut être plus clair : « *La religion n'est pas non plus la croyance de l'incroyant, le Dieu du croyant qui ne croit pas* ». Voir aussi *A.P.D.*, p. 170.

²⁸⁴ *Supra*, p. 10.

²⁸⁵Cf. Bianu (1996), p. 22.

²⁸⁶ Cf. *C.D.S.*, p. 76.

²⁸⁷Cf. *A.P.D.*, p. 192.

²⁸⁸ Cf. *C.D.S.*, p. 80.

²⁸⁹ Cf. *R.D.S.*, P. 56. *Mutatis mutandis*, cette maxime peut être rapprochée, estimons-nous, de la conception platonicienne de la philosophie dans le sens de l'activité de l'homme cherchant à se rendre semblable au dieu, dans la mesure de ses capacités, cela va de soi. Cf. *République* 613a. D'autre part, elle est au cœur du concept de *solitude* abondamment développé par Krishnamurti. L'homme authentiquement seul, selon lui, c'est celui qui n'appartient *psychologiquement* à aucune organisation quelle qu'elle soit. Ce qu'il faut entendre par là, et les limites de notre étude nous obligent à ajourner le débat sur cette question capitale à plus tard, *c'est que peu importe quelles sont les activités de l'être humain*, il lui faut réaliser rationnellement que toute action basée sur un sentiment d'appartenance à une structure - le Barreau, le Collège des médecins, un parti politique, le mouvement étudiant, un syndicat, une religion institutionnelle et ainsi de suite - est vouée à la confusion *si elle ne s'accompagne pas du rejet de l'idéologie prônée par*

doit être vue pour ce qu'elle est sans que la pensée agisse sur elle pour la rendre conforme aux idéaux. Et c'est en étant attentif à ce que nos pensées et nos actions nous révèlent et en comprenant cette *relation* que l'on peut, *par la suite*, insinuer-t-il expressément, s'interroger sur cet *immensurable* ou cet *incommensurable*, qu'on l'appelle Dieu, l'éternel ou la vérité. L'extrait qui suit en dit suffisamment sur ce qu'il entendait par *esprit religieux* tout en nous informant sur sa position quant à cette *réalité* qui, il faut bien le reconnaître, échappe encore à l'entendement humain :

Donc, la connaissance de Dieu, de la vérité ou de la réalité est hors de portée de tout esprit confus, conditionné, limité. Comment un tel esprit pourrait-il concevoir la réalité, concevoir Dieu? Il doit d'abord se déconditionner. *Il doit s'affranchir de ses propres limitations, et alors seulement il pourra savoir ce qu'est Dieu - et pas avant bien sûr. La réalité, c'est l'inconnu, et ce qui est connu n'est pas le réel.*(A.P.D.)

d) Socrate, un esprit vraiment religieux

Qu'est-ce que se *déconditionner* si ce n'est pas justement faire retour sur soi pour se purger de son ignorance? Qu'est-ce que *s'affranchir de ses propres limitations* si ce n'est pas l'examen de soi et de sa pensée au moyen de la *raison*? En quoi diffère la démarche de Socrate de celle d'un esprit authentiquement *pieux* tel que celui que Krishnamurti nous présente? La différence n'en est une que de pure forme et relève plus du contexte historique que d'une divergence marquée entre leurs conceptions respectives de la piété parce que, fondamentalement, les points de vue des deux sages sont étrangement similaires à cet égard comme on s'en rendra compte en appelant à la barre un autre témoin qui s'est penché sur le personnage de Socrate.

Francis Wolff nous fournit en effet plusieurs arguments pour étayer cette prétention. La description qu'il nous donne de la figure de Socrate est étonnamment semblable de celle qui a été faite de Krishnamurti. C'en est même troublant. Mais, comme Sénèque le rappelait à son ami Lucilius - et Socrate (Platon) avant lui - *peu importe qui a dit ceci ou*

ladite organisation. Cette précision est absolument nécessaire pour saisir la contrepartie, c'est-à-dire que la solitude, pour le philosophe, n'implique en aucune façon une attitude d'isolement et de retrait du monde. Être seul, en définitive, c'est être *libre* au sens où le comprennent plus ou moins bien, observons-nous, ceux et celles qui justifient leur activisme en brandissant le drapeau d'un *esprit critique pervers*. Krishnamurti ne parle pas, si on lit attentivement ses propos, de l'esprit critique qu'on oppose comme un bouclier à ceux qui ne pensent pas comme nous. Ce dont il traite ressemble beaucoup, avons-nous expérimenté, au véritable *esprit critique* qui est encouragé encore, heureusement, dans les facultés de philosophie. Autrement dit, *esprit critique* ≠ *indignation*, comme nous le laisse trop souvent entendre la propagande.

*cela si ce qui a été dit est vrai*²⁹⁰. Peu importe donc de chercher à savoir si l'auteur s'est inspiré de Krishnamurti ou non, car il n'en fait aucune mention. Au demeurant, nous avons « trouvé » Krishnamurti chez beaucoup de penseurs, ce qui confirme notre impression du fil conducteur de la pensée qui ne s'encombre pas obligatoirement de la recherche des sources d'inspiration puisque, selon André Comte-Sponville²⁹¹, il y a lieu de se méfier de nous-mêmes quand on croit avoir eu une idée originale puisque « tout a été dit » et que, comprenons-nous, la philosophie n'est plus qu'une affaire d'herméneutique. Ceci étant, quel est le portrait d'ensemble de Socrate tel qu'il est dessiné par Wolff.

e) Socrate selon Wolff

Socrate est le « *premier philosophe de l'éthique*²⁹² », mais il *incarne la vertu* plus qu'il ne cherche à la conceptualiser²⁹³. C'est un rassembleur, dans le sens où il s'adresse à tout le monde et pas seulement aux élites et qu'on a fait bien des tentatives pour le récupérer²⁹⁴. Il cherche la « *réalité derrière les mots*²⁹⁵ » car le mot n'est pas la chose. Il est anticonformiste même s'il respecte les lois de sa cité en dépit de sa condamnation injuste²⁹⁶. Il est Athénien, *mais pas nécessairement nationaliste*. Il entretient une *méfiance de tous les instants face aux doctrines*²⁹⁷. Il en appelle à la raison, mais il

²⁹⁰ Cf. *Lettres à Lucilius*, Livre 1, 12. Sénèque citait souvent son « adversaire doctrinal », Épicure, dans ses lettres à Lucilius. La citation est trop intéressante pour la passer sous silence : « C'est Épicure, demandes-tu, qui l'a dit? *Ce qui est vrai est à moi*; je persévérerai à t'asséner de l'Épicure afin que les gens qui ne jurent que par les mots sans prendre en considération ce qui est dit mais par qui, *sachent que les meilleurs sont un patrimoine commun. Porte-toi bien* ». C'est tellement vrai que Sénèque emprunte sans le dire la formule à Platon. Supra, p. 13, voir la note 53.

²⁹¹ Cf. *Le Bonheur désespérément* (2002), p. 48. Pour éviter toute ambiguïté - il ne s'agit pas ici de faire l'éloge du plagiat et encore moins de faire des procès d'intention - il est pertinent de reproduire les propos de l'auteur pour mieux comprendre ce dont nous voulons parler : « J'ai toujours dit à mes étudiants : si vous pensez avoir une idée que personne n'a jamais eue, il y a tout lieu de craindre qu'il ne s'agisse d'une sottise. *À l'inverse, trouver une de ses propres idées chez un bon auteur du passé est toujours rassurant* ». Dans le même ordre d'idées, estimons-nous, trouver des rapprochements entre des auteurs qui partagent nos préoccupations pour la sagesse est tout aussi réconfortant.

²⁹² Cf. Wolff (1985), p. 26.

²⁹³ Id., p. 29. « C'est sur son temps qu'il veut agir (et non penser pour l'éternité) et Athènes qu'il veut réformer, en se tournant vers *chaque* athénien ». Voir aussi p. 6. « Bref, avec Socrate, comme le dit Cicéron, « la philosophie est descendue du ciel sur la terre, elle s'introduit dans les maisons et sur le marché » ».

²⁹⁴ Id., p. 25. « Il va où sont les Athéniens, chez eux dans les banquets, au gymnase ou dans les salles de sport, et surtout sur l'agora (...) ». Voir aussi p. 13. Wolff y résume l'influence qu'a eue Socrate sur divers courants de pensée.

²⁹⁵ Id., p. 7.

²⁹⁶ Id., p. 18.

²⁹⁷ Id., pp. 13-14 et p. 24. Socrate n'est pas « *nationaliste* » dans le sens, explique Wolff, où il s'associe plus au sort de la ville elle-même qu'à l'État athénien.

invoque son *daimon* dans la foulée²⁹⁸. Il prouve par l'exemple que les valeurs essentielles sont « *parfaitement indépendantes de toute connaissance constituée* ». Le nœud du problème socratique, écrit Wolff, se révèle peut-être par cette propension qui nous entraîne sans cesse dans ce choix entre *ce qui est* et *ce qui doit être* :

Mais si chacun finalement passe si facilement de ce qu'il sait à ce qui vaut, *de ce qui est à ce qui doit être*, c'est sans doute qu'on ne sait au juste comment penser la « morale » et qu'au lieu d'en faire la grande affaire de la raison on la laisse errer au hasard des opinions changeantes et contradictoires : de là la puissance apparente des sciences des choses sur nos jugements de valeur. Tel est donc le nœud du problème socratique : *comment à la fois éviter le « moralisme » des moralistes qui dictent aux autres ce qu'ils doivent faire au nom de ce qu'ils savent, et rendre aux valeurs leur dignité indiscutable et leur caractère absolu*²⁹⁹?

Outre le fait que Krishnamurti a endossé cette question qu'il aurait pu signer lui-même, comme on l'a entrevu clairement jusqu'ici, les ressemblances ne s'arrêtent pas là. Wolff continue dans son « analyse » de Socrate et fait voir, à notre grand étonnement, que Socrate et son successeur tenaient en substance le même langage en ce qui a trait à l'importance de vivre selon l'injonction delphique. Socrate aurait répondu à la question posée dans l'extrait que l'on vient de reproduire exactement de la même manière, *mutatis mutandis*, que l'un de ses plus « jeunes » héritiers³⁰⁰. C'est-à-dire qu'il n'a pas proposé d'autre méthode que celle qui consiste à dialoguer solidairement avec un seul objectif, chercher la vérité. *Car il n'y pas de procédé infaillible pour conduire à la vérité*³⁰¹. La

²⁹⁸ Id., p. 14. En effet, c'est un « *curieux rationaliste* » puisqu'il invoque sa voix intérieure pour justifier sa mission qui consiste à servir le dieu.

²⁹⁹ Id., pp. 37-38.

³⁰⁰ Cf. *Apologie* 39c-d. On aura compris que le lien est métaphorique.

³⁰¹ Cf. Wolff (1985), p. 38. Pour Wolff, le *dialogue socratique* exclut la « *froidure dogmatique* », mais il est tout aussi intransigeant que le seront les exposés de Krishnamurti dans la mesure où les deux penseurs ont exigé de leurs interlocuteurs, entendus au sens large du terme, un investissement personnel rigoureux. Comme le souligne Wolff, cet exercice auquel Socrate soumettait ceux qui s'intéressaient à ce qu'il avait à dire s'est perdu au fil des siècles mais ce que nous retenons ici, c'est qu'il met un bémol sur le mot « *méthode* » quand il explique le procédé employé par Socrate pour enquêter. Pour sa part, Krishnamurti répétera souvent qu'en ce qui a trait à la recherche de la vérité sur les choses importantes, il fallait éviter de recourir à une méthode, le mot « *comment* » replongeant selon lui l'interrogateur dans le même piège du connu. Mais il faut reconnaître aussi qu'il ne pouvait toujours se passer lui-même de ce mot. Cf. *S.L.D.C.*,

vérité *se découvre* plus qu'elle ne se trouve en somme. Socrate veut « *former* » plutôt qu'« *informer* », poursuit Wolff³⁰². Il n'est pas l'avocat de l'introspection ni un psychanalyste³⁰³. Il questionne et invite à questionner sans cesse. Il cherche l'universel, certes, mais il prône une approche inductive qui est également négative, dans le sens où le « *qu'est-ce que X?* » aboutit plus souvent qu'autrement à faire ressortir ce qu'il n'est pas. Pour lui, le commencement de la sagesse c'est se libérer des idées reçues, ce qui est le fruit d'une attitude de négation salvatrice à l'égard des présupposés, du *connu* dont parle Krishnamurti en définitive³⁰⁴.

Aucune étiquette ne colle à la peau de Socrate. Il ne se dit *le maître de personne* et déclare *ne pas avoir de disciples*³⁰⁵. Il est *apolitique* au sens convenu du terme, mais c'est pour mieux servir³⁰⁶. *Il n'est pas un logicien pur ni ne soutient une conception scientifique de la vertu*³⁰⁷. Il « moralise » le sens de l'*arête* en en faisant une *affaire personnelle*. On ne deviendra vertueux que si l'on apprend à se connaître soi-même,

p. 20 : « Or par où commençons-nous à nous comprendre nous-mêmes? Me voici, ici présent, et *comment* dois-je m'étudier, m'observer, voir ce qui est réellement en train de se passer en moi? ». Mais il faut se garder d'y voir là une contradiction fatale, l'essentiel de son propos étant de faire voir qu'il n'y aucune méthode éprouvée pour la connaissance de soi, pas de théorème, de formule, de système ou d'itinéraire tracé à l'avance.

³⁰² Id., p. 40.

³⁰³ Id., p. 42.

³⁰⁴ Id., p. 49. Demander « *qu'est-ce que?* », comme le fait inlassablement Socrate, c'est pour ce dernier « *le commencement de la sagesse* » selon Wolff parce cela « suppose la suspension provisoire de toute *relation* purement pragmatique aux choses, aux actes et au langage : c'est à proprement parler *réfléchir* au sens où le *miroir* renvoie à la source sa *lumière*. La chose, l'acte ou le mot familiers - *trop connus* - sont soudain mis à distance, en suspens de consommation ou d'utilisation, pour être enfin *aperçus* ». Ce que Wolff exprime dans ce passage, c'est la synthèse du « *se libérer du connu* » krishnamurtien. Les mots en italiques servent de prélude aux passages qui porteront sur le *paradigme de la vue et l'état de relation*.

³⁰⁵ Id., p. 13.

³⁰⁶ Id., p. 62. Voir aussi *Apologie* 31c-32a. Pour faire œuvre utile auprès de ses concitoyens, déclare Socrate à ses juges, il lui fallait suivre les conseils de son *daimon* qui lui a interdit de se mêler « *des affaires de la cité* ». Pour « *combattre pour la justice* », affirme Socrate, il ne faut pas devenir « *homme public* ». Krishnamurti entretiendra la même méfiance à l'égard du pouvoir politique et exprimera la même idée qui se cache derrière le constat que Platon met dans la bouche de Socrate dans *l'Apologie*, à savoir que l'homme qui est un vrai « *révolutionnaire* », c'est-à-dire en somme celui qui remet en question les institutions publiques et les conventions est dangereux pour ceux qui en profitent et qu'il encourt des risques s'il se lance dans l'action politique. C'était vrai à l'époque de la Grèce antique et, bien que les moyens pour neutraliser les vrais réformateurs aient un peu changé, quoique que cela dépende encore de l'endroit du monde où l'on se trouve, c'est encore vrai de nos jours si on fait le compte de ceux qui ont été écartés pour leurs idées trop encombrantes. Rousseau traduit à merveille ce que nous voulons dire dans ce passage de son *Discours sur les sciences et les arts* : « *Parmi nous, il est vrai, Socrate n'eût point bu la ciguë; mais il eût bu, dans une coupe encore plus amère, la raillerie insultante, et le mépris pire cent fois que la mort* ». Cf. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; Du contrat social*, Flammarion (2008), p. 23.

³⁰⁷ Id., pp. 55- 58.

suggère-t-il implicitement dans sa démarche³⁰⁸. Ce n'est pas un processus en deux temps, écrit Wolff, même si pour prendre soin de soi-même, il faut d'abord savoir quel est ce soi-même lui-même comme le rappelle l'*Alcibiade*. Pour Socrate, chercher la vertu, c'est la pratiquer en fait. Autrement dit, comme le veut l'adage populaire, cherchez et vous trouverez. Socrate a déplacé la question, enchaîne Wolff. Ce faisant, *il démontre que poser la question de savoir ce que peut bien être la vertu, c'est déjà y répondre* :

On voit donc pourquoi remplacer la question de l'origine par la question de l'essence, c'est en même temps y répondre : *car la vertu vient de ce savoir et de cette interrogation mêmes*. On voit aussi, en un premier sens, ce que signifie la *vertu-savoir*. La vertu est le savoir de ce qu'elle est; elle s'acquiert dans le savoir réflexif de son essence. Mais, en même temps, elle est le savoir de ce qu'est l'homme : elle est pour l'homme le savoir réflexif de sa propre essence³⁰⁹.

Pas de prosélytisme chez Socrate, explique Wolff. Le savoir au sens socratique est une *question de discipline* dans le même sens où l'entendait Krishnamurti³¹⁰. Autrement

³⁰⁸ Id., p. 73. Citant Xénophon, Wolff écrit que l'origine de la vertu selon ce qu'il retient de la réponse socratique implique « *trois facteurs reconnus déterminants dans son acquisition* : les *dispositions innées*, l'*effort personnel* et l'*enseignement* ». Mais ce qui est central pour notre étude, c'est ceci : « *devenir vertueux, c'est apprendre à se connaître soi-même et non apprendre des autres ce qu'ils connaissent, c'est faire un effort sur soi-même et non se frotter aux autres et s'exercer à les vaincre* ». On retrouve dans ce passage la *quintessence de l'enseignement de Krishnamurti*, c'est-à-dire que l'on aperçoit plusieurs éléments de son discours à savoir 1) le fait que la connaissance de soi soit un *apprentissage*; 2) *qu'en aucun cas on ne doive se fier aveuglément au savoir d'un autre* dans cette recherche, même si, comme on le précisera, se connaître soi-même ne peut faire l'économie de la médiation de l'autre; 3) le *désintéressement*, dans le sens où il ne s'agit pas d'un jeu où la théorie la plus habile l'emporte; 4) l'*effort*, dans le sens où, nous l'avons vu, c'est une tâche ardue de s'examiner; et 5) *le lien manifeste entre la vertu et la connaissance de soi qui ne peut être dissocié de celui qui unit celle-ci à la sagesse*, comprenons-nous.

³⁰⁹ Id., p. 79. Et Krishnamurti dira pour sa part que la *vertu* se rattache à l'*être* plutôt qu'au *devenir*. C'est-à-dire qu'il serait vain pour lui de se demander *comment devenir vertueux? On l'est ou on ne l'est pas*, dans le sens où lorsque l'on perçoit, en s'examinant soi-même, qu'on est pris dans les filets du devenir - quelque chose que l'on n'est pas -, « *il y a être et, par conséquent, vertu* ». Si la vertu « *est pour l'homme le savoir réflexif de sa propre essence* », c'est un peu parce que, selon Krishnamurti : « *Être qui veut dire reconnaître ce qui est et vivre avec - sans essayer de le transformer, sans le condamner - engendre la vertu; et en cela est la liberté* ». Cf. C.D.S., pp. 34-35. Difficile de ne pas voir dans ces passages que la *vertu est intimement reliée à la connaissance de soi* qui pourrait alors se voir accorder son statut de définition de la sagesse, comme le soutiendrait le *Charmide*, faussement aporétique selon Louis-André Dorion. Supra, p. 28, voir la note 136.

³¹⁰ Voir infra, p. 115.

dit, *la vertu de l'homme réside dans son questionnement sur lui-même*³¹¹. Le savoir visé, celui qui a pour objet la vertu, est *constitutif*, tel que le prétendra aussi son homologue indien³¹². Mais la vertu passe nécessairement aussi par la capacité de se commander à soi-même, ce qui implique la vraie liberté. L'âme ne s'oppose pas au corps, mais lui commande³¹³. Ou, en termes krishnamurtiens, les désirs du corps doivent être compris plutôt que réprimés, ce qui implique qu'il est question pour l'homme de « savoir » pourquoi il se comporte de telle ou telle manière, dit ceci plutôt que cela, pense une chose et fait autre chose et ainsi de suite de toutes ses relations aux phénomènes qui accompagnent son existence, et non pas d'ajuster son comportement en fonction des ordres que lui transmet son esprit conditionné. Comprendre les mécanismes de l'esprit suppose donc que la vertu est donc tributaire du savoir et Krishnamurti rejoint ainsi Socrate qui plaide la thèse de la *vertu-science*³¹⁴. La distinction entre les deux approches ne tient donc, à notre avis, que dans la façon d'exprimer la même idée.

³¹¹ Cf. Wolff (1985), p. 79.

³¹² Id., p. 91. Pour sa part, Krishnamurti insistera avec une constance qui ne s'est pas démentie sur le fait que la connaissance de soi est une tâche sans fin qui s'accomplit « *d'instant en instant* ». Il ne s'agit pas de se *connaître* au sens épistémologique du terme parce qu'il est selon lui impossible d'acquérir un tel savoir sur cette « *chose vivante* » que nous sommes. Cf. *F.A.*, p. 161. Pour lui, c'est une affaire de *perception directe de nos pensées* au fur et à mesure qu'elles surgissent et de *lucidité passive*, à savoir cette vision désintéressée qui exclut l'action précipitée pour rendre la pensée conforme à nos idéaux, nos désirs, nos inclinations et ainsi de suite des affects qui obscurcissent la compréhension de ce que nous sommes *dans l'instant présent*.

³¹³ Id., pp. 95-96. L'auteur fait la synthèse de l'*enkrateia* du point de vue de Socrate. Louis-André Dorion est plus direct dans son résumé de ce paradoxe socratique : « Comme Socrate soutient que la connaissance est une condition nécessaire et suffisante pour adopter une conduite vertueuse, il rejette non seulement l'*akrasia*, mais l'*enkrateia* (« *maîtrise de soi* ») également, en tant qu'elle est une *disposition distincte de la vertu et du savoir*. Contrairement au Socrate de Xénophon, qui accorde à l'*enkrateia* un statut privilégié, celui de fondement de la vertu, le Socrate de Platon ne lui attribue aucun rôle, ainsi que l'atteste l'absence de ce terme dans les dialogues de jeunesse ». Cf. Dorion (2011), p. 84. Pour paraphraser l'auteur, la contrainte que l'on voudrait exercer sur soi est inutile une fois qu'on a acquis le savoir sur la vertu. Mais, comme on l'a vu jusqu'ici, ce « *savoir* » n'est pas figé et on le « *constitue* » par un questionnement permanent sur soi qui est revisité par Krishnamurti dans un vocabulaire plus « *pragmatique* » et peut-être moins « *intellectualiste* », mais qui vise exactement la même cible, c'est-à-dire la connaissance de soi qui « *est le commencement et la fin de toute recherche* ». Cf. *R.D.S.*, p. 43.

³¹⁴ Cf. Dorion (2011), pp. 75-82. Louis-André Dorion fait la synthèse de ce paradoxe socratique qu'il conclut en relevant une nuance importante sur les doutes exprimés par Socrate sur la possibilité d'enseigner la vertu dans le *Ménon* (96d-98c). Or, si la vertu ne peut s'enseigner et qu'une connaissance sur quoi que ce soit doit obligatoirement pouvoir être transmise (*Alcibiade*, 118d), la thèse de la vertu-science pourrait avoir du plomb dans l'aile. Mais si on envisage la vertu comme connaissance constituée plutôt qu'acquisitive, rien n'empêche à notre avis de parler de *vertu-science*. Tout ce que ces « doutes » justifient comme conclusion, c'est qu'il faut peut-être revoir les paramètres de l'épistémologie entendue comme productrice de connaissances infaillibles. Autrement dit, *quand il est question de ce « soi-même lui-même »*, le doute est peut-être le remède et non pas la maladie, dans le sens où la « *science de soi* » doit être conçue négativement. Pour le dire simplement, plus on sait que l'on ne sait pas, plus grande est la

f) Un grand esprit

Toutes ces caractéristiques de la figure de Socrate nous aident à comprendre pourquoi Krishnamurti a déclaré à sa biographe qu'il était un « *bon esprit* », sans malheureusement élaborer davantage. On sait toutefois que pour le philosophe indien, un esprit authentiquement religieux est celui qui n'accepte pas les savoirs figés et qui s'examine constamment pour se connaître un peu mieux. Il a même dit que la *vraie religion était la connaissance de soi* dans le sens où elle consiste à « *comprendre notre être-en-relation*³¹⁵ ». Wolff décrit Socrate comme un « *saint sans dogme*³¹⁶ ». Ça tombe bien, parce que du point de vue de son homologue, aucun dogme ne peut rendre vertueux, parce que l'esprit n'est pas statique, il est vivant alors que les dogmatismes sont des entités mortes et que vivre en s'y conformant docilement, ce n'est pas vivre pleinement. Pour lui, une autre caractéristique de l'esprit religieux réside dans sa capacité à dire : *je ne sais pas*³¹⁷. C'est pouvoir lucidement en rester là sans tomber dans l'oisiveté pour autant³¹⁸. Il poussera encore plus loin les implications de la célèbre *profession d'ignorance* de son illustre prédécesseur en l'érigeant en quasi-fondement de la réalisation de la vertu, notamment par ses exposés sur la nécessaire immobilité de l'esprit³¹⁹. Mais un fait semble tout de même assez clair, c'est qu'il ne pouvait pas ignorer que Socrate se disait ignorant même s'il donnait l'apparence de ne pas tenir compte des

connaissance de ce que nous sommes et notre âme « *devient immédiatement plus réservée et plus sage* » comme l'explique l'auteur en parlant des effets bénéfiques de la réfutation. Cf. p. 60. C'est aussi ce qui ressort de l'extrait suivant du *Chant de la vie* écrit par Krishnamurti et cité par Zéno Bianu dans son petit opus consacré au penseur : « *le doute est un onguent précieux, bien qu'il brûle, il guérit pleinement* ». Cf. Bianu (1996), p. 26.

³¹⁵Cf. *C.D.S.*, p. 78. C'est-à-dire en relation avec tout ce qui fait de nous, en somme, des êtres humains, à savoir ce qui nous relie au monde en *commençant par nos pensées*. « *La religion consiste à comprendre le penseur; car ce que le penseur est, cela il crée* ». Id., p. 76.

³¹⁶Cf. Wolff (1985), pp. 10-11. Comme le montre Wolff, il est cependant difficile de canoniser un prophète qui ne livre « *aucun message* », qui n'a « *aucune doctrine à révéler au monde* », « *aucun dogme à imposer, aucun précepte à dicter* ».

³¹⁷Cf. *L.M.V.*, p. 384. C'est-à-dire « *l'unique état où il nous soit possible de découvrir quoi que ce soit* ». L'idée transmise par cet énoncé étant, comprenons-nous, qu'il est impossible à un esprit trop encombré par ses connaissances de dégager l'espace nécessaire pour continuer d'apprendre sur lui-même. En effet, à partir du moment où, par exemple, le théiste cherche Dieu, ce qu'il cherche en réalité c'est l'image qu'il a créée de son Dieu. De la même manière, l'athée ne cherche plus Dieu, étant convaincu sans n'en avoir aucune preuve, qu'il n'existe pas. Cela fera dire à Krishnamurti, au grand dam de plusieurs, « *qu'il est à mes yeux tout aussi absurde d'être théiste que d'être athée* ». Cf., p. 385. On repassera pour l'art de se faire des amis et on voit dans ce type d'affirmation qu'il partageait un autre trait de caractère avec Socrate, à savoir qu'il n'était pas friand des *discours plaisants*.

³¹⁸ Voir infra, chapitre 8.

³¹⁹ C'est-à-dire, en substance, la même réalité que montre Wolff en parlant de cette « *suspension provisoire de toute relation pragmatique aux choses...* ». Cf. Wolff (2005), p.49. Voir aussi *La révolution du silence* où Krishnamurti développe cette idée qui est d'ailleurs présente dans la majorité des ouvrages qui lui sont consacrés.

philosophes, ce qui contredirait par ailleurs son jugement favorable à son endroit. Décidément, Socrate n'a laissé personne indifférent et même Krishnamurti n'a pu s'empêcher d'évoquer la sagesse de cet athénien hors du commun. Quoiqu'il en soit des raisons intimes qui l'ont poussé à faire cette remarque inusitée sur la pertinence de Socrate, la comparaison entre les deux personnages nous semble suffisante pour comprendre, ou du moins apercevoir, les motifs qui la justifiaient. Pour nous en convaincre davantage, nous aborderons maintenant le paradigme de la vue tel qu'il est discuté dans l'*Alcibiade*. Cela nous permettra de montrer que les enseignements de Socrate et Krishnamurti sont fondés principalement sur la *maïeutique*, comme on s'en est probablement déjà rendu compte à la lecture de ce qui précède.

Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes, si ce n'est la vue.

*Alcibiade*³²⁰

6- La maïeutique

Comme on le sait maintenant, Socrate se définissait comme un « *accoucheur d'âmes* ». Mais selon Louis-André Dorion³²¹, les choses sont peut-être un peu plus compliquées dans la mesure où cette métaphore qui est absente des dialogues de jeunesse surgit dans un dialogue « relativement tardif³²² ». Le débat tourne autour de l'évolution du portrait de Socrate tel qu'il est peint par Platon au fil de son œuvre. Pour l'interprète, Platon opère un renversement important en s'appropriant Socrate pour son profit³²³. C'est-à-dire que l'on passe du réfutateur qui use de l'*elenchos* dans les premiers dialogues dans le but d'amener ses interlocuteurs à se rendre compte qu'ils sont ignorants alors qu'ils se croient savants au guide qui les accompagne pour les aider à accoucher du savoir qu'ils possèdent sans le savoir. Le moins que l'on puisse dire, en effet, c'est que l'on assiste à une arabesque intellectuelle hautement subtile.

Mais, respectueusement soumis, les deux points de vue sont-ils à ce point irréconciliables qu'il faille jeter le bébé avec l'eau du bain? Autrement dit, même si ce deuxième Socrate est mis au service de la théorie de la réminiscence³²⁴ qui appartient à Platon, *peut-on soutenir*, puisque 1) la *maïeutique* est décrite comme l'art de faire advenir en l'homme les

³²⁰ Cf. 132d.

³²¹ Cf. Dorion (2011), pp. 64-67 et p. 7.

³²² Cf. *Théétète*, 150b-d.

³²³ Cf. Dorion (2011), p. 67. L'auteur parle d'un coup de maître de Platon qui réussit à « *associer durablement au nom de Socrate une image et une fonction qui sont en réalité de son invention* ».

³²⁴ Id., p. 66. Cf. *Ménon* (81b-84a) et *Phédon* (72e-77a).

connaissances qu'il posséderait déjà en lui pour avoir été « contemplées et acquises » avant que son âme « chute » dans son corps et 2) l'*elenchos* et cet art utilisent le même outil d'investigation, à savoir les questions et les réponses pour arriver à leurs fins, *peut-on prétendre donc*, au risque de commettre une hérésie que, certes, les fins sont distinctes, mais que la cohérence est bien servie par cette évolution de la pensée de Platon? Ce que nous voulons dire, c'est qu'avant que les conditions pour l'accouchement soient favorables, il fallait passer d'abord par l'*elenchos* pour éradiquer les faux-savoirs. Ou, comme Krishnamurti le répétait sans cesse, il faut commencer au plus près avant d'aller plus loin. Par conséquent, pour que ce savoir mystérieux auquel Platon fait allusion, cette *anamnèse* qui veut dire qu'apprendre c'est se ressouvenir puisse éclore, encore faut-il déblayer le terrain et mettre de l'ordre dans son esprit. Comment, en effet, avoir la plus petite chance de se remémorer cette science qui échappe tant à notre entendement, à supposer que Platon ait eu raison d'en poser l'origine dans un monde supranaturel, à moins de se débarrasser en premier lieu des savoirs qui nous ont été inculqués par une éducation imparfaite et par notre environnement culturel. En d'autres termes, l'*elenchos* ne serait-il pas finalement partie intégrante de la *maïeutique*, dans le sens d'une préparation de la salle d'accouchement?

Quoi qu'il en soit, une chose demeure tout de même assez évidente si l'on observe les faits, c'est qu'au regard de la connaissance et de la sagesse, tout ce que l'on peut faire c'est de nous en remettre à nous-mêmes pour commencer, ce qui n'exclut en aucune façon la considération du point de vue des philosophes, bien au contraire, comme semblait le reconnaître implicitement Krishnamurti lui-même dans une autre de ses affirmations faussement contradictoire alors qu'il répondait à une question d'un enfant qui lui demandait *pourquoi il fallait lire*. L'extrait mérite d'être reproduit pour dissiper les craintes que peuvent engendrer chez certains cet autre paradoxe de Krishnamurti qui déclarait à l'occasion ne pas lire les textes sacrés et les philosophes, ce qui est d'autant plus étrange qu'il aimait bien rappeler l'apport des grands sages pour mettre en lumière que leurs efforts avaient été vains parce que les hommes n'avaient pas été rendus meilleurs par leurs enseignements. L'enfant demande à Krishnamurti : *Pourquoi devons-nous lire?* Voici sa réponse qui nous conduira par la suite à l'examen de la question du *paradigme de la vue* :

Pourquoi devez-vous lire? Écoutez simplement, tranquillement. Jamais vous ne demandez pourquoi vous devez jouer, ou manger, pourquoi vous devez contempler le fleuve, pourquoi vous êtes cruel – n'est-ce pas? *C'est quand vous n'aimez pas faire quelque chose que vous vous rebellez, et que vous demandez pourquoi il faut le faire. (...)*

*Vous devez comprendre la globalité de la vie, pas simplement une parcelle. Voilà pourquoi vous devez lire, voilà pourquoi vous devez regarder le ciel, voilà pourquoi vous devez chanter, et danser, et écrire des poèmes, et souffrir, et comprendre : car c'est tout cela, la vie*³²⁵.

Mais lire, comme toute autre activité à laquelle nous nous adonnons, doit-on interpréter de l'ensemble de l'œuvre de Krishnamurti, ne peut faire l'économie d'un retour sur soi pour mieux voir ce qui nous relie au monde. C'est en ce sens que nous avons associé, à tort ou à raison comme le lecteur pourra en juger par lui-même, sa démarche à la *maïeutique*. D'autre part, c'est dans ses références répétées sur la vision que nous puisons une autre de nos intuitions justifiant les parallèles entre lui et Socrate et qui abonde dans le même sens, c'est-à-dire celui d'une ouverture de l'esprit qui participe de cette mise au monde du savoir qu'est la *maïeutique*.

Alors pourquoi, repris-je, ne pas déshabiller son âme et la contempler, elle, avant ses formes?

*Charmide*³²⁶

a) Le paradigme de la vue

Les termes oculaires abondent dans le vocabulaire krishnamurtien de la même manière qu'ils sont souvent utilisés par Platon dans ses dialogues³²⁷. Comme nous l'avons relevé,

³²⁵ Cf. *S.D.B.*, pp. 38-39.

³²⁶ Cf. 154e. Voir également la note 17 de la traduction.

³²⁷ Cf. *Alcibiade*, p. 75 de l'introduction. J.F. Pradeau explique pourquoi : « Le choix de la vue s'impose d'abord pour cette raison que *le sens visuel est l'analogue privilégié*, dans la culture grecque comme dans la philosophie platonicienne, de la *pensée* : connaître quelque chose, *c'est le voir avec l'œil ou les yeux de l'âme* ». Cette analogie est brillamment développée par Platon pour sa démonstration de la possibilité pour l'intellect de penser les Formes Intelligibles dans son plaidoyer en faveur de l'existence de la Forme du Bien. Cf. *La République*, VI, 507b sq. Pour Platon, voir la Forme unique de toute chose, c'est voir « *ce qui est* ». Pour Krishnamurti, arrivé beaucoup plus tard dans l'histoire de la pensée, voir « *ce qui est* » revêt un autre sens, mais il ne s'est pas gêné pour évoquer ce qu'il appelait le *réel*, c'est-à-dire ce qui nous est *inconnu* que l'on ne peut chercher qu'après avoir compris notre rapport au *connu* qu'il n'est pas

Platon associe les connaissances à des *affections de l'âme*³²⁸. Donc, l'âme peut connaître parce qu'elle est sensible à ce qui l'affecte. L'analogie de la vision sert donc de modèle pour expliquer comment l'âme en arrive à savoir quoi que ce soit. Cette métaphore est centrale dans le discours krishnamurtien qui se démarque néanmoins de celui de Platon en ce qu'il évacue tout ce qui a trait aux Formes Intelligibles dans le sens où, pour lui, il ne s'agit pas de se comporter à l'égard du savoir en conformité avec l'idéal du Bien, mais à chercher celui-ci à *travers la relation que l'être humain entretient avec ses pensées*. En d'autres termes, la vertu adviendra si nous savons comprendre le rapport que nous avons avec la pensée et ce, par une sorte de métamorphose qui va de soi pour la raison que plus nous nous connaissons nous-mêmes plus nous nous libérerons de ce qui obscurcit notre jugement et alors, et seulement à compter de ce moment dont nous ne savons pas vraiment quand il surviendra, pourrons-nous aller plus loin et chercher cette autre *réalité*, qu'on appelle Dieu, l'éternel ou la vérité, peu importe le nom dont on l'affuble.

Krishnamurti invite au même dénuement de l'âme que celui qui est mentionné par Socrate dans le *Charmide*. La seule différence, c'est dans la « *forme* » et non pas dans le « *fond* » car, comme on le sait maintenant, du moins d'un point de vue strictement intellectualiste, la première ne devrait jamais emporter la deuxième. Mais, comme on peut s'en rendre compte en observant ce qui se passe dans le monde, l'image prend souvent plus d'importance que le contenu et la maxime n'est pas toujours respectée, loin s'en faut. C'est une des raisons pour lesquelles le thème de la connaissance de soi est encore actuel et que l'enseignement de Krishnamurti nous semble très pertinent comme nous aurons l'occasion d'en prendre encore un peu plus conscience en abordant le prochain segment de notre étude.

b) Mais voir quoi?

Pour le philosophe indien, *voir* c'est d'abord prendre conscience que nous sommes des *êtres-en-relation*, dans le sens le plus large de l'expression. Pour lui, la *relation* comprend tout ce qui, de près ou de loin, nous affecte dans nos rapports avec le monde. On peut tenter, par souci de cohérence, d'établir un ordre hiérarchique de ces liens dont il

déraisonnable, croyons-nous, de rapprocher de ce que Platon nommait ces « *choses multiples* » perçues par cet organe de nos sens qu'est la vue et qui sont source des opinions les plus changeantes par contraste avec *ses* Formes, incluant celle du Bien dont il se gardera, dans l'une de ses nombreuses et réconfortantes manifestations d'humilité, d'en dire plus qu'il ne le fait en consentant, par la bouche de son « nouveau Socrate », à ne parler que du « *rejeton du bien* », à savoir le soleil qui symbolise toutefois merveilleusement la lumière. Cf. 506e-508c.

³²⁸ Supra, p. 19, voir la note 89.

parle. *Premièrement*, il y a *la relation à nos pensées* qui est omniprésente. *Deuxièmement*, il y a celle, bien documentée, que nous avons avec les deux principaux affects que sont le *plaisir* et la *douleur* ou la *souffrance*, les deux mots étant interchangeables pour les fins de la discussion que nous proposons. *Troisièmement*, il y a *la relation que nous avons avec le temps*. Nous essaierons de résumer brièvement ces trois types de relation selon le point de vue de Krishnamurti pour examiner si l'on peut continuer de « voir » des rapprochements pertinents avec Socrate.

La pensée peut-elle avoir conscience de ses propres limites, et, en ayant pris conscience, se taire enfin³²⁹?

La pensée

En dirigeant tes regards sur ton âme, conseillait Socrate à Alcibiade, tu en prendras soin par le fait même³³⁰. En comprenant les mécanismes de ta pensée, précise Krishnamurti, tu te connaîtras toi-même. Ce dont ils parlent tous les deux, chacun à sa façon, c'est de la *réflexion*, seul « moyen » de prendre soin de ce soi-même lui-même. Or, répétera sans cesse Krishnamurti, l'être humain qui observe constamment ses pensées finira par réaliser qu'il n'en est pas séparé et que le *penseur*, cette entité illusoire que sa *pensée* a créée de toutes pièces à son insu n'est en fait qu'une seule et même chose. C'est, nous l'avons déjà évoqué, la partie de son enseignement qui est la plus difficile à comprendre autrement que sur un plan purement intellectuel. Pour le dire en d'autres mots, on peut saisir que nous ne sommes pas maîtres de nos pensées qui surgissent le plus souvent contre notre volonté et sans aucun effort de notre part alors que *nous ne voudrions pas* qu'elles émergent ainsi des méandres de notre cerveau. Prenons par exemple toutes ces pensées « dérangeantes » que nous nous empressons de tenter de chasser parce qu'elles ne s'inscrivent pas dans celles que nous jugeons *correctes*, qu'il s'agisse de pensées sexistes, racistes, xénophobes, ou autres idées violentes qui sont mises au ban par divers courants idéologiques dont on se rend compte assez vite qu'ils n'aident aucunement à la compréhension de notre nature profonde. Les fantasmes et les rêves en sont d'ailleurs des manifestations concrètes car nous n'avons sur eux aucune emprise.

En revanche, explique Krishnamurti, l'*observation attentive* de ces phénomènes d'irruption soudaine des pensées, quelles qu'elles soient et même les plus saugrenues, est

³²⁹ Cf. *C.L.N.*, p. 173.

³³⁰ Cf. 132c.

possible à la condition que nous prenions acte, par la *réflexion*, que nous avons été conditionnés à concevoir qu'il y ait une telle chose que le *penseur*, c'est-à-dire ce qu'il appelle aussi ce *censeur* qui croit pouvoir agir sur sa pensée pour la rendre conforme aux idéaux forgés par sa propre pensée. Ce qu'il propose en somme, c'est tout simplement de briser ce cercle vicieux qui consiste à nous abuser nous-mêmes en cultivant cette illusion que nous exerçons un contrôle sur notre pensée. C'est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît en première analyse parce que nous avons été habitués à concevoir le contraire, c'est-à-dire à croire que la connaissance de soi est une affaire sur laquelle nous avons un ascendant alors que, *ultime paradoxe*, il s'agirait selon lui *de faire l'effort de ne plus faire d'effort pour maîtriser nos pensées*, ce qui engendrerait, suggère-t-il, plus de compréhension de ce que nous sommes vraiment. C'est ce qu'il veut dire quand il mentionne la nécessité de *s'observer impartialement*, à savoir cette observation passive qui implique la plus grande honnêteté vis-à-vis de soi-même. Par exemple, se dire que l'on ment quand on ne dit pas la vérité au lieu de chercher à justifier notre mensonge par toutes sortes de raisons plus ou moins acceptables aux yeux de notre *censeur intérieur*, cette voix semblable au petit démon et au petit ange qui sont dépeints dans les dessins animés et qui nous torturent malicieusement en nous forçant à adopter une vision manichéenne des choses. L'extrait suivant devrait nous aider à comprendre son point de vue et il nous sera utile pour introduire la *relation aux affects de plaisir et de douleur* tels qu'ils sont perçus par le philosophe comme agissant sur la pensée :

Lorsque vous êtes en train de penser, lorsque vous avez des pensées, y'a-t-il un penseur? Si vous n'avez pas de pensées du tout, où est le penseur? Ayant des pensées et voyant que les pensées sont transitoires, le penseur entre en existence. Cela veut dire que la pensée crée le penseur; et parce que les pensées sont transitoires, le penseur devient l'entité permanente. Il y a *d'abord* le processus de pensée et *ensuite* la pensée crée le penseur : c'est évident. (...)

Ceci n'est pas une énigme. C'est un fait évident. Poursuivez une pensée complètement, traversez-la jusqu'à la fin, pensez-la pleinement et vous *verrez* ce qui arrive. Vous découvrirez qu'il n'y a pas de penseur du

tout, que c'est la pensée qui crée le penseur. Il n'y a donc pas deux états qui sont le penseur et la pensée. *Le penseur est une entité fictive, un état irréel*³³¹.

Ces passages font la synthèse de ce que l'on a décrit comme étant le *non-dualisme* qui est au cœur de la philosophie du réel de Krishnamurti. Nous y percevons, nous l'avons déjà mentionné, un écho du poème de Parménide qui énonce qu'*être et penser sont mêmes*, mais surtout nous sommes conscient de la difficulté de *voir* ce fait qui semble à Krishnamurti si « évident ». À n'en pas douter, c'est l'un des paradoxes les plus complexes à surmonter si tant est que l'on accepte le constat qu'il fait du conditionnement de notre esprit qui nous tire naturellement vers le bas en nous faisant croire qu'à force de travail sur nous-mêmes, nous réussirons à *devenir plus sage*. C'est qu'il n'est pas aisé de marcher sur le chemin de la connaissance de soi en renonçant à cette voix intérieure que l'on nous a tant appris à chérir et qui serait soi-disant capable de nous délivrer de nos chaînes à grands renforts de maîtrise de soi et de nos pensées. C'est pourquoi, insiste Krishnamurti, *c'est la compréhension du processus de la pensée qui compte davantage que le contrôle que nous voulons avoir sur lui*.

Luc Ferry évoque un aphorisme de Nietzsche qui va exactement dans le même sens que l'extrait que nous venons de citer. Oui, Krishnamurti est également nietzschéen à ses heures, mais nous gardons cela pour un autre jour. Pour l'heure, le passage suivant suffira pour illustrer ce dont il s'agit quand il affirme que *le penseur est la pensée*. Ferry reprend cette intéressante réflexion de Nietzsche tirée de son *Par-delà le bien et le mal* :

Nietzsche s'y interroge sur cette « *superstition de logicien* » qui consiste (toujours cette croyance en la grammaire!) à rapporter le verbe à un sujet. Contre une telle superstition, il faut affirmer « *qu'une pensée*

³³¹Cf. *C.D.S.*, pp. 178-179. C.G. Jung, l'un des deux fondateurs de la psychanalyse avec S. Freud, rend cette conception plus éclairante que nous ne pouvons le faire : « J'ai aussi compris que l'on doit accepter les *pensées qui se forment d'elles-mêmes en nous comme une partie de notre propre réalité et ce en dehors de tout jugement de valeur*. Les catégories du *vrai* et du *faux* existent certes toujours, mais parce qu'elles ne sont pas contraignantes, elles restent en marge. Car *l'existence des idées est plus importante que le jugement subjectif que l'on porte sur elles*. Les *jugements* toutefois, en tant qu'idées existantes, *ne doivent pas non plus être réprimés*, car ils font partie de l'expression de la totalité ». Cf. Jung (1973), p. 340. Nous ferons observer que la démarche du Socrate des premiers dialogues (et même des suivants tout bien considéré) respecte intégralement cette façon de concevoir le rapport à notre pensée. En effet, le jugement que l'interlocuteur porte sur le sujet discuté est, nous l'avons vu, au cœur de la recherche menée par le « maître ». Si l'interrogé s'esquive et ne dit pas ce qu'il pense vraiment, l'enquête ne peut avoir lieu.

vient quand elle veut et non quand je veux; c'est donc falsifier la réalité que de dire : le sujet je est la condition du verbe pense; ça pense (es denkt), mais que ce ça soit l'antique et fameux je, ce n'est, pour employer un euphémisme, qu'une supposition, une conjecture – certainement pas une certitude immédiate ³³² ».

Ferry poursuit en soulignant que la « *déconstruction nietzschéenne de la subjectivité métaphysique est si radicale qu'elle semble à vrai dire à peine formulable*³³³ ». C'est que Nietzsche, à son avis, va très loin dans la mesure où sa thèse élimine la possibilité qu'il y ait des faits objectivables et que seules subsisteraient les interprétations. Pas de sujet ni d'objet en définitive. C'est du moins sa lecture des implications du texte auquel il réfère. Mais Krishnamurti ne semble pas se rendre à ces extrémités. Ce qu'il dit par contre clairement, c'est que le « *je* », dans sa dimension égoцентриque, doit être *absent* pour que *l'être soit*³³⁴. C'est pourquoi il insiste tellement sur la nécessité de se comprendre soi-même afin que l'on s'affranchisse des illusions du moi qui sont par ailleurs grandement tributaires, estime-t-il, de notre *relation au plaisir et à la douleur*. C'est le côté « *épicurien* » de Krishnamurti que nous discuterons maintenant en ne perdant pas de vue Socrate dans la foulée.

³³² Cf. Ferry (2002), pp. 130-131.

³³³ Id., p. 131.

³³⁴ Cf. C.D.S., p. 24. « *Je crois qu'il est important de comprendre qu'il n'y a d'être que lorsqu'il n'y a plus de penseur et que ce n'est qu'en « étant » que peut avoir lieu une transformation radicale* ». Il faut se garder de se précipiter ici vers une conclusion qui stipulerait que le philosophe prône une sorte d'apathie eu égard à la relation de l'être humain avec ses pensées. Ce qu'il veut montrer, en substance, c'est qu'il faut *comprendre* le mécanisme de notre pensée qui nous entraîne le plus souvent, sans que nous n'en ayons conscience, dans la *spirale du devenir* – devenir plus vertueux, plus sage, plus raisonnable et ainsi de suite de tout ce qui s'appelle *amélioration de soi* en fonction des nombreux idéaux qui nous ont été transmis par des siècles de théories sur ce qui est *bien* et ce qui est *mal*. Comme on l'a entrevu, cette révolution intérieure n'est pas une promenade à la campagne parce qu'elle exige, selon lui, une extraordinaire lucidité puisque les pensées se succèdent à un rythme effarant dans notre esprit. *Voir* cela, paradoxalement, c'est *permettre* à la pensée de s'immobiliser et non pas d'exercer une *contrainte* sur elle. L'éveil de l'intelligence, a-t-il déclaré, passe donc par l'*observation impartiale* de nos pensées qui exclut tout *jugement*, toute *justification* et toute *condamnation* qui sont le fruit de cette activité égoцентриque de l'esprit qui cherche constamment à se fondre dans un moule. C'est en ce sens qu'il faut interpréter cette assertion que l'être advient quand le penseur disparaît. Cela n'a rien à voir avec l'anéantissement de soi-même, mais tout à voir avec la résolution ferme de donner le premier rang à la connaissance de soi dans la recherche de la vérité.

Au contraire, celui qui s'occupe de son corps s'occupe de ce qui lui est propre, mais non de lui-même. (...) Et celui qui s'occupe de ses richesses, il ne s'occupe ni de lui-même, ni de ce qui lui est propre, mais il est encore plus éloigné de ce qui lui est propre.

*Alcibiade*³³⁵

Plaisir, douleur, un même mouvement

Comme on peut s'en douter, la *relation* aux affects de plaisir et de douleur n'a pas échappé à l'attention de Krishnamurti comme, au demeurant, tout ce qui a trait aux *choses humaines* à l'instar de Socrate. Pour le premier comme pour ce dernier, une emphase nette était mise sur les dangers inhérents à la vie fondée sur la recherche effrénée du plaisir. Ils partageaient indiscutablement la même préoccupation pour les choses de l'esprit et tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant nous semble étayer cette conclusion. Tous les deux, *mutatis mutandis*, ont accordé la priorité absolue à la connaissance de soi entendue comme savoir sur l'âme ou l'esprit, un savoir continu et qui s'acquiert par la persévérance. Mais Krishnamurti, fait rare, s'est montré *peut-être* moins catégorique sur la question du plaisir que son célèbre prédécesseur quoique rien n'est moins sûr quand on étudie l'ensemble de son discours à ce sujet.

C'est qu'il n'a pas exprimé la même fin de non-recevoir que *semble* avoir opposé Socrate au plaisir, ce qui n'est d'ailleurs pas nécessairement attribuable au Socrate historique mais plutôt à Platon³³⁶. En d'autres termes, il ne s'est pas contenté comme le Socrate de l'*Alcibiade* et de l'*Apologie* de prioriser les biens de l'âme en écartant les autres, mais le but qu'il poursuivait était le même, à savoir favoriser l'avènement de la vertu par la compréhension de la *relation qu'ont les humains avec le plaisir*. C'est pourquoi il disait

³³⁵ Cf. 131b-c.

³³⁶ Quoi qu'il en soit des distinctions qui peuvent être faites entre les conceptions de l'« *hédonisme* » selon Socrate ou Platon, une analyse qui nous emporterait trop loin compte tenu des limites de notre travail, on croit pouvoir résumer l'essentiel en disant que leur vision du plaisir était indissociable de l'importance qu'ils ont accordée à la *vertu*, c'est-à-dire que le *vrai plaisir* est celui que l'on tire d'une vie vertueuse. C'est d'*eudémonisme* dont il est question plutôt que d'*hédonisme*, dans le sens où le plaisir se rattache à la vie bonne. *Vouloir le bonheur* pour Socrate, selon Wolff, c'est « *trouver la vertu sur son chemin* ». Cf. Wolff (1985), p. 83. Voir aussi Vlastos (1994), pp. 295 sq. et 407-410; Canto (1998), pp. 265-270.

que « *comprendre le plaisir, ce n'est pas y renoncer*³³⁷ ». Mais il ne faut pas craindre une divergence de vues irrémédiable entre les deux sages pour autant car Krishnamurti a lui aussi critiqué la *poursuite* des plaisirs des sens sans toutefois nous donner une typologie semblable à celle d'Épicure³³⁸ ou de Platon³³⁹, par exemple. Néanmoins, quand il explique notre relation au plaisir on finit par entendre l'écho des anciens résonner très bruyamment et on s'aperçoit que c'est seulement l'itinéraire qui change, la destination étant toujours la même : la *sagesse*.

Pour Krishnamurti, il n'y rien de répréhensible dans le fait de « *trouver son plaisir et ensuite l'alimenter*³⁴⁰ ». Là où le bât blesse c'est qu'il considère, à juste titre croyons-nous, que le plaisir est suivi de près par la *douleur*, du moins quand il s'agit de ces plaisirs sensoriels dont parlaient les anciens et bien d'autres à leur suite. Ce qu'il faut donc comprendre en y accordant toute notre attention, avance-t-il, c'est que nous concevons le plaisir en termes de *continuité*. Nous voulons trop souvent, à son avis, et l'observation impartiale le prouve quand on y songe, *fixer* le plaisir et nous voulons qu'il se *répète* alors qu'il nous faudrait plutôt *apprendre à mourir* au plaisir vécu. Qui en effet n'a pas éprouvé ce sentiment de souhaiter revivre le même plaisir intense qu'il a connu à un moment donné de sa vie. Pour donner un exemple simple, combien de fois avons-nous exprimé le vœu de répéter une expérience agréable dans le futur dans l'instant même où nous la vivions. Ce fameux *carpe diem* dont on nous rabâche sans cesse les mérites dans les salons et autres talk-shows et que nous semblons incapables de vivre pleinement parce que nous pensons déjà à l'expérimenter de nouveau dans l'avenir. *Intellectuellement*, c'est relativement facile de voir l'absurdité d'un tel comportement, mais pourtant il faut

³³⁷ Cf. *S.L.D.C.*, p. 35. Voir aussi la nuance apportée par Louis-André Dorion en ce qui a trait au rapport entretenu par Socrate à l'égard du plaisir. Dans son chapitre sur le Socrate de Xénophon, il montre que le philosophe « *n'aurait pas renoncé au plaisir* » comme le laisserait entendre la vie « *misérable* » qu'il a l'air de mener – alimentation frugale, vêtements peu attrayants, absence de ressources financières etc. Mais c'est pour mieux faire voir que Xénophon dessinait un portrait de l'homme autarcique qui s'incarnait dans la personne de Socrate. Cf. Dorion, (2011), p. 108. On comprend toutefois bien la leçon. Être affranchi des désirs ou des plaisirs « *non nécessaires* » ne signifie pas qu'il faille éradiquer le plaisir comme on déracinerait une mauvaise herbe indésirable. Le plaisir peut se trouver, comme l'a enseigné Épicure au demeurant, dans les petites choses, telles « *l'apaisement de la faim et de la soif* ». Id., p. 109. Se libérer de l'esclavage des plaisirs, comme on le verra, n'est pas, pour Krishnamurti, une affaire d'ascétisme radical, mais plutôt une question de compréhension du « *problème* » du plaisir.

³³⁸ Cf. notamment *Lettre à Ménécée*, in *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé (1999), pp. 1308 sq.

³³⁹ Cf. *La République*, 583b-587b.

³⁴⁰ Cf. *S.L.D.C.*, pp. 34-35. C'est, selon lui, une « *exigence fondamentale de la vie, sans laquelle l'existence deviendrait morne, stupide, solitaire et n'aurait pas de sens* ».

beaucoup s'examiner pour en voir toutes les implications pour ce bonheur que l'on poursuit de toutes nos forces sans jamais pouvoir se l'accaparer définitivement.

Le problème du plaisir est d'autant plus urgent, énonce Krishnamurti, qu'il « *est la structure même de la société*³⁴¹ ». Peut-on vraiment nier cette affirmation quand on prend deux minutes pour penser à la place immense qu'occupe la publicité dans l'espace public? Dans le monde dans lequel nous évoluons, le marketing croît de manière disproportionnée par comparaison avec la philosophie, à telle enseigne qu'il n'est pas insensé de soutenir que celle-ci est menacée si elle n'opère pas un salutaire retour aux principes de la vie bonne tels qu'ils nous ont été laissés par les plus grands penseurs de l'histoire. Et sur quoi s'appuient les marchands pour nous vendre leurs produits? Essentiellement sur les deux affects auxquels les humains sont les plus sensibles : le *plaisir* et la *douleur* ou son absence, pour être plus précis. Ce qui précède est prouvé par la simple *observation des faits*. C'est pourquoi, si nous voulons nous libérer de l'esclavage auquel nous sommes soumis par les « vendeurs du temple », il ne faut pas se contenter d'une indignation criarde qui ressemble plus à de l'apitoiement selon Krishnamurti. Ce qui est nécessaire, c'est de comprendre le lien qui nous unit au plaisir, de quelque nature qu'il soit³⁴². Et la première réalité dont il nous faut prendre conscience, c'est que le plaisir et la douleur, selon lui, sont les deux faces d'une même médaille comme en fait foi cet extrait :

Comprendre le *plaisir*, ce n'est pas y renoncer.
Nous ne le condamnons pas, nous ne disons

³⁴¹ Id., p. 34.

³⁴² Id. Krishnamurti met tous les plaisirs dans le même bateau : « *Nous sommes tous engagés à la poursuite du plaisir, sous une forme ou l'autre, intellectuelle, sensuelle, culturelle : nous avons le plaisir de réformer, de donner des conseils, de corriger, de faire du bien; celui de l'érudition, des jouissances physiques; celui d'acquérir de l'expérience, une plus grande compréhension de la vie, et celui de toutes les ruses, des artifices de l'esprit, le plaisir ultime étant, bien sûr, celui de connaître Dieu* ». Pour ceux qui seraient tentés de critiquer ses observations on pourrait opposer qu'aujourd'hui, à Montréal, le mot « *festif* » est en passe d'entrer dans la légende à tel point que même les manifestations doivent être « *festives* » pour recevoir l'approbation du plus grand nombre. Les reporters ne semblent plus qu'avoir ce mot dans la bouche pour décrire tous les événements qu'ils couvrent. Carence de vocabulaire ou expression d'une réalité, le lecteur en jugera par lui-même. Une chose apparaît toutefois comme indéniable, c'est que l'adage qui dit qu'on doit donner au peuple du pain et des jeux a très bien résisté à l'usure du temps. Ce n'est pas un *malum in se*, affirme Krishnamurti, mais c'est un fait qui mérite toute l'attention des philosophes et qui justifie sa conclusion à l'effet que la société est construite autour du plaisir. Rappelons notre paraphrase de Wolff à ceux qui objecteraient la banalité du constat et réitérons qu'il nous faut nous « *étonner de ce qui n'étonne plus* » pour continuer d'avancer. Pierre Hadot confirme cette exigence de la « *vraie philosophie* » quand il mentionne une formule de Merleau-Ponty qui l'a marqué : « *la philosophie consiste à réapprendre à voir le monde* ». Cf. Hadot (2001), p. 209.

pas que c'est bien ou mal de le poursuivre; mais faites-le, du moins, *les yeux ouverts*, en sachant que sa recherche constante trouve toujours son ombre : la *douleur*. Plaisir et douleur ne peuvent être séparés, bien que nous courions après l'un et essayions d'éviter l'autre³⁴³.

Ce qu'il veut montrer par-là, interprétons-nous, c'est que la douleur suit de près le plaisir dans la mesure où la disparition de la jouissance engendre la souffrance du manque. On entend encore Socrate, du moins le deuxième, celui de *La République* notamment³⁴⁴. Post-coïtum, animal triste, pour employer une image forte qui parle d'elle-même. Ce *mouvement*³⁴⁵, tel qu'il est d'ailleurs nommé par Socrate dans le passage dont nous nous inspirons ici, Krishnamurti le met aussi en lumière dans la terminologie qui est la sienne. Comme d'habitude, il invite son auditoire à *voir* dans le miroir de ses propos si ce qu'il dit est vrai ou non, ce qui nous ramène au *paradigme de la vue* de l'*Alcibiade*. On en saura un peu plus en étudiant ce qu'il avait à dire du *temps*.

***Qu'est-ce donc que le temps?
Si personne ne me le demande,
je le sais bien; mais si on me le
demande, et que j'entreprenne
de l'expliquer, je trouve que je
l'ignore.***

St-Augustin³⁴⁶

³⁴³ Id., p. 35.

³⁴⁴ Cf. 583d-584a. « *De même, quand on est dans la jouissance, et qu'elle cesse, la tranquillité qui suit le plaisir constituera une souffrance* ».

³⁴⁵ Cf. 583e. Platon élabore dans cette partie importante de sa *République* un argument qui vise à démontrer qu'il y a des *plaisirs purs* qui offrent l'avantage de « *transcender* » cet état d'instabilité permanent dans l'âme de l'être humain qui est causé par la poursuite des *plaisirs sensoriels* qui le maintiennent fermement dans ce cercle vicieux où la souffrance n'est jamais bien loin du plaisir. Krishnamurti dira pour sa part, dans le même ordre d'idées, qu'il y a un état dans lequel ce combat peut prendre fin et il l'assimile à la *joie* qu'il distingue du *plaisir*. Cf. *S.L.D.C.*, p. 34. Cet *état d'esprit*, car il s'agit bien de cela, ressemble curieusement à cette « *position intermédiaire* » de l'âme que Socrate tente de faire voir dans sa discussion avec Glaucon. Cf. 583c. Cet état selon Platon, on le sait assez bien maintenant, c'est celui dans lequel « *l'âme tout entière obéit au principe philosophique et qu'elle n'est le siège d'aucune discorde* ». Cf. 586e. Krishnamurti n'a pas dit autre chose, *mutatis mutandis*, quand il a développé son discours sur le *conflit intérieur*. Voir infra, pp. 104 sq.

³⁴⁶ Cf. *Confessions*, Livre XI, Chapitre XIV. Nous utilisons l'édition de Gallimard publiée en 1993 qui reproduit la traduction d'Arnaud d'Andilly. La citation se retrouve à la page 422.

Temps psychologique et temps chronologique

Le *temps des horloges*, ainsi que le nommait Krishnamurti, est une réalité incontournable à laquelle nous n'échappons pas. C'est un fait et il serait absurde, à son avis, de se lancer dans une spéculation à son sujet. Il a sa fonction d'utilité dans le déroulement des affaires mondaines³⁴⁷. Mais là où le temps peut être un obstacle à la compréhension du « *soi-même lui-même* », c'est quand l'esprit le traduit au niveau de la psyché. C'est lorsque nous transposons notre conception du temps dans la sphère psychologique. C'est lorsque le passé, qu'il s'agisse de nos idées, de nos croyances, de notre savoir livresque ou empirique, agit dans le moment présent et qu'il détermine le futur. C'est le phénomène très répandu, observe-t-il, du *temps psychologique*, c'est-à-dire du *temps produit par l'esprit*³⁴⁸.

Dans notre rapport au temps, poursuit-il, nous agissons trop souvent sans comprendre nos motivations profondes. Notre esprit est plein de connaissances³⁴⁹ et nous interprétons le présent à l'aune de ce savoir contribuant ainsi, soumet-il, à engendrer en nous un peu plus de frustration chaque jour. Et puisque l'action qui n'est pas accompagnée de compréhension « *n'enrichit pas et ne confère pas la liberté*³⁵⁰ », nous avons intérêt à nous poser la question qui découle naturellement de ce postulat, à savoir celle de se demander

³⁴⁷Cf. *C.D.S.*, p. 47.

³⁴⁸ Id., p. 48. « Je veux dire que c'est la *mémoire d'hier* qui, en *réponse au présent*, crée le futur; et cela appartient au *processus de la pensée*, c'est là encore une voie que se trace l'esprit. (...)...*mais est-ce réel, aussi réel que le temps chronologique?* » Pour Krishnamurti, point de mémoire, point de temps, car il affirme que sans la *mémoire*, le *temps psychologique* n'est qu'une *illusion*, c'est-à-dire que c'est une ruse de notre esprit qui est emprisonné dans la spirale du *devenir*. Et St-Augustin d'abonder implicitement dans le même sens, dans ses efforts « surhumains » pour comprendre le temps : « mais peut-être on pourrait dire avec vérité, qu'il y a *trois temps*, le *présent des choses passées*, le *présent des choses présentes*, et le *présent des choses futures*. Car je trouve dans l'esprit ces trois choses que je ne trouve nulle part ailleurs : un souvenir présent des choses passées, une attention présente des choses présentes, et une attente présente des choses futures ». Id., note 346, p. 429. Il faut noter que ces réflexions du philosophe chrétien s'appuient sur une observation rigoureuse des « *mécanismes* » de son esprit qui lui enseigne le rôle joué par la *mémoire* dans l'appréhension de ce que peut bien être le *temps*. Évoquant les souvenirs de son enfance, il dira ceci : « Mais lorsque je m'en souviens, et que j'en raconte quelque chose, c'est sans doute dans le temps présent que je considère son image, parce qu'elle est encore dans ma mémoire ». Id., p. 427. Les propos de St-Augustin sur le temps sont très utiles pour mieux saisir la conception de Krishnamurti sur le sujet.

³⁴⁹ Ou, comme l'a si bellement dit Montaigne, nous avons des « *têtes bien pleines* » au lieu de « *têtes bien faites* ». Cf. Hadot (2001), p. 200. Par ailleurs, il n'y a là, à notre avis, aucune fin de non-recevoir de la théorie platonicienne de la réminiscence qui peut être examinée pour elle-même. Avoir une âme « grosse » de connaissances contemplées dans « l'autre monde » n'a rien à voir avec ce que Montaigne dénonce dans sa célèbre métaphore que Pierre Hadot cite dans son ouvrage.

³⁵⁰Cf. *C.D.S.*, pp. 46-47.

s'il nous est réellement possible de nous libérer du temps dans sa dimension psychologique. Le même exemple concret évoqué précédemment nous aidera à mieux comprendre sa pensée et c'est celui qu'il utilisait fréquemment, à savoir notre relation au plaisir de l'instant que nous désirons prolonger.

Notre relation au plaisir, répétait inlassablement Krishnamurti, est une source intarissable d'enseignements utiles pour la compréhension du phénomène qu'il décrit. D'ailleurs, celle qui nous lie à la souffrance l'est tout autant puisqu'il s'agit à son avis de deux affects qui sont intimement liés, comme nous l'avons vu, et qu'ils sont tous les deux engendrés par la *peur*. La peur de manquer de plaisir est complétée par la douleur de la frustration quand on est privé du plaisir que l'on poursuit de toutes nos forces. Il s'agirait, enchaîne-t-il, d'une déformation de la réalité par notre esprit qui s'abuse lui-même en associant le plaisir au temps alors que le vrai bonheur, à son avis, relèverait plutôt de l'*intemporel*. C'est du moins ce que comprenons de son affirmation à l'effet qu'il est erroné de croire aux promesses de la *continuité*, cette étrange attitude qui consiste à vouloir capturer le plaisir à tout prix incluant celui que nous procure l'idée probablement la plus tenace qu'il fut donnée à l'homme de penser, c'est-à-dire celle de son prolongement dans une autre vie. On dira ce qu'on voudra, et la « divinité » sait que l'homme ne s'est pas gêné pour tabler sur cette conjecture, il est très difficile de renoncer à ce souhait par ailleurs bien légitime pour notre entendement fini si tant est que l'on espère secrètement ne pas avoir déployé tous ces efforts en vain. Et c'est *peut-être* à cause de cette idée fort attrayante que nous restons pris dans les filets de l'espérance et que nous envisageons cette possibilité de notre continuité au-delà de la mort³⁵¹.

Ce fait qu'il semble hasardeux de contester pour peu que l'on observe l'immense fortune des religions organisées qui ont misé sur cet espoir, cet *ultime plaisir*, pour exercer leur ascendant sur les masses, Krishnamurti le remet en question pour montrer les conséquences qui en découlent tout en laissant lui aussi planer un doute à peine voilé sur l'existence de cette *autre réalité* qu'il nomme différemment selon les moments³⁵². Entre

³⁵¹ Cf. Comte-Sponville (2000), p. 44. C'est d'ailleurs cette idée persistante qui a inspiré André Comte-Sponville pour la rédaction de son ouvrage. La thèse qu'il défend est la suivante : le bonheur passe peut-être par notre affranchissement à l'égard de l'espoir. Il résume son hypothèse ainsi : « (...) ce que j'essaie de penser, c'est que le désespoir puisse être joyeux : que le bonheur soit désespéré et le désespoir heureux ! ». Dans cette transcription d'une conférence, l'auteur présente un point de vue qui n'est pas sans intérêt pour mieux comprendre Krishnamurti et pour juger de l'universalité de son propos car Comte-Sponville rattache sa théorie à plusieurs courants philosophiques importants, notamment le stoïcisme.

³⁵² Il parlera tantôt, comme nous l'avons vu au fil de notre étude, de l'*immensurable*, parfois de ce qui est *éternel* et au-delà du temps, c'est-à-dire de l'*intemporel*, plus tard il évoquera l'*incommensurable* ou

autres, il émet l'hypothèse que l'être humain a *peur de n'être rien*³⁵³, C'est-à-dire que l'observation de sa vacuité le pousse naturellement à vouloir *devenir quelque chose*, à se réaliser dans cette vie ce qui, pour certains, signifie vivre une vie vertueuse dans *l'espoir* d'une récompense dans l'autre vie. Pour légitime qu'elle puisse être en apparence, avon-nous osé avancer, cette ambition découle de notre savoir accumulé qui nous entraîne dans les inévitables comparaisons entre nous et l'autre, redoutable inclination provenant en droite ligne de notre éducation, prétend Krishnamurti³⁵⁴. Même les bouddhistes

l'innommable et surtout il utilisera une référence à cette *autre réalité*, à savoir ce terme anglais qui revient souvent dans ses exposés, *l'otherness*. Cette « chose », cet « être », qu'il s'agisse de Dieu, de la vérité ou de l'éternel, vient selon lui sans invitation, c'est-à-dire que sa quête volontaire, dans le sens d'*intéressée*, est une affaire qui relève du temps, dans le sens où la *pensée* est le *temps* qui s'exprime grâce à la faculté de la *mémoire*. C'est pourquoi il dit que l'être humain ne peut *connaître* Dieu en le cherchant parce qu'à ce moment-là ce qui se passe en réalité, c'est qu'il *reconnaît* l'image d'un dieu créé par la pensée, fruit de millénaires de vaines tentatives de l'homme pour le trouver ou prouver qu'il n'existe pas. Krishnamurti est, sur ce point, catégorique : « Il faut que vous compreniez ce *fait tout simple* : c'est une chose qui ne peut être recherchée, ni sollicitée, *parce que l'esprit humain est trop obtus, trop restreint, nos émotions sont trop mesquines, nos façons de vivre trop confuses* pour que ce *quelque chose d'immense, d'énorme*, puisse être invité à pénétrer dans une si petite maison, dans une minuscule chambre, même si tout y est en ordre. On ne peut pas solliciter cette chose. Pour ce faire, il faudrait la *connaître, et vous ne pouvez pas la connaître (peu importe qui l'affirme)* parce que dès l'instant où vous dites : « Je sais, je connais », c'est que vous ne savez pas, que vous ne connaissez rien ». Cf. *A.P.D.*, pp. 30-31. Et le philosophe s'empressera d'ajouter plus loin que la « *compréhension intégrale* » de ce fait surviendra quand « *vous vous connaîtrez vous-même* ». Ou, comme Socrate le montre à *Alcibiade*, quand tu feras porter ton regard sur ce qu'il y a de plus *divin* en toi, c'est-à-dire ton *âme* et le *lieu de l'âme* où logent la *pensée* et la *réflexion*. Cf. *Alcibiade*, 133b-c. Krishnamurti sera plus sévère à l'égard de la pensée disant même qu'il n'y a rien de sacré dans la pensée qu'il assimile, comme nous l'avons fait ressortir, à un simple « *mécanisme* » qu'il faut comprendre. Mais on serait bien mal avisé d'y voir là une contradiction insurmontable entre lui et Socrate, car l'objectif qu'ils ont tous deux poursuivi avec un acharnement sans bornes, c'est celui de convaincre les humains de la nécessité de *réfléchir* à ce qui nous relie au monde, à commencer par notre faculté de *raisonner*. Nous répétons qu'à notre humble avis, s'il y a une différence majeure entre les deux sages, c'est seulement, et encore, dans la manière d'envisager et de présenter le problème de la connaissance de soi.

³⁵³Cf. *S.L.D.C.*, pp. 39-40. Cette crainte de ne pas atteindre la reconnaissance sociale fait l'objet de commentaires sans compromis du philosophe qui nous renvoie une image peu flatteuse de nous-mêmes en soulignant que nous devrions admettre que notre « *intérêt fondamental et permanent dans la vie* », « *c'est moi d'abord* ». Ce qui est intéressant, c'est qu'il ne se contente pas de cette assertion tonitruante et qu'il ajoute : « *Mais quel mal y'a-t-il à cela, si ce n'est que nous l'admettons rarement en toute honnêteté?* ».

³⁵⁴ Cette division entre les hommes, il l'attribue à la *fragmentation de notre pensée*, c'est-à-dire cette propension très courante dans nos relations à croire qu'il y a *notre pensée* et celle de *l'autre*, obstacle important dans ces mêmes relations. C'est ce qu'il dénonce quand il fait voir qu'il y a peu ou pas de vraies relations entre les hommes, mais des relations entre des *images* qu'ils ont d'eux-mêmes. Ce mur que l'on érige entre nous, explique-t-il, est source de tous les conflits et notre ignorance du processus de la pensée en est la cause. Évidemment, nous aurions tendance, estime-t-il, à opérer cette division à l'intérieur même de notre esprit, c'est-à-dire que nous séparons nos pensées dans des catégories, les principales étant, bien sûr, celles des *bonnes* et des *mauvaises*. Comprendre comment l'être humain en est arrivé dans cet état d'*isolement*, enchaîne Krishnamurti, passe par l'observation lucide de la *peur* dans toutes ses ramifications.

convaincus, malgré ce qui les rapproche de son enseignement, ne trouvent ici aucun réconfort³⁵⁵. Pour Krishnamurti, et c'est là ce qui le rattache fondamentalement à Socrate, c'est que l'accès à l'*intemporel* passe par la *compréhension des phénomènes*, incluant notre *relation au temps*. Il ne fait que poser la question socratique par excellence - *qu'est-ce que?* - autrement. Il la ramène toujours à la connaissance de notre *être-en-*

L'extrait suivant résume son point de vue sur la question : « *La peur est un des plus grands problèmes inhérents à la vie. Être sa victime c'est avoir l'esprit confus, déformé, violent, agressif, en perpétuel conflit. C'est ne pas oser s'éloigner d'un monde conventionnel de pensée, qui engendre l'hypocrisie. Tant qu'on n'est pas délivré de la peur, on peut escalader les plus hautes montagnes, inventer toutes sortes de dieux, mais on demeure dans les ténèbres* ». Cf. *S.L.D.C.*, p. 41. Il faut noter ici qu'il précise que ses propos ont trait à tout ce qui concerne les *peurs psychologiques*, les peurs physiques étant attribuables à notre « *hérédité animale* », ce que la science a bien démontré dans ses études sur le « *vieux cerveau* » qui est resté le même depuis des millénaires et qui assure notre protection contre les dangers physiques. Pour ceux que le sujet intéresse, on pourra les référer aux travaux du Dr. William Glasser qui vulgarise très bien la différence entre les deux parties principales du cerveau qu'il appelle « *old brain* » et « *new brain* ». La première est essentielle à la survie de l'humain et lui permet d'assurer toutes ses fonctions vitales. La deuxième, c'est celle que l'on connaît sous le nom de cortex cérébral dont la masse est beaucoup plus importante et qui continue de se développer au fil de notre évolution. C'est lui le « *grand responsable* » de nos pensées et du cortège d'idées qui s'ensuit. C'est lui que Socrate et Krishnamurti et tous les philosophes nous enjoignent à comprendre parce qu'il est cause de toutes nos opinions. Pour ce point de vue plus scientifique, cf. Glasser (1981), pp. 10 sq.

³⁵⁵ Comme en fait foi ce passage : « *Toute cette recherche - celle de la preuve de l'existence ou non de Dieu, faut-il lire - suppose du temps - pour trouver, cela peut prendre dix ans ou plus, voire même impliquer la réincarnation, comme le croit toute l'Asie* ». Cf. *A.P.D.*, p. 30. En revanche, et là-dessus on aperçoit un moyen de comprendre un peu mieux la conception du rapport à cette *autre réalité* dont Krishnamurti parle tout en tentant de nous faire *voir* que tout *effort* de l'esprit pour la trouver est vain, il est important de garder ce même esprit ouvert. Jung nous vient en aide à nouveau pour nous rappeler ce que cela implique : « *Il est important que nous ayons un secret, et l'intuition de quelque chose d'inconnaissable. Ce mystère emplit la vie d'une nuance d'impersonnel, d'un numinosum. Qui n'a pas fait l'expérience de cela a manqué quelque chose d'important. L'homme doit sentir qu'il vit dans un monde qui, à un certain point de vue, est mystérieux, qu'il s'y passe des choses, dont on peut faire l'expérience - bien qu'elles demeurent inexplicables, et non seulement des choses qui se déroulent dans les limites de l'attendu. L'inattendu et l'inhabituel font partie de ce monde* ». Cf. C.G. Jung (1973), p. 405. Ce « *numinosum* », c'est le terme employé, nous explique Jung, par Rudolph Otto dans un ouvrage intitulé *Le Sacré*. Il est formé à partir du mot latin *numen* qui signifie *être surnaturel* « pour désigner ce qui est *indicible, mystérieux, terrifiant, tout autre*, la qualité dont l'homme fait l'expérience immédiate et qui n'appartient qu'à la divinité ». Id, p. 459. Socrate, Krishnamurti et Jung s'entendent finalement pour dire que la *connaissance de soi* est le seul chemin susceptible de mener à la *connaissance de Dieu*. Jung rapproche l'orient et la conception ancienne du christianisme stipulant que « *la connaissance de soi est la route qui conduit à la cognitio Dei, la connaissance de Dieu* ». Le lien avec Socrate est incontestable, lui qui demandait à *Alcibiade* de tourner son regard vers ce qui, en lui, était le plus *divin*, soit la *pensée et la réflexion*. Le rapprochement avec Krishnamurti l'est tout autant, *mutatis mutandis*, lui qui faisait de la *prise de conscience de nos pensées* l'élément central de la recherche. Jung est clair à cet égard : « *La prise de conscience est culture au sens le plus large et par conséquent la connaissance de soi est l'essence et le cœur de ce processus* ». Id., p. 369.

relation sans se demander ce qu'est le courage, la piété, l'amour, la vérité dans les mêmes termes que son « ancêtre » y allant même, à cet égard, de « définitions » de son cru qui le placent certes dans une situation très vulnérable face aux critiques des rationalistes conventionnels, mais il ne semble pas en avoir cure. Après tout, a-t-on déjà oublié que Socrate n'a jamais réussi, est-ce un hasard, à nous donner des définitions *complètes* de quoi que ce soit, mais qu'il a sans cesse insisté sur la nécessité de persévérer dans la recherche. Or, si on lit attentivement les dialogues de jeunesse où les apories abondent, on voit bien que ce qui est défendu par Socrate, c'est la *nécessité de poser des questions* bien plus que trouver des réponses toutes faites. Nous ne voyons pas là une contradiction entre son approche et celle de Krishnamurti qui plaide en faveur de la cessation de toute recherche de ce qui est incommensurable *si* elle s'appuie sur le *temps*. Nous apercevons plutôt qu'ils soutiennent, chacun à sa manière, que les êtres humains, *par leur questionnement sur ce qu'ils sont*, cheminent allègrement sur le sentier de la *vertu*, condition de possibilité, précise Krishnamurti, d'une visite inopinée de cet *intemporel*. En nous posant donc une nouvelle question, nous pourrions approfondir sa conception du *temps psychologique* en nous demandant maintenant qu'est-ce que Krishnamurti entend par *voir*.

Il s'ensuit donc que c'est de l'âme qu'il faut prendre soin et c'est sur elle qu'il faut diriger nos regards.

*Alcibiade*³⁵⁶

c) Mais voir comment?

Nous avons effleuré l'essentiel de cette « non-méthode » de Krishnamurti pour aborder notre relation au savoir³⁵⁷. Nous jugeons qu'il nous faut ajouter quelques remarques pour mieux circonscrire ce thème. Ce sera l'occasion de discuter d'un autre de ces paradoxes krishnamurtiens, à savoir les *efforts* qu'il nous faudrait consacrer à *l'absence d'effort*. Ces explications devraient suffire pour montrer ce dont il parle quand il évoque la nécessité pour l'être humain de se « maintenir » dans un *état de négation* et pour mieux voir encore à quel point sa philosophie du réel colle au portrait que les interprètes nous ont laissé de Socrate.

³⁵⁶ Cf. 132c.

³⁵⁷ Supra, pp. 30 sq.

L'effort et la liberté

Observation impartiale, observation lucide, vision pénétrante, miroir de la relation, regard et autres analogies s'inspirant de la vision sont utilisées par le philosophe indien pour éclairer son discours. *Voir* est l'un des mots, nous n'avons pas fait le compte, qui revenait le plus souvent dans ses exposés. C'est sa métaphore habituelle pour rendre compte de la condition de possibilité de la connaissance de soi qu'il faut entendre bien sûr dans son sens le plus large puisqu'il ne saurait être envisagé, à son avis, de *se connaître* au sens épistémologique, c'est-à-dire que la connaissance de nous-mêmes est un processus continu³⁵⁸. C'est un peu semblable à ce que Luc Ferry appelle le « *refus de*

³⁵⁸ Supra, p. 42, voir la note 193. Quelques commentaires additionnels sont de mise à cette étape-ci. Ce qu'il tente de faire comprendre c'est que le processus de la connaissance de soi consiste à laisser chacune de nos pensées et chacun de nos sentiments *entrer en existence* sans que nous les abordions avec le dessein de les transformer en conformité avec nos convictions ou nos connaissances livresques ou autres. Comme nous n'avons aucun réel contrôle sur l'émergence de nos pensées qui se succèdent dans notre esprit à la vitesse de l'éclair, il va de soi qu'il est impossible d'arriver un jour au terme de la connaissance de nous-mêmes. Autrement dit, jamais n'aurons-nous le loisir à moins d'atteindre l'improbable « illumination », de terminer cette *tâche ardue* qui donne à la *réflexion* sa raison d'être. Paradoxalement, cette *intention de voir* amène plus de compréhension profonde de ce que nous sommes, prend-il la peine d'ajouter. Cette résolution ferme *d'augmenter le niveau de notre conscience* doit favoriser une approche holistique qui n'exclut rien, incluant la médiation de l'autre. Comme les provocations de l'existence sont, estime-t-il, toujours neuves, on aurait tort de les affronter à l'aide du *contenu de la conscience* engrangé dans la mémoire. Peut-être ce passage résume ce qu'il veut dire en parlant d'un processus continu : « Ce n'est *que par la connaissance de soi* qu'il peut y avoir transformation et cette transformation ne peut avoir lieu par aucun miracle, par aucune connaissance livresque, *mais seulement par une continuelle expérimentation, par une continuelle découverte du processus de notre être*. Ce processus est un processus total et non un processus d'isolement. Il n'est pas en antagonisme avec le monde, car l'individu est le processus total, il est le résultat du monde ». Cf. *C.D.S.*, p. 67. Nous ne croyons pas exagérer en voyant dans cet extrait l'essentiel du propos tenu par Socrate à Alcibiade quand il l'incite, croyons-nous utile de répéter, à tourner son regard sur ce qu'il y a de plus divin en lui, à savoir son âme. Par ailleurs, Luc Ferry reprend un peu la même idée dans son ouvrage aux forts accents krishnamurtiens quand il défend la formule de la « *transcendance dans l'immanence* » qu'il emprunte à Husserl pour mieux expliquer les bienfaits d'une *theoria humaniste* qu'il propose : « (...) Voilà aussi pourquoi la *theoria* humaniste va s'avérer être par excellence une théorie de la connaissance centrée sur la *conscience de soi* ou, pour parler le langage de la philosophie contemporaine, sur « *l'autoréflexion* ». Cf. Ferry (2009), p. 275. Là où il se démarque de Krishnamurti toutefois, c'est quand il mentionne que cet humanisme devra désormais « réfléchir à la signification de ses propres affirmations, pour en prendre conscience, les *critiquer*, les *évaluer* ». Comme on doit déduire que cet « *humanisme* » sera l'œuvre d'humains, pour argumenter à la manière de Socrate dans l'*Apologie*, il faut préciser que ce dont Krishnamurti traite dans son discours c'est justement la prise de conscience de nos pensées *sans les critiquer et les évaluer*. Ce n'est pas nécessairement un point de vue totalement inédit

*la clôture*³⁵⁹ » en somme mais appliqué au précepte delphique. Si Socrate dit à Alcibiade qu'il souhaite le voir persévérer à « *prendre soin de la justice* », c'est peut-être aussi parce que cette « *justice* » se trouve à l'endroit où l'on cherche le moins, c'est-à-dire en nous-mêmes. Socrate aurait donc indiqué la voie et Krishnamurti ne fait que fournir quelques pistes supplémentaires pour nous dire implicitement ce qu'il « *souçonnerait que nous dit et nous conseille cette inscription* »³⁶⁰. Et quelles sont ses suggestions pour aider l'humain à prendre du soin? On peut en donner un aperçu en le citant au texte avant de développer plus avant :

Ce n'est que lorsqu'il y a une continuelle découverte des activités du soi, du *je*, avec son avidité, ses aspirations, ses angoisses, ses poursuites et ses fausses créations, ce n'est que lorsqu'il y a une compréhension complète des façons de faire du soi (des mécanismes cachés et apparents de l'esprit), qu'il peut y avoir du bonheur. Le *bonheur* vient, *non pas en évaluant*, mais lorsque l'esprit n'est pas préoccupé de lui-même, lorsque l'esprit est silencieux. Alors, *le bonheur entre en existence*; et un homme ainsi heureux peut résoudre les problèmes qui l'entourent³⁶¹.

On objectera que ce passage est contradictoire car Krishnamurti insinue que la compréhension « complète » de nos motifs avouables ou obliques est possible. Mais ce serait faire fi de l'allusion au fait qu'il s'agit pour lui d'une attitude qui ne permet aucun répit dans la mesure où les problèmes auxquels les humains sont confrontés ne sont jamais fixes³⁶². C'est pourquoi il est impératif, soumet-il, que l'*état de relation* - à nos

cependant puisqu'il y a des rapprochements apparents entre sa façon de présenter l'affaire et la *suspension du jugement* des sceptiques.

³⁵⁹ Cf. Ferry (2009), p. 272. C'est-à-dire le « *rejet de toutes les formes de savoir absolu* ». Le savoir n'étant, selon Krishnamurti, « *jamais complet sur rien* » comme nous l'avons relevé précédemment. Supra, p. 14, à la note 63.

³⁶⁰ Cf. *Alcibiade*, 132d.

³⁶¹ Cf. *C.D.S.*, p. 67.

³⁶² Id., p. 65. Oui, Héraclite trouve aussi une place dans l'enseignement de Krishnamurti même s'il ne mentionne jamais son nom. Mais il y a de ces maximes qui ont la dent dure et qui résistent au temps comme en fait foi cet extrait du philosophe indien qui décrit la « nature » de nos problèmes : « *Le problème lui-même contient la réponse; la réponse n'est pas en-dehors du problème*. Toute notre question, alors, est :

pensées, aux autres humains, aux animaux, aux possessions et ainsi de suite de tout ce qui fait de nous ce que nous sommes - s'accompagne de ce qu'il appelle l'*état de négation*. Cela exige quelques explications additionnelles qui permettront de boucler la boucle sur ce sujet que nous avons commencé à développer plus haut³⁶³.

On l'a déjà fait ressortir, Socrate a commencé son entretien avec Alcibiade en l'avertissement qu'il allait lui exposer les motifs de son orgueil, ce qui l'a amené à lui faire subir un *elenchos* impitoyable. Or, on l'a vu, c'est Alcibiade par ses réponses aux questions de Socrate qui s'est rendu compte par lui-même de son errance. Krishnamurti poursuit le même objectif quoi qu'il se soit montré encore plus direct et sévère que son homologue. Mais il a toujours accompagné ses exposés par la même mise en garde, c'est-à-dire celle voulant que l'interlocuteur trouve les réponses aux questions importantes en lui-même en suivant le mouvement de chacune de ses pensées simultanément, c'est-à-dire *en même temps qu'il écoutait le discours prononcé*³⁶⁴. Cet *état d'esprit*, car il s'agit

comment lire le problème très clairement et très vite, car le problème n'est jamais le même. Il est continuellement variable, mouvant, jamais fixe. *C'est comme un fleuve au cours rapide*». Cette *impermanence* des choses qui n'est pas une nouveauté, loin s'en faut, doit tout de même être répétée puisque nous sommes enclins à croire le contraire, enseigne Krishnamurti. Voir aussi C.G. Jung, pp. 398-399. Développant un raisonnement d'une rigueur indéniable sur les limites de la *psyché* humaine, le réputé psychiatre fait lui aussi écho à Héraclite quand il soutient que « *la psyché ne peut s'élancer au-delà d'elle-même*». Nous devons faire court, malheureusement, mais on ne peut passer sous silence son affirmation à l'effet que le réflexe de l'homme qui consiste à établir des vérités absolues est tributaire de son aveuglement vis-à-vis de la polarité de son esprit, c'est-à-dire de cette tendance qu'il juge inhérente à l'esprit humain. Autrement dit, pour reprendre son exemple, à chaque fois que la psyché verse dans l'unilatéralité en proclamant notamment que l'essence éternelle est l'Un, elle verse, *nolens volens*, dans le pôle contraire car on peut tout aussi bien affirmer que l'essence éternelle est le Tout. Or, propose Jung, à chaque fois que la psyché verse dans l'unilatéralité, elle « *se désintègre elle-même et perd sa faculté de discernement*» car « *tout est transition*». Les observations de Jung sont d'un très grand intérêt pour quiconque s'intéresse, comme lui, aux mécanismes de l'esprit humain. Nous regrettons de ne pouvoir développer plus abondamment mais ce n'est que partie remise. Nous retenons toutefois que ses propos vont dans le sens de ceux de Krishnamurti quand il traite du *conflit des contraires*. Voir infra, pp. 105 sq.

³⁶³ Supra, section 3 b).

³⁶⁴ Cf. C.D.S., p. 71. Le chapitre porte sur l'*art d'écouter*. Ses propos méritent d'être reproduits car ils résument bien l'idée de l'*état de négation* et ses implications: « Je répondrai maintenant à des questions, mais je voudrais d'abord examiner un ou deux points. Je crois qu'il y a un *art d'écouter*. La plupart d'entre nous écoutent à travers un écran de préjugés, soit que nous nous attendions à recevoir une solution bien définie à nos problèmes, soit que nous ne soyons pas conscients des innombrables préjugés qui nous empêchent d'entendre réellement ce que l'on nous dit, soit encore que nous ne soyons pas assez intéressés ou concentrés pour même écouter. Écouter vraiment c'est *écouter sans être tendu, sans lutte, sans effort pour entendre; c'est écouter comme s'il s'agissait de musique*, de quelque chose que nous connaissons et dont nous jouissons, non pas la répétition d'un disque, mais quelque chose de frais et de neuf. (...) *Il faut qu'il y ait une certaine tension, comme celle d'une corde de violon : lorsque la tension est juste, elle donne la note juste*. De même, si nous écoutons avec la tension juste, avec la perception qu'il faut, je crois que

bien de cela à n'en pas douter, c'est celui qui consiste ni plus ni moins dans ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le *lâcher-prise*, cette notion qui a été récupérée à toutes les sauces de la psychologie populaire, pour le meilleur ou pour le pire. Le meilleur étant probablement cette attitude d'ouverture à laquelle Socrate invitait ses juges quand il les sommait de ne pas « *faire de tapage* » quand ils écouterait ses arguments. Le pire étant sûrement de prendre ces conseils à la légère pour les traduire comme signifiant un encouragement à la passivité intellectuelle. Car ce que Krishnamurti entend par *état de négation* n'a rien d'une partie de plaisir parce qu'il exige de l'humain une extraordinaire faculté d'adaptation. En effet, écouter sans traduire les mots prononcés à travers le prisme de nos préjugés est un *exercice extrêmement ardu* quand on y pense deux minutes. C'est d'ailleurs, estimons-nous, ce qui rend la philosophie universitaire encore très pertinente, malgré les critiques qu'elle récolte parfois, parce qu'on y cultive cet état d'esprit sans le nommer en tant de mots, c'est-à-dire qu'on met l'accent sur la nécessité de ne pas se contenter d'affirmations trop générales et de fournir des arguments.

Approcher les choses négativement

Pour Krishnamurti, *vivre en état de négation* ne signifie aucunement vivre en prônant une attitude de révolte et cela n'a rien à voir non plus avec la recherche d'arguments habiles qui visent à persuader. Ce n'est surtout pas la vie de celui ou de celle qui vit en fonction d'idéaux, quels qu'ils soient, ni non plus celle d'une personne qui cherche le *réconfort de la rectitude de pensée si chère* aux *bien-pensants*. Ce n'est donc pas davantage une vie de conformisme et d'obéissance même s'il n'hésitait jamais à confirmer l'importance des lois et qu'il accordait au savoir technique sa juste place. Pour lui, et nous croyons que c'est une caractéristique qui justifie les parallèles que nous avons évoqués jusqu'ici entre lui et Socrate, *vivre en état de négation*, c'est *vivre dans le monde sans appartenir au monde*, c'est-à-dire faire avec *ce qui est* tout en *refusant de s'en satisfaire* pour *transcender ce qui est*. Peut-être est-il pertinent de le citer à nouveau quand il pose cette question qui illustre assez bien ce qu'il entend par *état de négation* :

nous comprendrons bien plus profondément et de façon plus étendue que si nous n'écoutions qu'une expression verbale ». Cette description, pour peu que l'on ait vécu quelques années et observé l'interaction entre les humains, donne à penser que la simplicité de la proposition est inversement proportionnelle à la difficulté de sa réalisation dans les faits. L'observation attentive des politiciens, pour ne prendre que cet exemple, nous en fournit une preuve convaincante. Et comme nous sommes le monde, rappelle constamment Krishnamurti, il n'est pas étonnant de repérer si facilement la surdité des politiciens puisqu'elle n'est que la manifestation la plus visible de notre propre difficulté à entendre *ce que l'on nous dit*. Ne dit-on pas familièrement, d'autre part, que l'être humain a une propension à voir les défauts de l'autre parce qu'il les porte en lui, ce que les psychologues appellent la *projection*.

Est-il en aucune façon possible à l'homme de vivre une vie intérieure tout à fait ordonnée, sans aucune forme de contrainte, d'imitation, de refoulement ou de sublimation? Peut-il engendrer en lui-même un ordre qui serait une qualité vivante, non enfermée dans un cadre d'idées – une tranquillité intérieure qui ne connaîtrait aucun trouble à aucun moment -, non dans quelque monde fantastique, abstrait, mythique, mais dans sa vie quotidienne, à son travail et dans son foyer³⁶⁵?

Vivre « *négativement* » n'est donc en aucune façon vivre en chérissant l'esprit critique pour le plaisir de la chose ou, comme l'expliquait merveilleusement Schopenhauer dans son petit traité « fataliste³⁶⁶ », *l'art d'avoir toujours raison*. Ce n'est pas non plus ce cynisme, *au sens actuel du terme* cela va sans dire, de plus en plus répandu que nous apercevons avec plus d'acuité au fur et à mesure que la nouvelle agora des réseaux sociaux de communication prend de l'expansion. *Vivre en état de négation*, dit finalement Krishnamurti, c'est vivre selon une conception de l'esprit religieux semblable, on a tenté de le montrer, à celle que Socrate véhiculait par son exemple, c'est-à-dire l'esprit de celui qui questionne tout et sans cesse car il ne se satisfait jamais du conformisme social tout en acceptant que la vie ne se « *déroule pas dans l'abstrait*³⁶⁷ ». Cet esprit authentiquement religieux, aux yeux du philosophe indien, c'est celui qui *refuse* les valeurs conflictuelles jugées *normales* par l'homme qui « *a accepté que l'état de conflit soit une partie intégrante de l'existence quotidienne, car il a admis que la compétition, la jalousie, l'envie, l'avidité, le désir de posséder, l'agressivité, soient un mode de vie naturel*³⁶⁸ ». *L'état de négation*, substantiellement parlant, c'est d'abord cette *attitude de rejet* vis-à-vis de ces valeurs que la société, qui n'est autre que ce que nous en avons fait, est-il nécessaire de le répéter, a érigées en système selon Krishnamurti mais *également*, point crucial de son enseignement, une *responsabilisation* à l'égard du phénomène du conflit qui commence par ce retour nécessaire vers notre intériorité pour saisir un peu

³⁶⁵Cf. *S.L.D.C.*, p. 59.

³⁶⁶ Cf. Schopenhauer (1998), pp. 8-9. Nous disons « fataliste » parce que ce petit essai est écrit en toute conscience de ce qui est apparu à ce moment-là à son auteur comme une réalité incontournable, c'est-à-dire « *la médiocrité naturelle de l'espèce humaine* », sa « *vanité* » et sa « *malhonnêteté « innée* » » sur le plan intellectuel qui pousserait la plupart des hommes, affirme-t-il, à ne pas débattre dans le but de « *faire surgir la vérité* », mais dans celui *plus ou moins conscient* de l'emporter sur l'adversaire.

³⁶⁷Cf. *S.L.D.C.*, p. 58.

³⁶⁸ Id, p. 59.

mieux, par nous-mêmes, ce qu'il veut nous faire voir quand il dit que le monde c'est nous et que nous sommes le monde³⁶⁹. D'autres éclaircissements sont nécessaires pour préparer la conclusion de notre enquête. Dans la prochaine section, nous parlerons donc de la vertu selon Socrate et Krishnamurti dans l'espoir de faire ressortir qu'abstraction faite des moyens de transmettre le message, celui-ci est fondamentalement le même, c'est-à-dire que l'examen de notre nature est impossible à moins qu'il passe par celui du précepte qui fut mystérieusement inscrit sur le fronton du temple de Delphes.

³⁶⁹ Ce « credo » krishnamurtien peut peut-être faire l'objet d'un autre rapprochement avec Socrate si nous comprenons bien ce passage où Gregory Vlastos compare la « doctrine » du Socrate des dialogues de jeunesse de Platon avec celui des dialogues dits de la maturité. Pour l'auteur, le premier cherche, par exemple, la *beauté* dans les « beaux corps, les beaux esprits, les belles actions, les belles institutions, les belles pensées dans le monde de notre expérience ordinaire et dirait : *C'est ici, dans ces choses, qu'elle existe* ». Cf. Vlastos (1994), p. 108. Par opposition, le deuxième, plus « platonicien », nierait cela car il défend la thèse bien connue d'une Forme de la Beauté qui ne peut qu'être pensée et non perçue par l'humain dont la beauté n'est que « participative ». Pour Krishnamurti, comme pour le « premier » Socrate de Platon, c'est dans le monde concret qu'il nous faut chercher ce qui nous rattache à cet autre *réel* qui échappe à notre entendement. Il faut donc être plus précis encore et mentionner, si ne nous l'avons déjà fait, que notre comparaison met en scène *ce* Socrate et Krishnamurti à une exception près toutefois que nous gardons pour la prochaine section, à savoir le fait que la *justice* est, pour l'un et l'autre, à *trouver en nous-mêmes*, ce qui est clairement suggéré par la thèse défendue par le Socrate de *La République*. C'est le lien que nous tenterons de montrer entre Socrate, Platon et Krishnamurti en espérant de ne pas trop errer dans notre démonstration. Voir infra, pp. 114 sq. Pour l'heure, puisqu'il nous y renvoie, nous référerons aussi au passage du *Charmide* sur lequel Vlastos s'appuie pour confirmer sa lecture de son Socrate jeune. Cf. *Charmide*, 159a. Le passage mérite d'être reproduit pour dissiper toute confusion possible. La conversation porte sur la manière de conduire l'examen qui a trait à la définition de la sagesse : « Eh bien, voici, répondis-je, quelle est à mon avis la meilleure façon de procéder pour conduire cet examen. Il est évident que *si la sagesse est présente en toi*, tu es en mesure de t'en former une opinion. Car sa présence en toi, si vraiment elle est présente, doit nécessairement susciter une certaine *perception*, qui est à la source de l'opinion que tu te formes à son sujet, de ce qu'elle est et de ses qualités. N'est-ce pas ce que tu crois ? » Krishnamurti endossera cette possibilité dans ses propres termes en insistant pour dire que, en matière de connaissance de soi et pour tout ce qui a trait au savoir, peu ou prou, cette *perception directe* de notre état de relation à tout ce qui nous affecte de près ou de loin est la seule voie qui donne accès à la vraie liberté et qui est susceptible de nous dévoiler ce qui, en nous, relève de cette sagesse que l'on cherche souvent ailleurs. Par exemple, en voyant que nous avons une forte tendance à *nous comparer aux autres* que nous jugeons meilleurs, plus savants, plus beaux et ainsi de suite, en *percevant* tout ce que cela a de funeste pour la compréhension de ce que nous sommes, parce qu'alors nous nous fuyons nous-mêmes, on « *devient ce que l'on est* ». En pénétrant de plus en plus profondément dans ce conflit intérieur, le calme s'installe et nous vivons avec *ce qui est* - notre désespoir, notre brutalité, notre peur, notre anxiété etc. - et nous pouvons, affirme-t-il, atteindre cette sagesse qui nous échappe parce que *nous mettons alors un terme à la confusion* qui entrave son avènement. Pour Krishnamurti, la perception est d'abord, on l'aura compris, *une affaire d'honnêteté intellectuelle de tous les instants*. C'est se voir tels que nous sommes et ne jamais laisser s'échapper ces vérités que nous trouvons par l'examen assidu auquel nous nous soumettons en dépit du malaise que ces découvertes peuvent engendrer. Comme il le dit si bien, « *cette inaction est une action totale* ». Cf. *S.L.D.C.*, p. 66.

D'après ce raisonnement, Ménon, il est clair que c'est par une faveur divine que la vertu arrive à ceux qui la possèdent; mais nous n'atteindrons là-dessus la certitude que si, avant de chercher de quelle manière la vertu arrive à l'homme, nous entreprenons de chercher ce que peut être la vertu en elle-même.

*Ménon*³⁷⁰

7- La vertu, regards croisés

Socrate conclut son entretien avec Ménon en annonçant le programme. Les lecteurs sont déçus car il n'y a pas de « happy end ». Mais ceux qui aiment lire entre les lignes, dont nous sommes, ressentiront peut-être quelque chose qui ressemble plus au soulagement dans le sens où, encore une fois, l'honnêteté intellectuelle de Platon se manifeste clairement par cette autre *aporia*. L'enquête est ajournée, mais on retient tout de même deux choses de cette conclusion du dialogue. *Premièrement*, l'homme a intérêt à chercher ce qu'est la chose, ici la vertu, *avant* d'en trouver l'origine. *Deuxièmement*, la *nécessité de la recherche*, pour Socrate, ne fait aucun doute³⁷¹. Krishnamurti incarnera ce programme en insistant constamment sur le fait qu'il faut commencer au plus près, c'est-à-dire nous-mêmes³⁷². Or, s'il faut se connaître soi-même d'abord, enseignent l'*Alcibiade*, l'*Apologie* et *Charmide*, et que le but de cette « connaissance » est de favoriser l'avènement d'un comportement droit exempt des impuretés de l'ignorance, il n'y a qu'un pas à franchir, nous semble-t-il, pour *associer la vertu à la connaissance de soi* et ce, *même si nous n'avons aucune garantie d'obtenir une réponse infaillible*, au sens

³⁷⁰ Cf. 100a-c.

³⁷¹ La certitude sur la provenance divine de la vertu ne sera acquise *que si* nous cherchons d'abord quelle est son *ousia*. Par ailleurs, Louis-André Dorion relève que « *les doutes qui assaillent Socrate* » en ce qui a trait à la possibilité que la vertu puisse faire l'objet d'un enseignement « *laissent clairement entendre qu'il n'a pas toujours été certain que la vertu fût une connaissance* ». Cf. Dorion (2011), p. 82.

³⁷² Lors d'une causerie publique, un interlocuteur demanda à Krishnamurti s'il connaissait le moment où le premier esprit humain était né. Voici sa réponse : « *Le fait est que nous sommes ici. Avant de partir à la recherche des origines, il faut chercher ce que nous sommes maintenant* ». Cf. Jayakar (2010), p. 252. Le pauvre intervenant n'a pu s'échapper et l'entretien s'est poursuivi sur le sujet de l'importance de la compréhension de soi.

épistémologique, de ce qu'est réellement la vertu. En d'autres termes, s'approcher le plus possible d'un savoir à ce sujet, c'est peut-être suffisant. La science de la vertu n'est peut-être en définitive que la découverte de la vérité de l'énoncé voulant que l'on *doive la chercher* sans espoir d'obtenir une réponse définitive. C'est du moins ce que l'enseignement de nos deux protagonistes nous donne à penser³⁷³. Voyons si nous sommes en mesure d'étayer cette prétention.

Une question de mens rea

Pour un, Krishnamurti n'a jamais dérogé à ce « projet » qui consiste à encourager les autres à vivre en fonction du précepte delphique ce qui, en partie, lui a valu d'être décrit comme un philosophe intransigeant. À *tort* ou à *raison*, et la contribution de Socrate à la question nous fait pencher pour la dernière option, il a fait de cette exigence *la condition de possibilité de la sagesse*, rien de moins. Puisque, a-t-il soutenu, les plus grands « instructeurs » ont échoué dans leurs tentatives de rendre l'homme meilleur, la seule chose que les êtres humains peuvent faire pour « changer le monde », c'est de se soumettre sans tarder à l'examen de chacune de leurs pensées et de leurs actions et cela passe par cette *solitude* qui, à peu de choses près, est celle de celui ou de celle qui ressent *viscéralement* le besoin de s'écarter des sentiers battus mais qui comprend aussi que le retrait du monde n'est pas la solution.

Évidemment, il faut d'abord se sentir concerné par l'état du monde et éprouver un *mécontentement* à l'égard de « *ce qui est* », c'est-à-dire, par exemple, toutes les injustices que l'on intuitionne³⁷⁴ par l'observation attentive des relations humaines et des conflits incessants qui les caractérisent et qui font de nombreuses victimes. Mais, pour le philosophe indien, la solution aux problèmes de l'homme commence et finit, c'est le sens qu'il faut donner à son assertion à l'effet que « *le premier pas est le seul pas* », par la *vision pénétrante* des rouages de son esprit. Étant donné qu'Aristote n'avait probablement pas tort de soutenir que « *le bien, de son côté, s'entend en autant de façons*

³⁷³ Avec l'apport de Francis Wolff, notamment, quand il écrit : « *La vertu de l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il acquiert en cherchant l'essence, c'est-à-dire en s'interrogeant sur ce qu'il est lui-même* ». Cf. Wolff (1985), p. 79.

³⁷⁴ Parce qu'à moins de détenir une définition précise et incontestable de la *justice*, notre connaissance de ce qui est juste ou pas se résume à cela, croyons-nous, à savoir une *intuition*. À moins, bien sûr, et c'est l'hypothèse à partir de laquelle nous partons à la suite de ce que Krishnamurti et Socrate nous ont enseigné et que Platon semble avoir retenue, que la justice soit « *présente en nous* » et que c'est là qu'il faut la chercher. Voir infra. Pp. 114 sq.

que l'être³⁷⁵ », dans le sens où il lui apparaissait improbable qu'on puisse l'identifier à une Forme, telle qu'elle a été posée par Platon, pourquoi ne pas effectivement rendre les armes et tourner nos regards sur notre esprit pour tenter de voir un peu plus clair sur tout ce qui nous obscurcit la vue et, peut-être, trouver le bien là où on ne le cherche pas, c'est-à-dire en nous. On peut commencer par poser la question que Socrate énoncerait sûrement et rendre compte de la réponse de Krishnamurti : Qu'est-ce que le *conflit*?

La genèse du conflit

Pour Krishnamurti, l'observation désintéressée des faits suffit pour lui permettre de dire que l'être humain vit dans le marasme de la contradiction³⁷⁶. Pour comprendre ce

³⁷⁵ Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1096a 20-25. Dans ce passage important, Aristote critique respectueusement la théorie des Formes Intelligibles de son « ami » Platon. Cela le conduira à développer son argument visant à démontrer que le « bien parfait, c'est la fin ultime », que cette dernière « c'est le bonheur », parce que celui-ci est le seul bien que nous désirons « pour lui-même » et pas en « raison d'autre chose ». Nous retenons, pour les fins de notre étude, qu'Aristote a emprunté la même voie que Krishnamurti, *mutatis mutandis*, c'est-à-dire qu'il a rejeté la possibilité qu'il y ait un modèle unique du bien auquel il suffirait de se conformer pour devenir vertueux. D'autre part, nous avons vu que Krishnamurti associait bonheur et connaissance de soi. De plus, Aristote anticipe qu'on lui demandera de définir l'essence de son Souverain Bien et il s'empressera de le faire en invoquant l'*office de l'homme* et le rôle joué par la *vertu* dans l'atteinte du bonheur. Nous nous en remettons allègrement aux explications savantes de Richard Bodéüs sur toute cette question du Souverain Bien et de ses relations avec la sagesse qui déborde du cadre de notre travail. Cf. particulièrement la page 71 de sa traduction et la note 4. On gardera toutefois en mémoire ce qui précède pour la suite.

³⁷⁶Cf. *C.D.S.*, pp. 29- 30. Étonnons-nous encore une fois avec lui de ce qui n'étonne plus : « Notre vie, notre existence quotidienne est une série de contradictions. Nous parlons de paix, nous essayons de vivre en paix, mais nous préparons la guerre; nous parlons de liberté, mais l'enrégimentement a lieu tout le temps. Il y a la pauvreté et des richesses, du mal et du bien, de la violence et de la non-violence. *Notre vie entière est une série de contradictions*. Nous voulons être heureux et faisons tout pour engendrer le malheur; nous voulons la paix dans le monde, et pourtant tout ce que nous pensons, sentons et faisons provoque la guerre. Ainsi, nous vivons dans une série de contradictions, *ce qui, il me semble, est assez évident et nous est tout à fait familier* ». Nous qui vivons au Québec, un endroit du monde encore relativement « pacifique », serions tentés de rejeter cette affirmation pour son aspect trop général. Pourtant, ce serait oublier que nous ne sommes pas à l'abri de la contradiction si l'on en juge par nos comportements tout aussi manichéens que ceux de nos semblables qui vivent dans des régions plus « chaudes » de la planète. Nous sommes aussi profondément divisés intérieurement. Nous avons les souverainistes et les fédéralistes, les économistes contre les écologistes, et maintenant la droite radicale contre la non moins extrémiste gauche. Nous sommes bien loin encore du *juste milieu aristotélicien* et rien ne nous autorise à penser que nous sommes immunisés contre des conflits plus violents dans l'avenir. À moins, peut-être, que nous tendions l'oreille à la philosophie pendant que les conditions s'y prêtent encore. Pour ceux, et il y en aura très certainement, qui jugeraient alarmiste notre lecture, nous leur rappellerons qu'au dernier référendum national sur la question de la souveraineté du Québec, nous sommes passés à un cheveu de troubles sociaux majeurs, le gouvernement fédéral ayant donné des signes clairs de son intention de ne pas accepter le verdict de la population advenant un résultat trop serré en faveur de l'indépendance. Alors on aurait intérêt, *si nous voulons vraiment la paix*, à comprendre en profondeur ce qui nous anime intérieurement avant de poser

phénomène il faut d'abord, déclare-t-il, *le voir pour ce qu'il est*. Comme toujours, cela suppose une observation lucide, c'est-à-dire celle que procure la *perception directe du fait* que nous sommes conditionnés à envisager nos problèmes sous l'angle du choix entre « *ce qui est* » et « *ce qui devrait être* ». Prenons l'exemple des débats opposant la droite et la gauche, notions quelque peu galvaudées mais qui illustrent assez bien son propos. La gauche croit, sans prendre le temps de nous l'expliquer et de justifier sa position, que le bien est de son côté. Elle soutient fermement que la seule façon d'éradiquer l'injustice passe par le soulèvement populaire. Les « politiques » sont corrompus et il faut changer les choses extérieurement. La droite, de son côté, voit le salut de la société dans le progrès économique et prône la loi et l'ordre pour maintenir une paix sociale toujours plus fragile. Chaque partie est convaincue de détenir la vérité, ce qui entraîne assurément un conflit d'idéologies qui se traduit par l'habituel dialogue de sourds. Et nous ne parlons même pas de l'hypocrisie inévitable de la politique partisane qui se réduit, pour une formation politique donnée, à tout mettre en œuvre pour critiquer l'adversaire et tant pis pour la vérité qui en prend pour son rhume. Il y aurait tant à dire sur le sujet, mais nous devons nous contenter de cet aperçu sommaire pour introduire la pensée de Krishnamurti qui, on le verra, offre un parallèle intéressant avec celle de Socrate eu égard à la « solution » de cette difficulté du conflit.

Pourquoi choisir?

Confronté à ses contradictions, est-ce que l'homme, propose Krishnamurti, est obligatoirement obligé de faire un choix entre deux contradictions? Dit autrement, est-ce que notre tendance à « *utiliser le levier des contraires*³⁷⁷ » pour trouver le vrai est nécessaire? C'est la question qu'il pose et à laquelle il répond par la négative, laissant bien sûr toujours le soin à ses auditeurs de décider par eux-mêmes si ce qu'il dit est vrai

quelque croix que ce soit sur un bulletin de vote. Le sens de notre commentaire deviendra plus clair dans la suite de notre étude sur la question du conflit telle qu'elle est présentée par Krishnamurti.

³⁷⁷ Cf. *F.A.*, p. 72. C'est-à-dire qu'il n'y a, par exemple, que la *violence* à quelque degré que ce soit en nous et, par projection, dans le monde extérieur, et que la *non-violence* est un « *non-fait et n'a pas de réalité* ». Selon Krishnamurti, nous avons été habitués par l'éducation à nous occuper d'abord des idéaux. Or, pendant ce temps-là, nous ne voyons plus le fait de nos propres états d'âme parce que nous les fuyons en tentant de nous conformer à ce que nous percevons comme étant le contraire de l'attitude que nous condamnons. C'est l'une des raisons, affirme-t-il, pour laquelle il est si difficile à l'être humain de sortir de l'état de contradiction dans lequel le plonge sa recherche de l'idéal. Pour lui, rien ne sert de *chercher à devenir* plus savant, sensible, compatissant, et ainsi de suite. La *vertu* s'acquiert par la *perception directe du fait* qui amène une réelle compréhension de ce que nous sommes intérieurement. Bref, si l'on ment, pour reprendre notre exemple, on voit le fait de notre mensonge sans tomber dans le piège de la culpabilité ou de la justification. Cette *vision pénétrante*, propose-t-il, *libère du fait parce qu'il est compris et non occulté*.

ou non³⁷⁸. Il estime, autre paradoxe particulièrement difficile, que choisir entre le bien et le mal, *c'est ne pas agir*. C'est le *désir* qui est le premier élément de notre psyché qu'il nous faudrait alors étudier étant donné qu'il est le principal responsable du conflit intérieur qui nous immobilise. C'est le *désir* entendu à sa plus simple expression, c'est-à-dire celui qui nous pousse à *devenir autre que ce que l'on est*. Pour employer une image, c'est *notre* « premier moteur » qui n'est pas toujours « mû par l'amour » contrairement à celui pensé par Aristote. En effet, nous n'aimons pas nos défauts et nous voulons les corriger mais, selon Krishnamurti, cette transformation ne peut avoir lieu sans la connaissance de soi et celle-ci est impossible sans une *implacable honnêteté intellectuelle* à leur égard³⁷⁹. L'objection qui lui a été faite, c'est celle qui consiste à dire que cette constante et lucide observation de nos pensées est une tâche trop complexe, voire irréalisable pour l'être humain qui est pris dans l'ornière de l'urgence du quotidien. C'est là que les choses deviennent intéressantes car sa réponse nous donne un indice

³⁷⁸ Comme en fait foi cette mise en garde qui revenait constamment au début de ses causeries : « Si, pendant ce discours, quoi que ce soit se dise qui est opposé à votre façon de penser et à vos croyances, écoutez simplement : ne résistez pas. Vous pourriez avoir raison et je pourrais avoir tort; mais en écoutant et en *considérant ensemble*, nous découvrirons ce qu'est la vérité. La vérité ne peut pas vous être donnée par quelqu'un. Il vous faut la découvrir ». Cf. *C.D.S.*, p. 10. Ou celle-ci : « Écoutez cela calmement, voyez si ce n'est pas vrai, réel, alors vous le découvrirez vous-même, *comme si l'orateur faisait office de miroir*, dans lequel, tout seul, vous voyez exactement ce qui est, sans déformation. Alors, jetez le miroir ou brisez-le ». Cf. *F.A.*, p. 18. On est aux antipodes du dogmatisme comme on l'est avec Socrate : « Tu me parais dire des choses raisonnables, Charmide. À mon avis, poursuivis-je, il faudrait que nous *examinions en commun* si tu possèdes, ou non, l'objet de ma demande, *afin que toi tu ne sois pas contraint de dire des choses que tu ne souhaites pas dire*, et que moi, de mon côté, je ne fasse pas appel à la médecine inconsidérément. Si cela te plaît, *je suis prêt à faire cet examen avec toi*; sinon à laisser faire ». Cf. *Charmide*, 158d-e. Louis-André Dorion, dans la note qui accompagne ce passage, explique que cette invitation à une « *recherche commune* » revient dans plusieurs dialogues. La leçon qu'il en tire, c'est que 1) Socrate cherche en même temps que son interlocuteur « *un savoir qui lui échappe* » et, aussi, 2) qu'il s'examine lui-même « *en même temps qu'il soumet son interlocuteur à un examen* ». Cf. la note 58 de la traduction, p. 122. Krishnamurti et Socrate vantaient donc tous les deux les mérites du « *chercher-ensemble* ». Cf. Bianu (1996), p. 21.

³⁷⁹ C'est donc une affaire de *conscience de soi* plus qu'une recherche analytique qui découperait le soi en parcelles pour en saisir l'essence. Cela implique que la connaissance de soi ne prend pas de vacances car il s'agit, selon lui, d'être « *conscient de chaque pensée et de chaque sentiment et ne pas simplement accepter les pensées agréables et éviter les déplaisantes, mais être conscient de toutes les pensées et de toutes les émotions* ». Cf. *C.D.S.*, p. 31. Inutile de dire que ce travail est exigeant et qu'il en rebutera plus d'un. Mais c'est le prix à payer, soumet-il, pour une « *pensée correcte* » dont découlera l'« *action correcte* » et, ultimement, « *la création d'une nouvelle structure sociale* ». Id. Évidemment, *cela passe par une nouvelle éducation*, mais nous devons ajourner ce sujet tout en mentionnant toutefois qu'il n'a pas échappé à l'attention du philosophe de Madanapalle qui a lui-même, de son vivant, fondé des écoles faisant la promotion d'un enseignement moins compétitif qui prévoit également l'enseignement des matières traditionnelles.

supplémentaire pour confirmer l'interprétation qu'à l'instar de Socrate, ce qu'il prônait pour accéder à la *vertu*, c'était une *attitude délibérée* qui, seule, est susceptible de nous fournir la réponse sur ce qu'elle peut bien être. On verra alors, nous l'espérons, pourquoi il répétait souvent que la réponse n'est pas à l'extérieur du problème.

Une quête d'où l'on ne revient pas

Krishnamurti avait l'habitude de dire que la compréhension de soi n'est pas une affaire que l'on peut ajourner. Comme on l'a vu, il distinguait entre le *temps chronologique* et le *temps psychologique*, ce dernier devant faire l'objet d'un examen pour saisir toutes ses implications concrètes notamment celle, fondamentale, qui pose que « *le présent est toujours la continuation du passé* » qui façonne le futur. Vu sous cet angle, nous sommes en mesure de mieux voir, par exemple, que nos relations aux autres sont minées par cette tendance facilement observable, si on se donne la peine de réfléchir, qui nous pousse à aborder l'autre à la lumière de l'impression qu'il nous a laissée lors d'une rencontre antérieure. A-t-il dit une sottise, s'est-il comporté en goujat, nous a-t-il insulté, entretient-il des convictions contraires aux nôtres, ou nous a-t-il complimenté, flatté, encensé de quelque manière, partage-t-il notre point de vue sur des choses qui nous tiennent à cœur, bref, tout cela s'emmagasine dans la mémoire et influence la nouvelle rencontre. C'est cela dont il est question quand il affirme que nous avons généralement entre nous des *relations d'images* et c'est probablement une des raisons principales qui ont conduit le vulgaire, non sans motif par conséquent, à croire que la première impression est la seule qui compte.

Or, pour Krishnamurti, *demain est pour l'esprit paresseux, pour l'esprit apathique* en ce qui a trait à la connaissance de soi³⁸⁰. Dire « *je me comprendrai demain* », c'est faire preuve de négligence par rapport à la question, à son avis. Comme il le fait voir par un argument simple mais limpide, quand l'homme est vraiment intéressé par quoi que ce soit, il le fait « *immédiatement* », pas le lendemain³⁸¹. Appliqué à la connaissance de soi, ce fait est lourd de conséquences en effet parce que nous sommes portés, nous avons été éduqués à chercher dans notre *connu* les réponses aux questions qui nous concernent au plus haut point alors que la simple *observation impartiale de nos pensées* nous fournit le

³⁸⁰ Cf. *C.D.S.*, p. 17.

³⁸¹ L'objection anticipée du manque de temps pour faire X plutôt que Y ne tient pas la route, tout simplement parce que le choix de se consacrer à X en premier est justifié par un intérêt plus pressant. Mais rien n'empêche de nous observer dans toutes nos actions quotidiennes, même les plus banales, *si cela nous intéresse*.

matériau de base dont nous avons besoin pour la tâche. Conscient de la difficulté du propos, il s'adresse ainsi à son auditoire :

Vous avez tous l'air si perplexe. Pourquoi? Parce que vous pensez : Comment puis-je changer maintenant? Moi qui suis un produit du passé, d'innombrables conditionnements, moi qui suis un paquet d'automatismes, comment puis-je changer, comment puis-je rejeter tout cela et être libre? (...) Or, il est certain que l'on franchit le cercle de la durée *lorsque l'on est vitalement intéressé*; on fait alors une excursion dans cette existence intemporelle qui n'est pas une illusion, une auto-hallucination³⁸².

Socrate n'a rien dit de bien différent quand il a montré à Alcibiade quelques motifs pour justifier le fait qu'il devait « *prendre du soin* ». Ce qu'il a tenté de faire, c'est de l'amener à réaliser par lui-même, *par l'intermédiaire de la raison*, qu'il doit s'occuper davantage de son âme que des richesses et du pouvoir. Ce qu'il fait tout au long de l'entretien, c'est de *susciter son intérêt* pour le souci de lui-même et il aurait aimé le voir « *persévérer* » dans cette voie. Tout ce que Krishnamurti met en lumière dans le passage cité, c'est que la connaissance de soi est une affaire de « *passion* » d'abord. Il s'empresse d'ajouter, comme à l'habitude, qu'il ne s'agit pas, pour lui, de « faire pression sur vous³⁸³ », ce qui serait faux. La première condition, par conséquent, pour cheminer sur le sentier pointé par le précepte delphique, c'est *l'intérêt personnel* pour la découverte de ce qui se dissimule derrière l'énigme qu'il pose. Ce n'est pas, on l'a entrevu³⁸⁴, une question d'*enkrateia*. C'est une affaire, osons-nous proposer, d'*intérêt viscéral* pour la recherche de ce que peut bien signifier cette mythique inscription delphique. Et, puisqu'il n'y aurait pas d'itinéraire tracé à l'avance et qu'il s'agit d'un processus qui se vit d'instant en instant et qui est sans fin, on comprend mieux pourquoi Krishnamurti disait que « *l'esprit qui retourne en soi-même s'engage dans une quête d'où l'on ne revient pas*³⁸⁵ » et pourquoi Socrate a insisté auprès d'Alcibiade pour le voir « *persévérer*³⁸⁶ ».

³⁸² Cf. *C.D.S.*, pp. 17-18.

³⁸³ *Id.*, p. 18.

³⁸⁴ *Supra*, p. 77 et les notes afférentes.

³⁸⁵ Cf. Bianu (1996), p. 30.

³⁸⁶ Cf. 135e.

La définition bouddhiste de la paresse

Dans leur lumineux entretien, Jean-François Revel et son fils Matthieu Ricard discutent des dangers de la science en rapport avec la quête de la sagesse. Le premier est un philosophe rationaliste « traditionnel » et le second est un scientifique de formation converti au bouddhisme. C'est l'occidental à la rencontre de l'occidental orientalisé. Ricard tente d'argumenter en faveur de la primauté de la recherche de la sagesse sur la recherche scientifique sans écarter les mérites de cette dernière mais pour la reléguer à sa juste place³⁸⁷. À un moment donné, il introduit dans la conversation la définition de la paresse selon la croyance bouddhiste. Elle est d'une grande pertinence, soumettons-nous, pour aider à mieux saisir la portée des propos de Krishnamurti. Les bouddhistes définissent donc la paresse comme suit selon Matthieu Ricard :

Je voudrais mentionner la définition bouddhiste de la paresse, car elle rejoint notre discussion sur la science et la sagesse. On parle de trois formes de paresse. La *première*

³⁸⁷ Krishnamurti sera très clair à cet égard et il faut le souligner pour ceux ou celles qui seraient tentés – il y en a, nous en avons fait l'expérience - de le discréditer pour son enseignement trop « spirituel ». Outre le fait que cette accusation est étrange *a priori*, la philosophie telle qu'elle s'est développée n'a tout de même pas, si nous n'avons pas la berlue, rejeté toute recherche portant sur l'âme ou l'esprit, au contraire, ce reproche anticipé est tributaire d'un certain enfermement intellectuel qui amène ceux qui en « souffrent » à ranger dans des *tiroirs séparés* philosophie, psychologie et spiritualité. D'autre part, il est toujours surprenant d'entendre ce genre de critique *ad hominem* venant de gens qui consacrent le plus clair de leur temps à promouvoir la liberté de penser et l'argumentation rationnelle et qui s'empressent, au nom d'une conception personnelle de la philosophie qu'ils ne prennent même pas la peine d'expliquer, d'écarter du revers de la main toute pensée qui comporte une certaine part d'irrationnel. Ceci étant dit, car cela devait être dit, voici un aperçu de ce que le philosophe indien disait à propos du *savoir* : « Le savoir est nécessaire; pour conduire une voiture, pour faire des affaires, pour aller d'ici à chez vous, pour produire un développement technologique etc., il est *nécessaire*; mais pas le *savoir psychologique* que l'on a recueilli sur soi-même, qui finit en mémoire – *mémoire qui est le résultat de pressions extérieures et de demandes intérieures* ». Cf. *F.A.*, p. 81. Au demeurant, Krishnamurti a maintenu un dialogue constant avec nombre de scientifiques, de professeurs, de psychologues, de psychiatres et autres Dalai Lama et hommes et femmes politiques. Comme Socrate, sa porte était toujours ouverte pour ceux et celles qui souhaitaient discuter avec lui de l'humaine condition. D'autre part, si la psychologie, selon C.G. Jung, « ignore des jugements tels que « ce n'est que religieux » ou « ce n'est que philosophique », nous ne trouvons aucune excuse valable pour le spécialiste de la philosophie qui écarte tout courant de pensée parce qu'il le rangerait dans une autre « discipline » alors que la philosophie a mis au monde la science. Cf. Jung (1973), p. 398. Ce type de jugement trouve son explication dans le problème lui-même, encore une fois, c'est-à-dire cette tendance de l'esprit à *ranger les choses dans des compartiments hermétiques*.

consiste simplement à passer son temps à manger et à dormir. La *deuxième*, c'est se dire : « Quelqu'un comme moi n'arrivera jamais à se parfaire. » Dans le cas du bouddhisme, cette paresse conduit à penser : « Inutile d'essayer, je n'atteindrai jamais la réalisation spirituelle. » Le découragement nous fait préférer ne pas commencer à faire d'efforts. *Et la troisième, la plus intéressante dans notre cas, consiste à épuiser sa vie à des tâches d'importance secondaire, sans jamais en venir à l'essentiel.*

Et il précise :

On passe son temps à essayer de résoudre des problèmes mineurs qui s'enchaînent sans fin comme les rides à la surface d'un lac. On se dit : « Quand j'aurai terminé tel ou tel projet, je m'occuperai de donner un sens à mon existence. » Je crois que la dispersion horizontale des connaissances relève de cette paresse, même si on œuvre avec diligence pendant toute une vie³⁸⁸.

À la lecture de ce passage on comprend mieux pourquoi on a associé Krishnamurti au bouddhisme dans certains de ses aspects³⁸⁹. Surtout, on aperçoit pourquoi il disait que la connaissance de soi n'était pas une tâche facile et qu'elle n'était pas à la portée du premier venu. Mais, de plus en plus, les humains semblent prendre conscience de leur mode de vie dissipé et agité. Des courants de pensée comme la simplicité volontaire, pour ne donner que cet exemple, prennent leur origine dans cette vision lucide qu'il y a peut-être quelque chose qui cloche dans notre rapport au monde et que « *l'essentiel* » nous échappe. Mais le *mécontentement* doit être profond, ajoute Krishnamurti. Il ne suffit pas de répéter les mots « *connais-toi toi-même* » et de revenir à nos activités habituelles. Le précepte en lui-même est vain, enseigne-t-il en somme, sans une implication personnelle constante. Cela nous ramène ainsi à Socrate à l'issue de ce long détour et à ce qui constitue, selon notre compréhension, l'essentiel de son message, à savoir *qu'une vie qui*

³⁸⁸ Cf. Revel et Ricard (1999), pp. 239-240.

³⁸⁹ Supra, p. 14, voir la note 64.

n'est pas soumise à examen ne vaut pas d'être vécue. Un message dur, certes, mais qui semble en effet comporter une grande part de vérité. La *vertu*, pour Krishnamurti et Socrate, c'est donc, en premier lieu, l'affaire de la *réflexion sur soi*.

Rien de trop

Cette maxime³⁹⁰ est de celles qui en disent aussi long qu'elles sont brèves. Elle illustre à merveille, entre autres possibilités d'interprétation, la conception du rapport que l'on devrait avoir avec le savoir selon l'enseignement de Krishnamurti. Zéno Bianu paraît le confirmer dans l'une de ses explications portant sur la pensée du philosophe sur le sujet³⁹¹. Nous relevons que Critias mentionne à Socrate que le « *Rien de trop* » est une « *inscription ultérieure* » au « *Connais-toi toi-même* ». La suite du dialogue nous donne un bon indice de la raison de cette précision, croyons-nous percevoir. C'est que l'entretien cherchait à déterminer si la deuxième n'était dans les faits qu'une « *simple formule de salutation* » sans aucune portée. C'est l'hypothèse retenue par Critias qui en banalise, de la sorte, explique Louis-André Dorion, sa « *force protreptique* »³⁹². Et Socrate, évoquant de nouveau son ignorance sur le sujet discuté, invite Critias à poursuivre l'examen avant d'accepter la définition de la sagesse formulée par ce dernier, c'est-à-dire que celle-ci équivaut à se connaître soi-même³⁹³.

Nous en avons discuté plus haut, ce qui est plus « inédit » dans l'approche préconisée par Krishnamurti, c'est la manière d'aborder la pensée qu'il considère d'abord comme un mécanisme qu'il nous faut comprendre pour aller plus loin. Nous ne savons pas pourquoi Critias souligne que le « *Rien de trop* » a été inscrit « *ultérieurement* ». Est-ce qu'on

³⁹⁰Cf. *Charmide*, 165a, voir la note 124 de la traduction de Louis-André Dorion, p. 134. Celui-ci nous fournit les références nombreuses aux dialogues de Platon où l'on retrouve cette maxime dont l'origine était inconnue des Anciens. Supra, p. 16, note 73. À la note suivante, il nous renvoie au commentaire de Diogène Laërce qui décrit cette inscription comme une *formule sceptique* signifiant, si l'on en croit Diogène, que « *Rien de trop* » et « *Caution appelle malédiction* » est une mise en garde contre les jugements hâtifs auxquels on adhère sans retenue.

³⁹¹ Dixit Bianu: « *Non-effort. Non-faire. Lucidité passive. Par cet aikido spirituel, qui se déploie au-delà de tout mouvement d'appropriation, l'esprit se régénère – à savoir qu'il se vide du connu* ». Cf. Bianu (1996), p. 31. Voir aussi C.G. Jung, p. 363. L'auteur réfère à son attitude en regard de la *croyance à la réincarnation personnelle* ou la *métempsychose*. C'est « *Libera et vacua mente (l'esprit libre et sans idée préconçue)* » qu'il déclare avoir envisagé la question ajoutant au passage qu'« *une croyance me prouve seulement l'existence du «phénomène croyance», mais nullement la réalité de son contenu* ».

³⁹² Cf. *Charmide*, p. 134, voir la note 126. Pour le traducteur, Critias manque peut-être le coche en se contentant de traduire aussi trivialement le sens du *gnôthi seautón*. Il nous rappelle que, aux yeux de Socrate, le précepte est un conseil divin qu'il ne faut pas prendre à la légère. Plus qu'un conseil, c'est un ordre. Cf. *Alcibiade*, 130e et 132d.

³⁹³ Cf. *Charmide*, 164d-165c.

accorde à cette précision plus d'importance qu'elle n'en a? On ne nous le dit pas. Mais puisque philosopher c'est interpréter, ne boudons pas notre plaisir et livrons-nous candidement à une supposition. Prenons donc pour avéré, l'*Alcibiade* et l'*Apologie* nous le confirment, que Socrate est convaincu que le *gnôthi seautón* est un conseil divin qui recèle une grande vérité. Posons ensuite que le « *Rien de trop* », suite à la réflexion des responsables de cette nouvelle inscription, ait été gravé « *ultérieurement* ». Posons même l'alternative, soit que les deux maximes aient été reproduites sur le fronton du temple de Delphes le même jour. Quoi qu'il en soit, soumettons-nous, d'un point de vue strictement logique, le « *Rien de trop* » apparaît toutefois assez nettement comme l'attitude à adopter pour donner de la substance au « *Connais-toi toi-même* ».

C'est du moins une possibilité que semble endosser clairement Krishnamurti quand il propose d'envisager que le *penseur*, entendu comme l'*ego* qui veut exercer un contrôle sur ses pensées pour les façonner selon son bon vouloir dans le but de devenir autre chose que ce qu'il est, doit « *disparaître* » pour que surgisse l'*incommensurable*. L'illusion du penseur doit céder le pas à la pensée qui se pense elle-même et, pour que cela soit, suggère-t-il, l'observation lucide suffit car c'est le seul moyen pour accroître la compréhension de ce que nous sommes. Or, cette *vision pénétrante*, comme il l'appelle, nous paraît être assez conforme à ce mystérieux « *Rien de trop* ». Et Socrate n'est pas en reste, puisque sa façon de se comporter face au savoir est ni plus ni moins l'application fidèle de ce conseil, sa répétitive profession d'ignorance et sa manière d'enquêter pour débusquer les faux savoirs en sont une preuve éclatante. La « *force protreptique* » du « *Connais-toi toi-même* », bien relevée par Louis-André Dorion, ne se limite pas, selon Krishnamurti, à une contribution nécessaire par celui qui la reconnaît en vue de lui permettre d'accéder à un poste de dirigeant politique, éventualité dont il ne fait pas grand cas *dans l'état du monde tel qu'il le décrivait*. Mais la finalité de son enseignement était la même, c'est-à-dire « *déconditionner* » l'homme, ce qui au revient au même que de le réfuter pour le purger de son ignorance. Pour Krishnamurti, peu ou prou, le reste suivra naturellement, c'est-à-dire que le « *vrai politique* » émergera une fois que la révolution intérieure de l'humain sera réalisée. Pour les deux sages, point de cité excellente sans *vertu* et celle-ci dépend de l'*intérêt* qu'on lui porte, *rien de plus et rien de moins*.

Vouloir la vertu, c'est l'acquérir

Comme Francis Wolff l'a bien montré dans son essai sur Socrate, la *vertu* n'est pas un savoir figé auquel on peut accéder une bonne fois pour toutes. C'est un *savoir constitutif*

qui s'acquiert au fur et à mesure du questionnement de l'homme sur lui-même³⁹⁴. On a souligné également que l'*Alcibiade* se conclut par le souhait exprimé par Socrate qu'Alcibiade soit constant dans sa résolution de « *prendre soin de la justice*³⁹⁵ ». L'*Apologie* est aussi, bien avant la simple défense d'un accusé faisant face à la justice des hommes, une exhortation à s'examiner soi-même car il en va, affirme Socrate, de la réalisation d'une vie qui vaut la peine d'être vécue³⁹⁶. Tout cela avec en toile de fond une profession de foi à l'égard de la *docte ignorance*, c'est-à-dire l'aveu proféré par celui qui, *par la raison*, se rend compte qu'il ne vaut rien face au savoir. Puis il y a le *Charmide*, un dialogue « *faussement aporétique* » de l'avis de Louis-André Dorion parce que la vraie définition de la sagesse nous est donnée subtilement si on lit entre les lignes³⁹⁷. À cela, il ajoutera en conclusion de son analyse que la sagesse peut être définie comme étant la connaissance de soi « *dans la mesure où elle est orientée par la connaissance du bien*³⁹⁸. Mais nous sommes un peu en reste, sauf erreur, quant à la définition du bien et du mal. Toutefois, un passage de l'*Apologie* nous fournit un indice alors que Socrate, peu optimisme quant à la portée de son propos, affirme ceci quand il répond à l'objection qui lui serait faite pour l'inviter à se « tenir tranquille » :

(...) Et si j'ajoute que, pour un homme, *le bien le plus grand c'est de s'entretenir tous les jours de la vertu* et de tout ce dont vous m'entendez discuter, lorsque je soumets les autres et moi-même à cet examen, et que je vais jusqu'à dire qu'une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue, je vous convaincrâi encore moins. Or,

³⁹⁴ Supra, p. 77.

³⁹⁵ Cf. 135e.

³⁹⁶ Cf. 38a.

³⁹⁷ Cf. *Charmide*, pp. 60-61 de l'introduction. Le traducteur soumet quelques arguments exégétiques pour justifier sa conclusion à l'effet que derrière l'aporie à laquelle conduit le dialogue se profile la définition socratique de la sagesse, à savoir qu'il y a « *identité* » entre le *fait d'être sage* et *se connaître soi-même*, ce qui se vérifie dans les faits quand on arrive à « *savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas* ». Cf. 167a. Ce qui est proposé dans cette lecture, c'est que Socrate tente de ramener Critias sur le terrain de la connaissance de soi et qu'il n'y a *aporia* à l'issue de l'entretien élenctique que dans la mesure où Critias ne comprend pas ce que Socrate cherche à lui faire découvrir. Cf. p. 68.

³⁹⁸ Id., pp. 69-70. C'est que Socrate, nous dit le traducteur, conçoit la dernière définition de la sagesse envisagée comme connaissance du bien et du mal, comme un « *savoir architectonique* », c'est-à-dire un savoir qui serait le seul, parce qu'il détient cette connaissance, à pouvoir orienter les « *autres sciences* » vers « *les finalités qu'elles doivent poursuivre en vue de la réalisation du bien* ».

citoyens, il en va bien comme je le dis, mais il n'est pas facile de vous le faire admettre³⁹⁹.

Le bien le plus grand, selon Socrate, c'est donc d'abord et avant tout le *fait de s'intéresser aux discussions qui ont trait à la vertu*. C'est aussi, *concomitamment*, se préoccuper de ce soi-même lui-même en se soumettant à l'examen. Et ce souci de soi, doit-on le rappeler, est associé au soin que l'on doit prendre de la *justice*⁴⁰⁰, cette justice qui fait d'ailleurs l'objet d'une définition dans *La République* alors qu'elle est décrite comme étant le fait de *s'occuper de ses propres affaires*⁴⁰¹. La relation entre ces divers passages nous semble pointer dans une seule direction, à savoir celle qui oriente la recherche sur la vertu sur le sentier de la connaissance de soi. En prenant soin de notre âme ou de notre esprit, on prend soin en même temps de la *justice* parce que, par exemple, on ne se lancera pas aveuglément sur le terrain politique pour dire aux autres ce qu'ils doivent faire ayant pris conscience des limites de notre savoir sur les choses importantes. En reconnaissant son ignorance, on devient plus *modéré* dans nos jugements. En persévérant à prendre du soin, on fait preuve de *courage*. Bref, en cherchant à se connaître soi-même, on devient plus *sage* par le fait même de cette préoccupation. La vertu serait donc peut-être unitaire après tout⁴⁰², vue sous cet angle.

Cherchez et vous trouverez semble donc une formule qui rend assez bien l'enseignement de Socrate auquel on peut ajouter, *pour ceux que cela intéresse*, celui de Krishnamurti. Ce dernier n'a fait que revisiter le précepte delphique selon une vision quelque peu

³⁹⁹ Cf. 38a.

⁴⁰⁰ Cf. *Alcibiade*, 135e. Krishnamurti, à sa façon, fera le même lien : « *La justice ne commence que lorsque l'esprit est très lucide et qu'il y a compassion* ». Cf. *F.A.*, p. 79. Comme nous avons tenté de le montrer, cette *lucidité* doit d'abord être mise au service de la compréhension de soi.

⁴⁰¹ Les choses sont un peu plus compliquées, on s'en doute sûrement, mais c'est un point central de la thèse avancée par Platon dans ce célèbre dialogue. Élaborée autour du principe de la « *spécialisation fonctionnelle* », la définition de la justice, nous dit Georges Leroux, sera « *entièrement mise en lumière* » à l'occasion de « *l'exposé de la justice de l'âme* », c'est-à-dire, nous en avons discuté, de la nécessité que la justice soit présente dans l'individu pour qu'elle se propage dans la cité, soit ce qu'on a appelé le « *motif psycho-politique* ». Le traducteur rappelle que le fait de « *s'occuper de ses tâches propres* » est l'une des définitions de la *sagesse* examinée dans le *Charmide* et que cette *sōphrosúnē* prend un autre sens dans *La République*, soit celui de « *modération* ». Cf. *République*, IV, 433a-b, voir la note 67 de la traduction.

⁴⁰² Cf. Dorion (2011), pp. 85-86. L'auteur résume cet autre paradoxe socratique qui défend la thèse de *l'unité des vertus*. Si l'on en possède une, selon Socrate, on les possède toutes *si* on accepte l'autre paradoxe qui pose que la vertu est un savoir. La leçon étant que chaque vertu est fondée sur le même savoir, c'est-à-dire celui de « *la connaissance du bien et du mal* ». Cette connaissance étant suffisante pour tout ce qui a trait à l'éthique, « *chaque vertu particulière implique la connaissance du bien, puisque si chacune d'elles contribue à rendre l'homme meilleur, elle ne peut pas ignorer ce qui correspond au bien de l'homme* ». La principale question en litige, souligne l'interprète, et elle est d'importance, c'est de savoir si l'unité des vertus doit s'entendre au sens de l'« *identité des vertus entre elles* » ou de leur « *inséparabilité* ». Nous penchons nettement, sans pouvoir le justifier compte tenu des limites de ce travail, pour la seconde hypothèse. L'intuition logique nous guide dans ce choix.

inédite et singulière, mais la finalité poursuivie est essentiellement la même que celle recherchée par Socrate, c'est-à-dire rendre l'homme plus vertueux en l'amenant à trouver par l'entremise de sa raison que le « chemin qui mène à Rome » c'est celui de la *connaissance de soi*.

Mais la route est sinueuse et ressemble plus à une traversée du désert parce que notre « moi » est changeant et très perméable aux influences de toutes sortes. C'est pourquoi, souligne Krishnamurti, c'est un dur labeur qui exige une grande *discipline*, terme dont il nous rappelle d'ailleurs l'étymologie. En effet, le mot provient du latin *disciplina* et est un dérivé de *discipulus* qui veut dire *disciple*⁴⁰³. *Être son propre disciple*⁴⁰⁴, telle est l'invitation qu'il réitère à la suite de ceux qui l'ont précédé dans cette fabuleuse histoire de la pensée, et pas les moindres⁴⁰⁵. Mais il répétait souvent que peu de gens s'intéressent

⁴⁰³ Cf. *F.A.*, p. 27.

⁴⁰⁴ Id., pp. 27-28. C'est-à-dire, selon lui, être dans l'état de celui qui apprend par lui-même sans conformisme, ce qui ne signifie pas le rejet de la médiation d'autrui, loin s'en faut, puisque, nous l'avons relevé, la connaissance de soi est un *processus holistique* pour Krishnamurti qui implique l'observation de notre *être-en-relation* avec tout, « et cet apprentissage demande de la discipline, et non le conformisme que la plupart des disciplines sont censées exiger ». Il précise : « La *discipline* implique l'*apprentissage*, apprendre sur l'esprit très complexe que l'on a, sur notre vie quotidienne, apprendre sur les relations avec les autres, de sorte que l'esprit soit toujours souple, actif ».

⁴⁰⁵ Confucius, Bouddha, Socrate, le Christ, et autres philosophes ont véhiculé un message qui tourne inéluctablement autour de la priorité que les êtres humains doivent accorder à la connaissance de leur âme. C'est le même que celui de Krishnamurti, *mutatis mutandis*, c'est-à-dire celui que presque tout le monde connaît « *intellectuellement* » mais que peu de gens comprennent « *vitalement* », estime-t-il, à savoir que « *charité bien ordonnée commence par soi-même* ». C'est ce que semble avoir dit Krishnamurti, selon notre compréhension, quand il affirmait que l'action altruiste n'avait que peu d'impact sur la transformation du monde si elle ne s'accompagnait pas de la compréhension de notre être. Parce que, par exemple, vouloir changer le monde sans prendre conscience qu'on *agit* en fonction d'une *idée* qui est le résultat d'une *réponse psychologique* au contenu de la *mémoire*, explique-t-il, ce n'est pas agir correctement car l'action - prenons le cas des activistes en tous genres - n'est alors pas *désintéressée*. L'activiste, le militant, est un *idéaliste* parce qu'il prend fait et cause *sur la base d'une connaissance figée du bien ou du mal* qui provient du conditionnement auquel il a été soumis. Ce que Krishnamurti propose par rapport à ce qui nous lie à notre pensée, c'est ni plus ni moins le *rejet pur et simple de toutes les idéologies*. C'est ce qui lui a fait dire, dans l'une de ses belles formules que « *si nous ne comprenons pas tout le processus de la fabrication des idées, prendre simplement parti est puéril, n'a pas de sens* ». Cf. *C.D.S.*, p. 58. Pour lui, le processus de la pensée se résume, il nous invite à en faire l'expérience, à ceci : une *provocation*, quelle qu'elle soit (intellectuelle ou autre), qui engendre une *pensée* causée par une réponse psychologique de la *mémoire* emmagasinée qui crée une *idée* dont découle une *action*. Id., pp. 59-60. Voir cela, suggère-t-il en substance, c'est en somme se rendre compte de notre précipitation, interprétons-nous. Cette prise de conscience impartiale entraîne alors plus de compréhension de soi, *dans l'instant*, et subséquemment *l'action correcte*. Cela ressemble un peu, croyons-nous, à ce que les sceptiques de la Nouvelle Académie répondaient à l'accusation d'inaction qui leur était opposée par les stoïciens, à savoir que l'homme qui suspend son jugement ne sera pas pour autant incapable d'opter pour l'action appropriée étant enclin naturellement à faire le bon choix. C'est l'argument fondé sur la thèse de l'*impression*, de l'*impulsion* et de l'*assentiment*. L'argument attribué à Arcésilas nous ramène d'ailleurs, par la bande, à la *connaissance assimilée à une affection de l'âme* endossée par Platon. *Supra*, p. 19. Pour Arcésilas, tout ce que requiert l'action, c'est une

à cette injonction toute simple parce que c'est trop *douloureux*⁴⁰⁶. C'est ce qui explique que peu de gens, poursuit-il, sont intéressés par la connaissance de soi. Or, pour lui comme pour Socrate, *point de vertu sans liberté et point de liberté sans souci de l'âme*, cette préoccupation non égocentrique dont la raison permet de faire voir les bienfaits. Ce souci de soi libère, nous disent-ils chacun à leur façon, car il engendre plus de compréhension. On va à l'essentiel, ce « *roseau pensant* » pour employer la savoureuse métaphore de Pascal, même si l'examen soulève plus de questions qu'il n'apporte de réponses⁴⁰⁷.

Si la vertu de l'homme provient, comme nous l'avons aperçu chez Francis Wolff, de son questionnement sur lui-même⁴⁰⁸ tel qu'il est défendu par Socrate, cela explique peut-être pourquoi Krishnamurti a affirmé que *l'on est vertueux ou on ne l'est pas*⁴⁰⁹, c'est-à-dire que c'est l'intérêt qu'on porte à cet objet du savoir qui fait la vertu et non pas le fait de tenter de se conformer à la vertu que l'on a apprise d'un autre, peu importe de qui l'on parle. Cela ne signifie aucunement que l'on doive se priver des enseignements des philosophes et rejeter toutes leurs brillantes spéculations. Tout ce que Krishnamurti et Socrate ont dit c'est que l'étude, quelle qu'elle soit, doit être mise au service de la recherche de la vérité, même et surtout parce que celle-ci joue constamment des tours à notre entendement. C'est en effet très logique quand on y pense. Le meilleur moyen de ne pas trouver le vrai, c'est de ne pas se lancer à sa poursuite. Or, si les êtres humains sont vraiment sérieux quand ils affirment chercher le bonheur, ils ont avantage à se poser quelques questions sur leur mode de vie⁴¹⁰.

« *impression de ce qui est approprié et une impulsion vers l'objet approprié qui est apparu* » et « *aucune de ces deux choses n'est en conflit avec la suspension du jugement* ». Cf. Long et Sedley, Tome III, pp. 28-29. Krishnamurti ira même plus loin en disant que, par rapport à la pensée qui surgit dans notre esprit, « *l'inaction est action totale* ». Supra, p. 101, voir la note 369, in fine.

⁴⁰⁶ Supra, p. 62. Dans la mesure où la vérité sur soi, que l'on découvre « *d'instant en instant* » n'est pas toujours celle que l'on souhaiterait, comme chacun sait, pour peu qu'il soit intègre. Se voir tel que l'on est, effectivement, comporte parfois une part de souffrance si l'on envisage la connaissance de soi en termes de conformité aux règles édictées par la morale ambiante. D'où la nécessité, selon Krishnamurti, de la *suspension du jugement* à l'égard de soi-même et de ses pensées. C'est ce qu'il semble vouloir signifier, selon nous, quand il parle de *lucidité* et de *compassion* qu'il associe à une forme de *justice*. La *pensée juste*, c'est la *pensée correcte* et non celle, souvent dénoncée de nos jours comme inféconde, de la *rectitude politique*. Et la pensée correcte, c'est la *pensée lucide* qui se perçoit elle-même sans agitation, c'est-à-dire sans répondre au réflexe du conformisme qui la pousse à se *condamner*, se *justifier* ou *fuir*.

⁴⁰⁷ Ou, comme Vlastos l'évoque en se penchant sur un passage du *Criton* (47e), ce « *ce qui en nous, quoi que ce puisse être* » que Socrate identifie à l'âme, c'est-à-dire ce « *nous-mêmes* » quelle qu'en soit la nature réelle. Cf. Vlastos (1994), p. 82.

⁴⁰⁸ Supra, p. 77.

⁴⁰⁹ Supra, p. 76, voir la note 309.

⁴¹⁰ Et ces interrogations sont affaire de simple observation en autant que cela nous intéresse comme en fait foi cet extrait qui nous aide à mieux saisir ce dont il s'agit d'après Krishnamurti: « La vie, vous et moi devons l'appréhender par nos propres moyens – *ce qui n'est possible que si nous sommes pleinement*

Avant de conclure, nous croyons utile de rappeler les principaux parallèles que notre recherche nous a montrés entre Socrate et Krishnamurti. Même s'il est absolument impossible de démontrer que les deux sages partageaient exactement les mêmes vues sur la vie bonne, l'essentiel de leur enseignement respectif est suffisamment apparenté pour justifier que l'on s'y intéresse, ne serait-ce que pour reposer cette question pérenne des conditions d'une vie réussie, un « problème » qui continue d'occuper les philosophes même s'il semble *a priori* insoluble.

En effet, pour ce qui me concerne, je dis et je redis toujours la même chose : que je ne sais pas ce qu'il en est de tout cela, mais que, malgré tout, de tous les hommes que j'ai rencontrés, et c'est le cas aujourd'hui encore, il n'y en a pas un qui ait pu dire, sans faire rire de lui, autre chose que ce que je dis.

*Gorgias*⁴¹¹

8- Socrate et Krishnamurti ou l'apologie de l'aporie

Que peut-on retenir de cette investigation sur les liens qui unissent les deux philosophes pourtant si éloignés dans le temps? Un certain nombre de faits si l'on prend appui sur les interprètes qui se sont penchés sur l'un et l'autre. Une manière assez fiable de résumer le tout, c'est de s'en tenir à quelques caractéristiques « évidentes » qui ressortent de ces études, soit 1) leurs positions respectives relativement au savoir, 2) la façon dont ils se présentaient à leurs interlocuteurs, 3) leur intransigeance en rapport avec la vérité et les conditions de sa recherche, et 4) leurs conceptions de la piété.

a) C'est le savoir humain qui compte

Nous l'avons dit, le Socrate que l'on compare à Krishnamurti, c'est celui des dialogues de jeunesse et non celui de la période intermédiaire⁴¹². Or, selon le témoignage de Xénophon, ce Socrate est celui qui « *dénonce comme une folie* » toute spéculation

vivants, alertes, attentifs, observateurs, intéressés par tout ce qui nous environne. Et nous découvrirons alors ce qu'est être véritablement heureux ». Cf. *S.D.B.*, p. 91.

⁴¹¹ Cf. 509a.

⁴¹² C'est le Socrate jeune de Gregory Vlastos. Cf. Vlastos (1994), p. 70.

métaphysique sur l'âme, sa provenance et sa destination après la mort⁴¹³. Sa seule préoccupation, ce sont les *problèmes humains*. C'est lui qui niera les accusations qui lui sont faites de s'intéresser « *aux choses qui se trouvent en l'air* » et de conduire des « *recherches sur tout ce qui se trouve sous la terre* »⁴¹⁴. C'est ce même Socrate qui se déclarera ignorant de toutes ces choses et qui reconnaîtra du bout des lèvres que le seul savoir qu'on peut lui attribuer est « *celui précisément, je suppose, qui se rapporte à l'être humain* »⁴¹⁵. Or, cet homme, quel est son message principal, celui que la postérité devrait retenir avant tout le reste? N'est-ce pas d'abord que l'homme doit prendre conscience de sa propre ignorance et que « *la réalité - réel savoir, réelle vertu, réel bonheur – se trouve dans le monde où il vit* »⁴¹⁶, comme il le montrait par son exemple. Mais que faire pour se purger de son ignorance si ce n'est réfléchir sur les illusions que nous entretenons à l'égard de ce que nous croyons connaître. Que peut-on faire d'autre que de se demander : Mais qu'est-ce que je raconte au juste? Où ai-je pris telle ou telle opinion que j'émetts? Qu'est-ce que X, Y ou Z? Quel est ce sentiment qui m'habite, quel qu'il soit? Quelle est cette émotion que je ressens? *Et si la philosophie n'était pas l'art des réponses mais plutôt celui des questions*⁴¹⁷?

Quelle est donc la posture prise par ce « premier » Socrate eu égard au savoir? Pour certains, elle est tellement décevante qu'ils n'y pensent même plus si ce n'est pour l'évoquer presque par obligation dans certaines études savantes pour justifier quelque conclusion abstraite et désincarnée. On peut comprendre en effet qu'en première analyse il n'y a pas beaucoup à tirer d'un aveu d'ignorance. Or, c'est bien cela le message désarmant que nous a laissé Socrate, c'est-à-dire que nous ne valons rien face au savoir⁴¹⁸. Pas d'épistémologie⁴¹⁹ chez lui ni théorie politique⁴²⁰. Aucune promesse d'une

⁴¹³ Id., p. 145. Au même effet, voir Dorion (2011), p. 39. L'auteur souligne que ce sont les dialogues de jeunesse de Platon qui révèlent « *le mieux cet intérêt exclusif pour les affaires humaines* ».

⁴¹⁴ Cf. *Apologie*, 18b.

⁴¹⁵ Id., cf. 20d.

⁴¹⁶ Cf. Vlastos (1994), p. 115.

⁴¹⁷ Contrairement à ce que soutient Luc Ferry bien qu'il n'y a pas lieu, à notre avis, de conclure péremptoirement que les deux points de vue s'excluent mutuellement. Cf. Ferry (2009), p. 30. Mais si la question est stupide, la réponse risque de l'être tout autant, comme le veut l'adage populaire. Ou, pour le dire plus noblement, *si on se trompe sur l'objet de l'enquête*, on commet une grave erreur et l'art des réponses n'y changera pas grand-chose. Cf. Wolff (1985), p. 48.

⁴¹⁸ Cf. *Apologie*, 23a-b. Ce qui, pourtant, met en lumière tout le programme proposé par la philosophie, c'est-à-dire celui de la recherche de ce savoir qui nous manque. Le *philosophos*, c'est l'aspirant au savoir, soit celui qui « réalise » qu'il en est « dépourvu » et qui « recherche ce qu'il sait lui manquer et aspire ainsi à la vérité ». Voir la note 91 de la traduction de Luc Brisson, pp. 139-140. Le véritable savoir étant l'apanage de la divinité. Voir la note 92.

⁴¹⁹ Cf. Vlastos (1994), pp. 29 et 72. Voir aussi la note 12 de la page 72 dans laquelle l'auteur relève que Socrate abandonne la thèse examinée dans le *Charmide* sur la possibilité qu'il existe un « *savoir du savoir et du non-savoir* ». Cf. 169a. Socrate avoue son impuissance à élucider cette difficulté.

vie meilleure dans un au-delà aux contours qu'il ne définit pas. Tout au plus fait-il le pari que l'homme n'a rien à perdre à se préoccuper de la vertu et c'est pourquoi « *l'au-delà n'est pour lui qu'une prime supplémentaire*⁴²¹ ».

Son homologue du vingtième siècle confirme la position du « premier » Socrate. Il va même plus loin encore tout en employant des mots étrangement semblables à ceux que l'on retrouve dans l'*Apologie*. Ainsi dira-t-il que nous avons peur de n'être rien, peur de notre vacuité. Et il pose la question suivante : « *Est-il possible de vivre dans ce monde et de n'être rien*⁴²²? »
Pouvons-nous dire plus souvent « *Je ne sais pas* » et ainsi laisser la pensée faire son travail sans être constamment obligée de se battre contre le penseur. Pour Krishnamurti, comme pour ce Socrate, la reconnaissance de son ignorance est tout aussi cruciale car il en va de l'authentique recherche de la vérité. Pour lui, le savoir est imparfait bien qu'il joue un rôle incontestable au niveau de la technique et de la science. Mais dans le monde psychique, il en conteste la pertinence⁴²³.

Quant à la politique, il n'y va pas par quatre chemins affirmant clairement que les politiciens ne résoudre jamais les problèmes humains et soutenant que la vraie transformation de la cité n'advient que par la transformation de chaque individu⁴²⁴. En ce qui a trait à l'épistémologie, Krishnamurti ne se distingue aucunement de notre Socrate de la première période. En effet, si la vérité est un pays sans chemin, comme il le répétait régulièrement, on est aux antipodes d'une telle conception scientifique de la philosophie. Krishnamurti, et c'est peut-être une autre des raisons qui expliquent son absence du

⁴²⁰ Id., p. 34. Voir la note afférente pour la référence à un autre ouvrage dans lequel Vlastos répond à une opinion différente sur la question.

⁴²¹ Id., pp. 115-116. Ce qui intéresse principalement Socrate le jeune, écrit Vlastos, c'est « *l'ici et le maintenant* ». Cf. *Apologie*, 40c-42a et ce passage qui en dit long puisque deux siècles et demi plus tard, sa vérité est toujours la même : « Qu'est-ce, en effet, que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d'un savoir que l'on n'a point? » Cf. 29a.

⁴²² Cf. *P.D.L.*, p. 136. C'est-à-dire, en définitive, sommes-nous capables de nous affranchir des illusions de l'*ego*? Ou, peu ou prou, *peut-on entendre* le reproche que Socrate souhaiterait voir adresser à ses fils par les citoyens à qui il demande de les tourmenter s'ils s'écartent de la vertu et « *ne pas nous croire quelque chose, alors que l'on ne vaut rien* »? Cf. *Apologie*, 41e.

⁴²³ Cf. *F.A.*, p. 94. Dans le sens où devons prendre conscience que notre *savoir psychologique* est le fruit d'un lourd conditionnement qui nous a été transmis « *pendant des millénaires* » et que ce savoir accumulé est un obstacle à la compréhension de notre vraie nature.

⁴²⁴ Id., p. 62. Le jugement est sans appel : « *Résoudre les problèmes n'intéresse pas les politiciens, ils ne s'occupent que d'eux et de préserver leur situation* ». D'autre part, la solution qu'il préconise c'est le motif *psycho-politique de Platon revisité* si l'on prend la peine de faire les adaptations nécessaires. Par exemple, il n'y a pas, chez Krishnamurti, un projet aussi bien défini que celui que nous propose Platon dans sa *République*. Mais l'idée de base est la même, comme nous l'avons vu. Supra, p. 14. Voir aussi *C.D.S.*, pp. 19-20.

cursus universitaire, du moins chez nous, a souvent employé un langage dur à l'endroit de la spéculation philosophique dont il disait qu'elle ne l'intéressait pas⁴²⁵.

Mais la caractéristique qui résume le mieux la position des deux penseurs, pour faire court, c'est leur préoccupation commune pour les *choses humaines*. Et ce souci primordial, ils l'ont démontré respectivement en plaidant sans relâche la nécessité pour l'homme de se débarrasser des faux-savoirs. Que ce soit par l'*elenchos* ou par les *causeries interactives*, c'est la même attitude face au savoir qui était privilégiée, c'est-à-dire celle de l'*humilité*. Mais, à moins de se livrer à une joute de sémantique, il nous apparaît très difficile de ne pas assimiler le procédé socratique au déconditionnement de l'esprit dont Krishnamurti disait qu'il était possible et que c'était sa mission d'en favoriser l'avènement⁴²⁶.

b) L'orateur est anonyme

Krishnamurti s'assurait toujours que ceux qui prenaient part à ses causeries ne se contentaient pas d'assister à une conférence. Comme Socrate, il rappelait fréquemment qu'il n'enseignait rien et qu'il ne faisait que renvoyer aux auditeurs leur image comme s'il était un miroir dans lequel ils pouvaient se voir. Il disait même qu'il ne faisait pas un exposé quoique, comme c'était le cas pour son prédécesseur, il exposait tout de même un certain nombre de choses, pour dire le moins. Cependant, il était pleinement conscient de la réputation qui le précédait et on peut avancer que ce fait le rendait encore plus sensible à l'importance de convier les gens à un *examen en commun*⁴²⁷. Cette préoccupation

⁴²⁵ Mais sa critique n'était jamais développée de sorte qu'il faut la prendre avec précaution. Dans un passage où il discute le problème de la souffrance, par exemple, il admet lui-même que le sujet qu'il aborde peut paraître « *abstrait et difficile* », mais il reconnaît paradoxalement la pertinence de passer par l'abstraction pour traiter la question avant d'expliquer plus loin que ce dont il parle ne requiert que l'observation du phénomène de la relation entre l'effort, la pensée et la mémoire qui se dévoile dans le processus de l'affliction. C'est à ce moment qu'il prononce l'une de ses phrases qui peuvent choquer certains philosophes : « *Vous n'avez guère besoin de lire des livres de philosophie* ». Cf. *C.D.S.*, pp. 26-27. Mais notre « premier » Socrate a-t-il dit autre chose, en substance, en recommandant à *Alcibiade* de tourner son regard sur son âme. Cf. *Alcibiade*, 132d et sq. Une chose est sûre toutefois, c'est que Socrate semble douter que l'on puisse se fier aux autres pour apprendre la vertu et qu'il faille l'entendre de soi-même ou l'apprendre par soi-même. Nous ne voyons pas en quoi cela est un empêchement à la lecture des grands textes philosophiques. *Tout ce que Krishnamurti dit, c'est que la connaissance de soi doit être de première main*. Et tant mieux si nous trouvons dans la lecture des philosophes quelque confirmation de cette vérité répétée par nombre d'entre eux.

⁴²⁶ Cf. Bianu (1996), p. 15. « À Carlo Suarès qui l'interroge un jour sur son objectif, il répond : « *Déconditionner la totalité de la conscience* ». Voir aussi *C.D.S.*, p. 19. Dans ce passage, il constate « *l'urgence d'une révolution intérieure, qui, seule, peut amener une radicale transformation du monde extérieur, de la société* ». Et il ajoute : « *C'est là le problème qui m'occupe et qui occupe toute personne sérieusement intentionnée* ».

⁴²⁷ Cf. *F.A.*, p. 43. Dans ce beau passage, on entend l'écho de la *philia* socratique : « *C'est une conversation entre deux amis qui ont une certaine affection l'un pour l'autre, une certaine considération réciproque, qui ne se trahiront pas et qui ont en commun certains intérêts profonds* ». Même si l'étude de

constante explique en grande partie pourquoi il s'exprimait presque toujours à la troisième personne n'utilisant que très rarement le « je » ou le « moi », sauf en certaines circonstances. Tellement soucieux de faire passer le message avant le messenger, il répondra même à un interlocuteur qui lui faisait remarquer que les gens étaient impressionnés par le nom « Krishnamurti » qu'il avait déjà songé à en changer pour celui de Christopher Murphy⁴²⁸.

La seule différence digne de mention dans la manière dont Krishnamurti s'adressait aux personnes qui s'intéressaient à son discours c'est que, contrairement à Socrate, il ne faisait pas de profession « officielle » d'ignorance⁴²⁹. Mais son insistance pour ramener ses auditeurs à eux-mêmes et pour les inviter à rejeter ses propos s'ils étaient jugés inacceptables pour eux est une preuve solide qu'il n'y avait chez lui aucune velléité de prosélytisme ou de dogmatisme. À cet égard, ce qui retient surtout notre attention c'est son affirmation répétée à l'effet qu'il n'était le *gourou de personne et qu'il n'avait aucun disciple*⁴³⁰. Il ira même jusqu'à dire qu'il trouvait « scandaleux » l'idée que quelqu'un puisse dire « suivez-moi »⁴³¹.

Il se présentait de la même façon que Socrate qui, comme on le sait, jurait presque « par le chien » *qu'il n'avait rien enseigné et qu'il n'avait jamais eu de disciples*⁴³². Cette marque de commerce nous paraît au demeurant responsable des étiquettes d'inclassables qui leur ont été attribuées par leurs interprètes respectifs. En effet, il faut se livrer à une

la *philia* est beaucoup plus complexe que cela, il n'en demeure pas moins que la formule de Krishnamurti l'évoque explicitement dans la mesure où la réelle communication suppose, à son avis, un *intérêt mutuel* pour « *les complexités de la vie* ». Il ajoute : « *L'orateur dit cela très sérieusement; ce n'est pas de la rhétorique pour faire de l'effet; les problèmes de notre vie nous intéressent trop sérieusement pour agir ainsi* ». Id., pp. 43-44. Pour en savoir plus sur la *philia* et toutes ses implications, on consultera avec profit l'étude qu'en fait Louis-André Dorion dans son introduction au *Lysis*. Cf. *Lysis*, pp. 175 sq.

⁴²⁸ C'est que le philosophe indien ne manquait pas d'humour comme nous le montre au moyen de quelques anecdotes savoureuses un de ses biographes. Cf. Weeraperuma (1991), p. 87.

⁴²⁹ Cf. Dorion (2011), pp. 43-54. L'auteur nous renseigne abondamment sur tout ce qui a trait à cette profession d'ignorance de Socrate qui a fait couler beaucoup d'encre. On y trouve les principaux arguments du débat entourant la question de savoir si Socrate feignait l'ignorance ou non. Le lecteur en sortira plus éclairé. Pour sa part, Krishnamurti dira simplement au cours d'un entretien avec son biographe que ses enseignements ne sont pas les siens, « *mais les enseignements de la vie* ». Cf. Weeraperuma (1991), p. 87. Encore faut-il qu'il ait été en mesure de les comprendre lui-même et à ce si jeune âge, ce qui nous amènerait dans une discussion semblable à celle qui a occupé les interprètes intéressés par le mystère de l'aveu d'ignorance du père de la philosophie occidentale qu'il nous faut remettre à plus tard.

⁴³⁰ *Supra*, pp. 10-11.

⁴³¹ Pour lui, seule compte, nous l'avons bien vu, *l'observation du sujet par lui-même*. C'est pourquoi il répétait constamment qu'il fallait un investissement personnel de l'auditeur et qu'il faisait ce genre de mise en garde au début de presque chaque thème qu'il abordait : « (...) Je vous en prie, écoutez très attentivement, pas ce que dit l'orateur, mais écoutez la réalité, la vérité de ce qui est dit, *de telle sorte que ce soit votre propre observation* ». Cf. *F.A.*, p. 65. Et plus loin, si l'on a encore des doutes : « Comment quelqu'un peut dire « Je sais, suivez-moi ». C'est une déclaration scandaleuse ». Id., p. 68.

⁴³² Cf. Vlastos (1994), p. 58.

gymnastique intellectuelle de haut niveau pour saisir la portée de telles déclarations provenant de personnages qui ont marqué autant de gens. En d'autres termes, il faut se placer à une échelle pratiquement métaphysique pour accepter de ne s'attarder qu'au *logos* véhiculé par ces deux penseurs dans le sens où il est très difficile de ne pas nous poser la question de l'origine de cette sagesse. C'est pourtant ce que Krishnamurti souhaitait quand on lui demandait qui il était en réalité, question qu'il écartait le plus souvent du revers de la main⁴³³.

En somme, ce qu'il importe de retenir sur les quelques renseignements dont nous disposons sur la manière dont Krishnamurti et Socrate se décrivaient, estimons-nous, c'est surtout le fait que leur « moi-même » les intéressaient beaucoup moins que le souci qu'ils avaient de renvoyer les personnes qu'ils côtoyaient à leur âme ou leur esprit. Là-dessus, il ne semble n'y avoir aucune controverse.

c) La vérité est en nous

Nous soumettons que le principal conseil que prodigue Socrate à Alcibiade, c'est finalement celui qui l'incite à trouver par lui-même la vérité⁴³⁴. Du moins, si l'on accepte que la vérité sur soi-même, puisque que le dialogue porte évidemment sur le précepte delphique, ne peut s'acquérir que dans la mesure où l'on s'examine soi-même. Il n'y a pas de place dans la démarche de Socrate pour le « *Fais ce que je dis* » et tout ira pour le mieux dans le meilleur des mondes. Bien sûr, Alcibiade se fait administrer quelques petites vérités sur les motifs de son orgueil, mais au bout du compte il est invité à

⁴³³ À une question d'un journaliste qui lui demandait s'il se considérait un être humain totalement illuminé, il répondra ceci avec un sourire en coin : « Il n'est pas du tout important de savoir si je suis illuminé ou non. L'important, c'est que vous ayez pris soin d'examiner tout ce que je dis pour découvrir si mes déclarations sont vraies à la lumière de votre propre compréhension ». On ne saurait être plus clair. Ce qui compte, pour lui comme pour Socrate, c'est que l'humain soit une *lumière pour lui-même*. Cf. Weeraperuma (1991), pp. 55-59. Dans ces pages, la question du gourou et du disciple fait l'objet d'une réponse limpide du philosophe : « *Dieu merci, je n'ai pas de disciples!* ». On remarquera que dans le contexte de l'entretien, une conférence de presse tenue à Colombo où on le pressa de questions sur sa personne, Krishnamurti répond justement à la première personne. Mais quand il le faisait, c'était pour mieux faire bifurquer les regards de ses interlocuteurs vers l'essentiel. Le malheureux journaliste en a d'ailleurs été quitte pour une déception quand Krishnamurti lui a fait remarquer que s'il s'intéressait à sa personne, c'était parce qu'il cherchait une certitude, profitant de l'occasion pour faire ressortir cette ruse de l'esprit « *qui est éternellement à la recherche de la sécurité par le biais des théories et des explications* ». Id., p. 56. Voir aussi *F.A.*, p. 131. L'extrait est pertinent : « L'orateur espère que cela ne vous dérangera pas s'il vous rappelle qu'il est totalement *anonyme*. Il n'est pas important. *L'important est de découvrir, soi-même, si ce qui est dit est vrai ou faux et cela dépend de l'intelligence. L'intelligence c'est la découverte de ce qui est faux et son rejet total* ».

⁴³⁴ La discussion porte sur la question qui vise à déterminer si le juste est avantageux. On sait ce que Socrate en pense, mais cela ne l'empêche pas de rappeler à Alcibiade cette vérité toute simple : « *Alors réponds. Et si tu n'entends pas de toi-même que le juste est l'avantageux, ne le crois pas d'un autre qui te le dirait* ». Cf. *Alcibiade*, 114e. Voir aussi Vlastos (1994), p. 67; Dorion (2011), pp. 64-67; Wolff (1985), p. 40.

découvrir par lui-même, en répondant aux questions, qu'il est une âme et que, par conséquent, il aurait intérêt, s'il veut prendre soin de lui-même, de se préoccuper davantage de son âme. Mais c'est par la *réflexion* que la découverte est possible et certainement pas par la lecture d'un catéchisme si on peut se permettre cet anachronisme. *Regarde où il faut*, c'est-à-dire en toi-même, et tu verras si ce que je te dis est vrai ou non, aurait-il pu ajouter en tant de mots⁴³⁵.

Pour Krishnamurti, la recherche de la vérité qui commence par la connaissance de soi est aussi une *question vitale*⁴³⁶. Nous l'avons proposé plus haut, la principale distinction entre lui et Socrate porte sur la forme et non sur le fond. Krishnamurti n'emploie pas le même « médium » que Socrate mais il veut en arriver au même effet, c'est-à-dire amener ceux que la question de la vertu intéresse à trouver en eux-mêmes ce qu'elle est *en vérité* et cela passe par le même objectif poursuivi par l'*elenchos socratique*, c'est-à-dire la mise en lumière des faux savoirs que l'on possède sur les choses qui comptent pour la vie de tous les jours – le bien et le mal, le juste et l'injuste, etc.⁴³⁷. Certes, on l'a vu, Krishnamurti opère un « renversement » de l'approche sur la question du bien et du mal puisqu'il semble nous inviter à une suspension drastique de notre jugement sur ces questions alors que Socrate, selon ce que les interprètes nous en disent, fonde son enseignement moral sur la connaissance du bien. Mais nous n'y voyons pas un contre-argument fatal dans la mesure où Krishnamurti nous paraît plutôt apporter un complément à la philosophie de son homologue sur la question du précepte. Ce qu'il faut retenir, croyons-nous, c'est que les deux penseurs accordaient la priorité absolue à la compréhension des problèmes existentiels de l'homme et qu'ils les abordaient tous les deux en essayant de trouver la vérité par l'*examen en commun* et en renvoyant toujours les personnes qui les écoutaient à eux-mêmes. Au surplus, même si Socrate affirmait plus

⁴³⁵ Car, après tout, « *c'est toi qui répond* ». Certes, Socrate amène tout doucement, par l'*elenchos*, son interlocuteur à accepter qu'il peut tirer profit du fait de s'approprier lui-même la vertu - l'excellence - et on pourrait objecter ainsi qu'il le force à admettre quelque chose, une vérité, qui ne vient pas de lui-même. Mais ce tour de passe-passe n'en est pas vraiment un dans la mesure où il s'agit pour Socrate d'utiliser les ressorts de la rationalité pour qu'Alcibiade découvre par lui-même la vérité du propos. On l'a dit, *intellectuellement*, pas de problème. L'acquiescement d'Alcibiade est total. Mais *viscéralement*, l'histoire nous a appris qu'il n'avait pas bien compris. C'est une des difficultés à laquelle faisait probablement allusion Socrate en exprimant des inquiétudes à la toute fin du dialogue. C'est ce qu'a tenté de mettre en lumière Krishnamurti en constatant les échecs répétés des grands maîtres de sagesse qui l'ont précédé.

⁴³⁶ Tout comme l'est, pour Socrate, la pratique de la réfutation qui « *se confond avec la philosophie elle-même* » parce qu'elle « *est indispensable à la connaissance de soi* ». Cf. Dorion (2011), p. 63. Comme le fait voir l'auteur, Socrate exprime de la sorte l'interprétation du « *Connais-toi toi-même* » qui se dégage de la lecture du *Charmide*, c'est-à-dire la nécessité de la *médiation d'autrui* pour que l'âme arrive à mieux se connaître elle-même, notamment en se purgeant de ses fausses certitudes. Cf. pp. 59-60. La thèse de l'*être-en-relation* de Krishnamurti vise exactement la même *finalité*, soit la *connaissance de soi*.

⁴³⁷ Ces sujets qui embarrassent les pauvres interlocuteurs de Socrate. Cf. Dorion (2011), p. 57.

explicitement le bien comme objet d'enquête, il ne faut pas oublier qu'il s'est bien gardé de nous en donner la nature précise⁴³⁸.

Mais un point sur lequel il n'y a selon nous aucune ambiguïté, c'est celui du *prérequis de l'intérêt* que l'être humain doit porter à la question de la vérité sur toutes ces choses importantes. Là-dessus, la cause nous apparaît entendue. Pour l'un comme pour l'autre, si l'homme se préoccupe des valeurs sensorielles au détriment des valeurs que l'on peut qualifier largement de spirituelles, la vie ne vaut pas d'être vécue. Socrate est clair à ce sujet⁴³⁹. Krishnamurti n'est pas moins formel même s'il n'emploie pas le même vocabulaire⁴⁴⁰.

Socrate « premier » veut principalement répondre à la question éthique par excellence, c'est-à-dire « *comment doit-on vivre?* »⁴⁴¹. Krishnamurti ira plus loin encore, pour les mêmes raisons, en demandant s'il est possible, pour l'homme, de se libérer de tout savoir et de toute croyance, à l'exception précise du savoir technique dont il reconnaissait sans détour les mérites⁴⁴². Pour l'un et l'autre, c'est finalement une question de *responsabilité*

⁴³⁸ Supra, p. 81, voir la note 327.

⁴³⁹ Supra, p. 113.

⁴⁴⁰ À titre d'exemple, voici un passage qui en dit long sur sa lecture de la vie menée par le « grand nombre » : « *L'homme moyen gâche sa vie; il a beaucoup d'énergie, mais il la gaspille* ». Cf. *F.A.*, p. 77. Il s'exprimait souvent ainsi pour faire voir que, *de manière générale, bien de peu de gens étaient vraiment intéressés* par les questions vitales qui sont les mêmes que celles que la philosophie n'a jamais cessé de poser et qui concernent principalement le mode de vie que les hommes auraient intérêt à choisir pour être plus « *heureux* ». Par de nombreuses références aux vicissitudes de l'existence - monotonie d'une vie passée dans un bureau, quête de l'argent et des biens qu'il procure, frustrations et lassitude avec quelques éclairs de joie sporadiques, et ainsi de suite - telles qu'il les observait lucidement et froidement, Krishnamurti traduit exactement la même idée que Socrate, à savoir qu'une vie qui n'est pas soumise à examen ne vaut pas grand-chose. Il parlera, pour sa part, d'énergie gaspillée dans l'acceptation conformiste de la vie que l'éducation et la société ont « vendue » aux enfants et autres conséquences funestes du conditionnement dont l'homme est victime. Mais l'acharnement avec lequel il a répété sur toutes les tribunes que la connaissance de soi était impérative pour qu'une réelle transformation de la société survienne ne laisse aucun doute sur le fait qu'il aurait pu signer la remarque de Socrate sur la condition de possibilité de la vie vraiment vécue. Voir notamment *A.P.D.*, pp. 15-16. Pourquoi ne pas ajouter à cela ce commentaire de C.G. Jung qui va dans le même sens : « Si nous comprenons et sentons que, dans cette vie déjà, nous sommes rattachés à l'infini, *désirs et attitudes se modifient*. Finalement *nous ne valons que par l'essentiel*, et si on n'y a pas trouvé accès, *la vie est gaspillée*. Cf. C.G. Jung (1973), pp. 369-370.

⁴⁴¹ Cf. Vlastos (1994), p. 120. C'est pourquoi « Platon préserve ce premier Socrate d'avoir à poser la question : « *Qu'est-ce que le savoir?* » »

⁴⁴² Cf. *C.D.S.*, p. 42. Son questionnement porte sur le *savoir psychologique*, c'est-à-dire sur la pertinence d'appliquer les conditions de réalisation des progrès de la science au fonctionnement de l'esprit. Cela prend du temps pour parfaire une technique, apprendre une langue étrangère, trouver la séquence de l'ADN, aller sur la lune, etc. Mais le temps, nous en avons parlé, est-il nécessaire pour se connaître soi-même? Pour le dire autrement, Krishnamurti, constatant la lenteur navrante de l'évolution psychologique de l'être humain qui semble incapable de transcender son agressivité et sa compétitivité légendaires, se demande si une transformation de la psyché de l'homme passe par la durée. L'observation des événements de l'actualité nous incite à nous poser la même question.

et d'amour. Quel amour? Pas celui des romans à l'eau de rose. Pas celui de la sentimentalité. Ce n'est pas l'amour romanesque avec tous ses déchirements et ses passions désordonnées. Ce dont ils parlent, *c'est de cet amour qui définit la philosophie dans l'acception même du mot, c'est-à-dire amour de la sagesse ou du savoir*, les deux mots sont inextricablement liés car le savoir dont il s'agit, c'est celui de la *vertu*.

Vouloir la sagesse, tel est finalement le message qu'ils nous envoient tous les deux, chacun à leur manière et selon l'époque où ils ont vécu. Et ce qu'ils nous laissent comme première et dernière impression c'est que cette vérité que l'on cherche, elle est en nous et pas ailleurs. Une vérité toute simple mais combien difficile à réaliser et à mettre en application puisque nous sommes constamment aspirés vers le bas. Pourtant, Krishnamurti dira que notre première responsabilité en tant qu'êtres humains c'est de comprendre la « *nature de notre être* » et non pas de nous lancer dans une quelconque action altruiste ou politique à l'extérieur de nous⁴⁴³. Pourquoi? Il cite le proverbe bien connu. « *Nous avons vu l'ennemi et l'ennemi, c'est nous* ». La crise que nous aimons tant, rappelle-t-il sans cesse, voir à l'extérieur de nous, elle est en nous. Mais encore faut-il le voir en toute conscience, encore faut-il aimer la sagesse pour se consacrer à cette tâche ardue. Tel le nœud du problème, en définitive. Il faut aimer la *sōphrosúnē* pour la poursuivre. Sans cet amour, cette passion comme la nomme Krishnamurti, il ne nous reste que les théories et les idées, si belles et fortes qu'elles puissent être. Si c'est la *psukhē* qui est la demeure de la sagesse⁴⁴⁴, que *l'homme est son âme ou son esprit* ou que *le penseur est la pensée*, la distinction n'est qu'affaire de point de vue à notre avis, alors la conclusion est simple : *il faut se connaître soi-même*. Sinon, l'action qui suivra la pensée qui ne se connaît pas elle-même sera inévitablement source de confusion et le « *psychiatre encaissera le loyer*⁴⁴⁵ ».

⁴⁴³ Cf. *F.A.*, p. 120. N'est-ce pas le même avertissement, *mutatis mutandis*, que sert Socrate à Alcibiade? Il nous semble que oui.

⁴⁴⁴ Cf. *Charmide*, p. 36 de l'introduction. On ne peut définir la sagesse, selon l'interprétation de Louis-André Dorion qui s'appuie sur deux autres interprètes du *Charmide*, Hazebroucq (1997) et Waugh (2002), sans en même temps définir l'âme.

⁴⁴⁵ L'anecdote est de Luc Ferry et nous la citons avec joie. Dans son avant-propos, l'auteur traite de la question complexe de la *névrose* pour introduire une interrogation sur le conflit entre la « *vie bonne* » au sens où l'entendaient les anciens et la « *simple réussite sociale* » ou, explique-t-il, entre la « *sagesse authentique* » et le « *culte de la performance* ». Comme le font plusieurs penseurs, il juge bon de s'excuser d'abord d'être trop « *psychologisant* » avant d'avancer. Nous ne comprenons pas ce genre d'admission trop courant dans la littérature philosophique et qui est symptomatique d'une peur de la critique. Ceci étant dit, l'anecdote en question attribuée à un auteur allemand qu'il ne nomme pas, dit ceci : « *Le névrosé est celui qui construit des châteaux en Espagne, le psychotique y habite (ce qui est déjà plus fâcheux)...et le psychiatre encaisse le loyer* ». Cf. Ferry (2002), p. 14. Pourquoi parle-t-il de névrose en introduction? Parce qu'il pose, en s'en excusant à l'avance, une question très pertinente, c'est-à-dire celle de savoir si les humains ont perdu le sens des priorités en se donnant corps et âme à la poursuite d'un « *rêve éveillé* ». Ce passage qui introduit le sujet de l'ouvrage révèle un peu le sens du risque identifié par Krishnamurti dans

d) La vraie piété

Pour ne point succomber à la redite même si la répétition de certaines choses semble inévitable, nous serons brefs puisque nous avons résumé l'essentiel de ce thème dans une section précédente⁴⁴⁶. Il suffira de nous appuyer sur quelques références additionnelles pour compléter le portrait déjà esquissé.

Pour Socrate, principalement celui des premiers dialogues de Platon, sa mission lui a été confiée par le dieu, comme on le sait maintenant⁴⁴⁷. Et cet ordre de la divinité, comme il l'a « *présumé et présupposé*⁴⁴⁸ », c'est de se soumettre et de soumettre les autres à

l'attitude psychologique consistant à *utiliser le levier des contraires* pour trouver le vrai et la définition de la *névrose* donnée par C.G. Jung. Ce dernier, dont il serait difficile de contester les compétences en la matière, décrit cet état d'esprit comme celui de l'individu qui succombe au « *besoin d'adaptation sociale* » qui est encouragé par la culture. Cf. C.G. Jung, pp. 390-391. Il explique de façon lumineuse la *solitude* de celui qui osera affronter la peur de l'isolement qui vient avec la résolution ferme de former sa « *sa société à lui* ». Pour éviter de sombrer dans un état névrotique, il lui faudra donc réaliser qu'il ne peut à la fois se conformer aux valeurs de la société collective et « *poursuivre son but individuel* ». La névrose survient donc, nous enseigne-t-il, quand l'individu cherche à concilier les deux situations, c'est-à-dire, dirait Krishnamurti, *vivre dans le monde ET appartenir au monde*. Voir supra, pp. 71 et 99. Jung revisite à merveille le thème de *l'état d'esprit du vrai philosophe* tel qu'il a été abondamment développé par les anciens comme en fait foi cet extrait qui est trop beau pour en priver le lecteur : « *De même que l'initié, grâce au secret de sa société, s'interdit le détour dans une collectivité moins différenciée, de même l'individu isolé a besoin, pour cheminer solitaire, d'un secret que, pour quelque motif que ce soit, il ne doit ni ne peut livrer. Un tel secret l'oblige à s'isoler dans un projet individuel. Beaucoup d'individus ne peuvent supporter cet isolement. Ce sont les névrosés qui jouent nécessairement à cache-cache avec les autres aussi bien qu'avec eux-mêmes, sans pouvoir, cependant, parvenir à prendre l'un ou les autres réellement au sérieux. En règle générale, ces sujets sacrifient leur but individuel au besoin d'adaptation sociale, ce à quoi les encouragent toutes les opinions, toutes les convictions et tous les idéaux de l'entourage. D'ailleurs, contre ces derniers, il n'est d'argument raisonnable* ». Cf. p. 390. La prolifération de ces *opinions, convictions et idéaux*, voire l'épidémie à laquelle on assiste actuellement avec l'émergence des réseaux sociaux incite en effet au retrait en soi-même, du moins pour ceux et celles qui ont à cœur une recherche authentique de la vérité. D'autre part, ce symptôme d'une maladie qui affecte de plus en plus les relations humaines *au détriment du respect de l'opinion de l'autre*, ce n'est pas nous qui le disons mais ceux-là même qui s'adonnent à cœur joie à la livraison de leurs opinions sur tout, notamment les commentateurs de la nouvelle, contredit brutalement le discours des chantres de la liberté d'expression qui osent sans sourciller parler de lois liberticides et autres exagérations du même genre. Il semble au contraire que rien ne semble arrêter cette liberté de *dire n'importe quoi, n'importe où et n'importe comment* et ce, sur tous les sujets inimaginables. Contre ce déferlement d'opinions, il n'est effectivement « *d'argument raisonnable* » à moins d'accepter d'affronter la périlleuse redescende au fonds de la caverne de Platon et de consentir « *à s'adonner aux affaires des hommes* » malgré les risques que cela suppose. Cf. *La République*, 514 sq.

⁴⁴⁶ Supra, chapitre 5.

⁴⁴⁷ Cf. *Apologie*, p. 56 de l'introduction; Vlastos (1994), p. 188; Dorion (2011), p. 42; *Apologie* 28e.

⁴⁴⁸ Cf. *Apologie*, 28e. Voir la note 156 de la traduction de Luc Brisson sur le choix de ces termes par Platon. L'interprète explique que les mêmes mots se retrouvent dans le *Phédon*, 60e-61a, dans lequel Socrate raconte qu'il a fait un « *rêve* » lui indiquant que « *faire de la musique* » voulait dire « *faire de la philosophie* ». Sur l'importance des rêves comme signes, on aura avantage à consulter l'ouvrage de C.G.

examen, *c'est-à-dire vivre en philosophant*. Or, nous croyons avoir suffisamment montré que la mission que Krishnamurti s'est donnée est exactement la même en dépit du choix des mots qui diffère et de l'approche plus « moderne » qu'il a adoptée pour faire passer le même message. Le mystère demeure entier sur la provenance de cette préoccupation qu'il a gardée toute sa vie, mais les faits attestent que sa conception de la philosophie rejoignait pour l'essentiel celle de Socrate.

Pour le philosophe indien, chercher Dieu, la vérité, l'immesurable ou l'incommensurable n'est pas vain, *mais cela passe obligatoirement par la connaissance de soi*. C'est pourquoi il faut être très prudent quand on interprète ses recommandations fréquentes de nous libérer de toute croyance. Jamais Krishnamurti ne dira que cette *autre réalité* n'existe pas. Tout ce qu'il dit c'est que sa véritable quête exige le prérequis formulé par le précepte delphique. Plus, il propose clairement que se connaître soi-même, c'est la *vraie religion*⁴⁴⁹. Pour lui, l'esprit religieux c'est celui de l'humain qui *médite*. Que veut-il dire au juste?

La *vraie méditation*, pour Krishnamurti, n'a rien à voir avec celle à laquelle on pense habituellement. Méditer, ce n'est pas s'asseoir dans la position du lotus et chercher à faire taire la pensée. Ce n'est là qu'une autre ruse de l'esprit, une résistance qui nous ramène au point de départ, soit celui du *penseur* qui se sépare de sa *pensée*⁴⁵⁰. Encore une fois, il

Jung. Il nous offre un regard éclairant sur le rapport entre les *songes* et la *raison* qui vaut le détour. La vie intérieure de Jung était décidément très riche et il souligne la nécessité pour l'esprit humain de tenir compte de ces signes dont Socrate évoquait souvent la survenance. Pour Jung, qui confirme en cela Krishnamurti et Socrate pour qui rien ne doit être exclu de la recherche, étant donné que « *nous sommes désespérément enfermés dans un monde psychique* », tout ce qui se présente à l'esprit doit être considéré même si certaines de ces manifestations qui « *nous fondent dessus* » doivent demeurer parfois « *inexplicables* ». Cf. C.G. Jung, pp. 387 et 400. Dans ces pages, Jung traite de l'importance et du mystère entourant les mythes qu'il décrit comme autant d'archétypes qui viennent à nous et qui sont inexplicables. Pour nous assurer davantage de la profondeur du propos, nous devons le citer au texte de nouveau : « Le mythe est ou peut être équivoque, comme l'oracle de Delphes ou comme un rêve. *Nous ne pouvons ni ne devons renoncer à l'usage de la raison; et nous ne devons pas non plus abandonner l'espoir que l'instinct se précipite à notre aide, ce en quoi, alors, un dieu nous soutiendrait contre Dieu, ainsi que Job l'avait déjà compris. Car tout ce à travers quoi « l'autre volonté » s'exprime est un vecteur humain, façonné par la pensée de l'homme, par ses paroles, ses images, et toutes ses limitations* ». Jung rejoint ainsi Krishnamurti et Socrate, c'est-à-dire qu'il réaffirme la priorité que l'on doit accorder à l'examen de soi tout en réitérant que la raison doit être mise au service du déconditionnement de l'esprit d'abord par la prise de conscience des limites de la pensée. On sent aussi que *l'intuition* doit jouer un rôle dans tout ce processus et que *tout ce qui se présente à l'esprit* doit être *considéré*. Pour Jung, selon notre compréhension, le rejet de toute pensée ou de toute coïncidence indémontrable, ces « *hasards nécessaires* », pour reprendre l'intitulé d'un ouvrage peu connu rédigé par un psychologue québécois qui réfère explicitement à ses travaux (Cf. Vézina (2001)), peut conduire l'individu peu attentif à cette *névrose* qui est causée, selon lui, par la propension de l'être humain à se laisser « *séduire par les contraires* ». Cf. C.G. Jung, p. 373.

⁴⁴⁹ Supra, p. 78. Voir aussi supra, p. 94 et la note 355.

⁴⁵⁰ Cf. Bianu (1996), p. 46. Citant Krishnamurti : « La méditation met fin à la pensée, *mais non par l'action de celui qui médite*, car celui qui médite n'est autre que la méditation ».

y revient sans relâche, la seule méditation qui compte pour vrai, le « *seul vécu qui vaille*⁴⁵¹ », c'est de « *nous connaître nous-mêmes, non seulement au niveau superficiel mais au niveau profond, secret, de l'ensemble de notre conscience*⁴⁵² ». Pour Krishnamurti, le mot « *méditation* » ne doit pas être pris dans le sens de l'autohypnose ou d'une quelconque technique ésotérique. Ce qu'il entend par là est beaucoup plus simple. Celui qui médite réellement, affirme-t-il, c'est celui ou celle qui sonde son esprit pour chercher à comprendre ce qu'il en est, *dans les faits*, de toutes ses pensées⁴⁵³.

⁴⁵¹ Id., p. 24. On notera la formule pour ceux qui doutent encore de la vitalité de la question. Supra, p. 108.

⁴⁵² Cf. *L.M.V.*, p. 387.

⁴⁵³ Id., pp. 389-390. « *Avoir conscience de chaque pensée, savoir quelle en est la source, et quel en est le but, voilà ce qu'est la méditation. Et connaître une seule pensée dans tout son contenu suffit à dévoiler l'ensemble du mécanisme de l'esprit* ». Par ailleurs, dans un long passage qui précède, le philosophe revient sur l'aspect pénible de cette tâche et confirme ainsi ce que plusieurs autres penseurs ont exprimé avant lui, notamment Platon qui considérait que la philosophie devait être l'apanage du « *petit nombre* ». Cet « *élitisme* » que l'on peut toutefois qualifier de rationnel, on ne le retrouve pas chez Krishnamurti ni chez Socrate « *premier* ». Par contre, même pour les « *naturels philosophes* », on sait que Platon avait préparé tout un programme. Cf. *La République*. Et Jung, encore lui, s'interrogeant sur la provenance du *mal* dont il rappelle qu'elle était posée par les *gnostiques* qui disaient, sous influence platonicienne et néoplatonicienne, *être au monde sans en être*, dira ceci après avoir constaté l'échec du monde chrétien qui n'a pas réussi à en trouver l'origine : « *La question posée autrefois par les gnostiques : « D'où vient le mal? » n'a pas trouvé de réponse dans le monde chrétien. Et l'allusion d'Origène à une rédemption possible du diable passa pour hérésie. Mais aujourd'hui la question nous assaille et nous devons fournir une réponse (...). Certes, conséquence de la situation politique et des succès effroyables, voire démoniaques, de la science, on ressent des frissons secrets, des pressentiments obscurs. Mais on ne sait que faire, et bien peu nombreux sont ceux qui en tirent la conclusion que, cette fois-ci, il y va de l'âme de l'homme, oubliée depuis longtemps* ». Cf. C.G. Jung, p. 378. Or, il n'y a pas à douter que le réputé médecin de l'âme - l'expression définit le mot psychiatre comme il nous le rappelle - pose l'hypothèse que ce *mal* se trouve au même endroit pointé par Socrate et Krishnamurti, c'est-à-dire en nous. Car, malgré que l'on nous dise que « *nous sommes à un tournant important des âges* », ce n'est peut-être pas, selon lui, grâce aux avancées de la technique, mais plutôt parce que nous réalisons peut-être enfin que nous devons accorder toute la place à la *conscience*. À ce compte-là, Socrate, philosophe de la conscience selon Francis Wolff, et Krishnamurti, dédié à la libération de la conscience de l'homme selon ce que nous avons vu, trouvent un allié de renom en Jung. Cf. Wolff (1985), p. 42. L'auteur utilise la même formule que Jung pour décrire Socrate comme celui qui « *prétend guérir ses contemporains du plus grand mal, la maladie de l'âme* ». Mais il ajoute des précisions pour distinguer sa mission « *d'accoucheur des âmes* » de celle du psychanalyste. Mais l'emphase que met Jung sur la *conscience* et les conditions de possibilité de son accroissement ne laisse aucun doute sérieux sur les rapprochements que nous voulons montrer. Parlant de l'ironie de Socrate, Wolff mentionne qu'elle est comme un rempart nécessaire contre les certitudes qui « *éclatent comme des bulles de savon, et nos croyances les plus rigides se volatilisent (grâce à cette ironie, lisons-nous) comme dans l'air frais* ». Et il ajoute : « *La philosophie socratique est ce luxe, et elle est cette conscience* ». Prendre conscience de quoi? De la futilité de nos certitudes. Comment? Grâce à cette forme d'humour que constitue l'ironie socratique. Selon Wolff, « *Pour pouvoir philosopher, pour mettre entre soi et le monde la barrière prophylactique du questionnement et de la réflexion, il faut le loisir de la conversation - et presque le privilège de la paresse. Il faut avoir le temps de s'abstraire du temps qui passe pour s'étonner de ce qui n'étonne plus* ». Cf. Wolff (1985), p. 45. *S'abstraire du temps?* N'est-ce pas un peu ce que Krishnamurti a tenté de nous faire voir? Cf. supra, p. 91.

Quel est l'esprit résolument religieux pour Krishnamurti? C'est, toutes proportions gardées selon ce qu'on a tenté de faire ressortir dans ce travail, *l'esprit socratique*. Celui qui questionne, examine, doute, qui remet cent fois sur le métier son ouvrage comme le veut l'adage. Socrate ne force personne à croire en ce dieu qui lui dicte sa mission, mais il remet fortement en cause ces dieux auxquels croit la tradition⁴⁵⁴. Il n'oblige aucun de ses concitoyens à prendre sa parole pour vérité, mais il jure qu'aucune vie n'est valable si elle n'est pas soumise à examen⁴⁵⁵. Il ne définit pas le bien, mais il affirme tout de même que le plus grand bien c'est de s'entretenir de la vertu⁴⁵⁶. Comme Krishnamurti, il « *ne tient pas le déjà-connu pour vrai*⁴⁵⁷ ».

On ne peut objecter sérieusement, soumettons-nous, que les explications de Socrate en ce qui a trait à sa mission divine sont incompatibles avec la conception de Krishnamurti sur l'esprit religieux véritable pour toutes les raisons que nous avons fait voir jusqu'ici. Certes, le philosophe indien a mis en garde plus sévèrement ses auditeurs sur les méfaits de la croyance irrationnelle aux dieux. Mais outre le fait qu'il n'est pas le premier à avoir discuté de cette tendance trop humaine à concevoir un dieu à son image alors que le mot « *Dieu*⁴⁵⁸ » n'est pas Dieu, mais une projection des désirs de l'homme cherchant le réconfort et la sécurité d'une idée si sublime pour palier son incapacité à trouver la *sécurité de l'intelligence*, la seule qui lui est accessible dans un monde où rien de stable n'existe, *il n'a jamais adopté la position de l'athéisme*. Tout ce qu'il a dit là-dessus c'est que la croyance bloque l'accès à cette *autre réalité* qui ne vient pas sur invitation⁴⁵⁹. Or,

⁴⁵⁴ Cf. *Apologie*, pp. 54-55 de l'introduction.

⁴⁵⁵ Cf. *Apologie*, 38a.

⁴⁵⁶ Id.

⁴⁵⁷ Cf. Bianu (1996), p. 26. Pour Gregory Vlastos, Socrate n'exclut rien dans ses recherches et « *chaque thèse sans exception, si excentrique soit-elle, est un sujet convenable pour un « examen »* ». Donc, tout peut être remis en question selon ce Socrate et « *aucune opinion n'en est exclue pour non-conformité avec des principes « connus pour eux-mêmes »*. L'auteur commente ainsi la possibilité soulevée par Aristote d'atteindre la démonstration d'une proposition au moyen de « *prémises vraies et premières* », c'est-à-dire ces « *premiers principes* » qui doivent être convaincants par eux-mêmes. Or, ces principes ne trouvent pas preneur, selon Vlastos, chez Socrate pour qui il n'y a pas de limites aussi contraignantes lorsqu'il s'adonne avec ses interlocuteurs à l'*elenchos*. La seule règle incontournable, et elle est d'importance, c'est que l'interrogé *dise ce qu'il pense vraiment du sujet ou de la thèse discutée*. Cf. Vlastos (1994), pp. 157-158.

⁴⁵⁸ Cf. *A.P.D.*, p. 77.

⁴⁵⁹ Id., p. 80. L'extrait parle de « lui-même » : « On ne découvre pas cette réalité en la cherchant, *mais en comprenant les facteurs qui sont source d'agitation pour notre esprit, qui perturbent l'esprit lui-même*. Alors l'esprit est simple, silencieux, tranquille. Et dans cette tranquillité advient l'*inconnu*, l'*inconnaisable* ». La thèse est simple. Pour Krishnamurti, les hommes cherchent Dieu parce qu'ils en ont une idée préconçue alors qu'à son avis, et de plus en plus de gens semblent le réaliser en toute conscience, Dieu est l'inconnu et on ne peut concevoir l'inconnu car « *seul le connu peut être conçu par la pensée* ». Or, ce connu, ce Dieu qui fait l'objet de tant de croyances diverses qui divisent les hommes, c'est celui de nos « *écritures* » et de nos « *sentiments* » selon lui. Or, nos « *sentiments* » n'étant « *qu'une réponse de la mémoire* », ce qu'on cherche en réalité est « *un produit de l'esprit* » et non ce qui est éternel. Id., p. 78. *Se*

qu'en est-il de Socrate et de son rapport avec la croyance. Si l'on en croit Gregory Vlastos, c'est ni plus ni moins une révolution de la conception traditionnelle de la piété qu'il a initiée. Bien qu'il ait affirmé, ou du moins « *présumé* », que la divinité lui a ordonné d'accomplir une mission, il s'est empressé de remettre en question la religion traditionnelle marquée par la « *pensée magique* », celle qui s'exprime dans les rituels quémandeurs. Pour Socrate, souligne Vlastos, la religion doit être « *purgée de toute magie – la blanche comme la noire*⁴⁶⁰ ». Quoi qu'il en soit, un fait demeure certain si l'on retient les interprétations des textes dont nous disposons, c'est que la piété socratique est intimement liée au précepte delphique⁴⁶¹. Prendre soin de son âme, c'est la soumettre à examen. Agir ainsi, pour Socrate, c'est servir le dieu. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour associer la connaissance de soi à la fois à la piété socratique et à l'esprit authentiquement religieux tel qu'il est décrit par Krishnamurti. Ce dernier confirme que Socrate, tel qu'on nous l'a dépeint, possédait cet esprit.

Conclusion

Comme nous l'avions annoncé en introduction, la finalité du présent mémoire était de montrer les rapprochements entre Socrate et Krishnamurti en rapport avec la thématique de la connaissance de soi. Le défi était de taille dans la mesure où le sujet qui s'est imposé à nous beaucoup plus qu'il ne fut l'objet d'un choix délibéré n'est pas facile à rendre en quelques pages, d'où la longueur du texte qu'on nous pardonnera sûrement. Car, comme un de nos professeurs nous le rappelait au début de notre cheminement en philosophie, il ne faut pas sacrifier la clarté au profit de la concision. On nous excusera d'autant plus, espérons-nous, quand on considérera l'universalité du propos et sa pertinence pour ce monde qui, selon nos observations, donne raison à Krishnamurti quand il souligne que l'esprit humain est devenu d'une complexité sans bornes. On le voit tous les jours dans les émissions d'affaires publiques et sur le web quand on constate que

connaître soi-même, par exemple en se rendant compte que le dieu que l'on cherche est une création de la pensée, *c'est ouvrir la fenêtre pour inviter la brise*.

⁴⁶⁰ Cf. Vlastos (1994), pp. 244-247. Le fin mot de cette analyse de l'auteur au sujet de la piété socratique nous paraît être le suivant si nous interprétons correctement. Le rapport de Socrate à la religion est celui d'un homme qui ne doute pas qu'il y ait des dieux mais qui rejette toute velléité de dépendance à leur égard, c'est-à-dire qu'il revient à chaque homme de se prendre en main et *d'exercer sa raison* pour comprendre, par lui-même, la futilité d'une croyance en une divinité qui lui donnerait ce qu'il veut en échange de faveurs ou autres sacrifices. Ce qui, bien entendu, nous ramène tout droit à la *connaissance de soi*. Une fois accepté le principe que les « *dieux sont hors de cause* » en ce qui a trait aux maux de l'humanité, que reste-t-il à faire d'autre en effet que de chercher en soi la réponse aux questions importantes?

⁴⁶¹ Cf. *Apologie*, 30a. La soumission de Socrate au service du dieu est, pour lui, ce qu'il y a de plus « *avantageux* » pour ses concitoyens. Or, comment se manifeste-t-elle? Essentiellement par les leçons qu'il leur administre pour les convaincre de s'occuper d'abord de leur âme.

presque tout le monde, sauf ces philosophes qui n'ont malheureusement pas de temps d'antenne et que l'on souhaiterait entendre plus souvent, n'en a que pour *sa* pensée et que *l'enquête sur ce qui compte vraiment n'est jamais faite en commun*.

C'est pourquoi, on l'aura peut-être remarqué, nous avons tenté de limiter au maximum l'étude des objections anticipées bien que le lecteur attentif aura su en détecter quelques-unes qui, loin de nuire à l'ensemble de la proposition, sont autant de questions posées qui laissent entrevoir, croyons-nous, la fécondité du sujet pour peu que l'on ait réussi à susciter l'intérêt pour un autre point de vue sur le précepte delphique. Un discours peu banal, certes, mais qui ne renie en rien les fondements moraux de la philosophie socratique, à savoir que *tout commence par le retour sur soi*. Krishnamurti, comme Socrate, a consacré sa vie entière à mettre les hommes « *en face d'eux-mêmes, dans un total dénuement*⁴⁶² ». Krishnamurti était-il plus intransigeant que Socrate? Peut-être, mais nous ne connaissons le maître de Platon que par voie testimoniale, ce qui nous incite à la prudence. Toutefois, si on sait lire entre les très belles lignes écrites par ces témoins et qu'on prend le temps d'étudier, comme nous avons tenté de le faire, les ressemblances entre les deux penseurs, on se rend bien compte qu'ils étaient tous les deux très *exigeants* et, estimons-nous, *universels*.

Pourquoi *exigeants*? Parce qu'ils ont, chacun à sa manière et dans le contexte où ils ont évolué, pourchassé inlassablement cette ignorance qui est la source de tous les maux de l'humanité. Sans drapeaux, sans la couverture de la religion organisée, sans idéologie et sans partisanerie d'aucune sorte, ils ont osé marcher à contre-courant sans jamais dévier de la route qu'ils avaient choisi d'emprunter. On a dit que le plus haut fait d'armes de Socrate était d'avoir prêché par l'exemple en vivant selon sa conviction profonde qu'il fallait se soumettre à examen⁴⁶³. On dira de Krishnamurti, dans la même veine, qu'il « *a renoncé à plus de choses qu'aucun autre homme, à part le Christ*⁴⁶⁴ ». À cet égard, les deux hommes font partie de la même race de ceux qui ne se sont pas contentés de discourir mais qui ont vécu à l'avenant. Exigeants, donc, *parce qu'ils nous incitent à la réflexion sur nos comportements* et qu'ils ne font pas de quartier entre ce choix et celui de

⁴⁶² Cf. Sauvage (1997), p. 69. L'auteure résume assez bien ce que nous voulons mettre en lumière : « Un philosophe contemporain (qu'elle ne nomme pas) a dit de Socrate qu'il est la mauvaise conscience des Athéniens. « *À la vérité, il est notre mauvaise conscience à tous* ». Id., p. 134. Voir aussi Bianu (1996), p. 55. L'auteur relate une conversation entre Jawāharlāl Nehru, ancien Premier-Ministre de l'Inde ayant milité auprès de Gandhi pour libérer le pays de l'emprise britannique. « À Nehru qui lui demandait un jour : Mais par où commencer? », Krishnamurti répondit, lapidaire : « *Où vous êtes; déchiffrez chaque mot, chaque paragraphe de de votre esprit* ».

⁴⁶³ Cf. Sauvage (1997), p. 115. « Lorsqu'un moderne se réfère à Socrate, il emprunte moins une opinion qu'il n'évoque une attitude ou un exemple ».

⁴⁶⁴ Cf. Bianu (1996), p. 20. Le mot est de l'écrivain réputé Henry Miller qui s'est intéressé de près au philosophe indien. Il convient également, nous semble-t-il, à Socrate en qui certains Pères de l'Église voyaient un « précurseur du Christ ». Cf. Dorion (2011), p. 123. Quoi qu'il en soit de ces fortes « impressions », on comprend que l'on n'a pas affaire, avec les deux philosophes, à des hommes de peu.

la vie ordinaire passée à nous préoccuper de choses futiles. Confrontés, comme nous le sommes tous, plus ou moins consciemment, aux mirages de la vie qu'on nous présente comme bonne - essentiellement celle qui consiste à jouir plus et souffrir moins - il est inévitable que leur message soit trop dérangeant pour que le « grand nombre » ait la force de renoncer comme ils l'ont fait aux valeurs sensorielles pour prioriser la recherche sur l'âme ou l'esprit. Pourtant, cet avertissement de Socrate n'a rien perdu de sa véracité plus de deux mille ans plus tard. Quant à son homologue, il n'a fait que reprendre le bâton du pèlerin pour remettre la *connaissance de soi* au goût du jour. En ce sens, l'*universalité* de leur propos nous semble, selon ce que nous avons tenté de montrer, incontestable.

Pourquoi *universels*? Ni l'un ni l'autre n'ont cherché la renommée et, comme nous l'avons suggéré plus haut⁴⁶⁵, c'est ce type d'humain qui finit toujours par marquer l'histoire de la pensée. La simple observation des faits concernant Socrate, c'est-à-dire sa *pérennité*⁴⁶⁶, ne peut tout simplement pas être le fruit du seul travail acharné des professeurs de philosophie et autres intellectuels qui ont suffisamment lu pour trouver des raisons, s'il y en avait, pour consacrer leur vie à d'autres penseurs moins éloignés dans le temps et plus « *efficaces* ». Si Socrate est tout aussi actuel qu'il ne l'était de son vivant - *et probablement plus selon nous* - il doit bien y avoir une raison *mais quelle est-elle?* - qui transcende toutes celles que l'on peut fournir dans des études savantes. Quant à Krishnamurti, si nous n'errons pas et que nous entendons la rumeur de sa pertinence qui nous est rapportée par plusieurs personnes qui nous disent en avoir entendu parler ou qui ont lu au moins un seul des ouvrages qui lui sont consacrés, on peut penser que son enseignement commence lentement mais sûrement à franchir les frontières des États-Unis et de l'Europe (pour ne parler que de l'occident) où on s'intéresse à lui depuis déjà quelques décennies, pour résonner peu à peu plus près de nous. Par ailleurs, comme nous l'avons esquissé au départ, nous avons trouvé des échos de son point de vue sur ces *choses importantes* pour l'être humain dans plusieurs courants philosophiques célèbres⁴⁶⁷.

On objectera alors, c'est un reproche courant en philosophie, qu'il s'agit peut-être de *syncrétisme* ou d'*écléctisme*. La première « accusation » ne tient pas puisqu'il ne fut jamais question pour le penseur de proposer une nouvelle philosophie ou un système, comme il l'a dit lui-même⁴⁶⁸. La deuxième critique que l'on pourrait faire entendre pèche,

⁴⁶⁵ Supra, p. 64.

⁴⁶⁶ Cf. Sauvage (1997), p. 115. L'auteur résume à sa manière pourquoi, selon elle, Socrate est incontournable : « Socrate n'est pas une certaine somme intellectuelle ou spirituelle, c'est d'abord un personnage sur le théâtre où se joue (comme sur tous les théâtres) la destinée des hommes ».

⁴⁶⁷ Supra, p. 14.

⁴⁶⁸ Supra, p. 10. D'autre part, voici comment un de ses biographes écarte la possibilité du syncrétisme de Krishnamurti : « S'il se trouve que l'enseignement de Krishnamurti a été énoncé par d'autres sages, mystiques ou instructeurs, c'est fortuitement, car il parle à partir d'un savoir direct, de première main ». Cf. Weeraperuma, p. 49.

à notre avis, par sa mauvaise foi présumée, puisqu'elle découlerait de la première. En effet, l'acception reconnue du terme nous informe qu'une philosophie « *éclectique* » est celle qui *emprunte à différents systèmes*. Or, nous l'avons dit, la pensée de Krishnamurti n'est pas un système, c'est même l'antisystème par excellence puisqu'il n'a cessé d'insister sur le fait que rien ne devait être exclu de l'examen quand il s'agit d'enquêter sur la vérité⁴⁶⁹. Si Krishnamurti nous apparaît tenir un *discours universel*, c'est tout bêtement parce que ce qui l'a amené à parcourir le globe pendant plus de soixante ans, c'est sa préoccupation constante et jamais démentie pour le même sujet qui a intéressé Socrate, à savoir les *choses humaines*. Rien ne semble lui avoir échappé à cet égard car il a discuté de tous les thèmes qui vont à l'essentiel, qui touchent les êtres humains quotidiennement. Lire Krishnamurti, - c'est l'impression renforcée par ces trois dernières années passées à étudier certains des plus grands philosophes que la terre ait connus - c'est *redécouvrir* ce qu'il y a de plus éclairant dans cette prodigieuse histoire de la pensée. Il aide même à mieux comprendre les anciens et, pour le dire comme nous le sentons, plusieurs sinon tous les autres, du moins ceux et celles pour qui la *réflexion* est au cœur de la démarche philosophique. Prendre connaissance de son enseignement c'est aussi s'apercevoir qu'il offre un potentiel illimité pour des études comparatives susceptibles de s'avérer d'une grande fécondité pour l'avenir de la philosophie qui doit, osons-nous prétendre, se renouveler constamment.

En terminant ou plutôt en suspendant provisoirement notre enquête, car il nous semble que ce n'est que le début de l'histoire comme il en va de la connaissance de soi au demeurant, tentons de faire ressortir la *principale leçon* que l'on peut tirer de tout ceci. Elle est simple, estimons-nous, mais elle est en même temps très lourde de conséquences. Nous avons souligné à quelque reprises que la réponse à un problème, quel qu'il soit selon Krishnamurti, se trouve justement dans le problème lui-même. Or, pour Socrate et son successeur, nul doute que *le problème* qui les a occupés leur vie durant, c'était celui de la *vertu* au sens où ils ont tenté d'en chercher les *fondements*. La question qu'ils ont posée est la suivante, somme toute : *Comment devons-nous nous comporter dans notre vie de tous les jours?* C'est le problème qu'ils ont tenté de résoudre. C'est le fameux conseil de Platon qui se cache derrière leur démarche, c'est-à-dire « *Porte-toi bien!*⁴⁷⁰ ».

⁴⁶⁹ Supra, p. 96, voir la note 358. On pourrait peut-être soulever une contradiction, qui nous vient tardivement à l'esprit, dans le fait que le philosophe recommandait d'approcher nos pensées en « rejetant » tout jugement sur elles. Mais c'est un faux problème dans la mesure où ce qu'il propose d'abord, c'est de prendre conscience du censeur auquel nous donnons la priorité. *Voir cela, c'est comprendre* et cette compréhension, selon lui, n'est pas atteinte par la contrainte. C'est donc en tenant compte de toutes nos pensées, incluant celles qui nous poussent à juger, condamner ou justifier, que la connaissance de soi devient de plus en plus profonde.

⁴⁷⁰ Cf. *Lettres*, pp. 10-11 de l'introduction, voir la note 2. Ce n'est pas seulement un souhait ni une simple formule de salutation d'après Luc Brisson qui nous informe de sa provenance et de sa signification. Les mots *eû práttein* (porte-toi bien) attribués dans l'antiquité à Platon, impliquent plus que son usage épistolaire. Son vrai sens se trouve dans sa *portée eudémoniste*, à savoir que le fait de *bien se comporter* au

Comme on l'a vu, pour Krishnamurti, le vrai sens de la philosophie se résume à cela, peu ou prou. Et ce qui le rattache à Socrate (et à Platon), c'est qu'il en fait *l'affaire de la raison*⁴⁷¹. Or, comment solutionner cette immense difficulté, à savoir comment bien se comporter?

Il nous est apparu qu'en effet, *la réponse est dans le problème*. Pourquoi? Si nous posons que le problème c'est de découvrir comment l'être humain peut bien agir, alors doit-on chercher sa solution à l'extérieur de nous – dans les dogmes, les impératifs, les théories ou chez un quelconque gourou – ou en soi? Socrate et Krishnamurti, on l'a suffisamment développé, ont fourni leur réponse : *Connais-toi toi-même!* Fort bien! Mais cela n'a pas suffi pour Alcibiade et nous avons conjecturé qu'il a très bien compris *intellectuellement* mais qu'il a tout de même fait comme bon lui semblait avec les résultats qu'on nous a fait connaître. Pourquoi? La réponse se trouve peut-être tout simplement dans le fait qu'il *aimait* mieux le vertige que procure la recherche effrénée de la renommée et des honneurs de même que les délices d'une vie que lui permettaient ses atouts personnels. Pourquoi enfin, malgré cette vérité qu'il percevait dans les enseignements de Socrate, faire tous ses efforts pour mieux se connaître alors qu'il n'avait qu'à se pencher pour ramasser ces plaisirs qui s'offraient à lui. Certes, il aimait entendre Socrate dire toutes ces belles choses, mais cette sagesse n'était pour lui qu'un autre plaisir dont il profitait comme on jouit des conversations enrichissantes dans les salons pour retourner au plus vite à ce que l'on préfère, c'est-à-dire le plaisir et sa poursuite.

Si on y réfléchit bien et avec toute l'attention requise pour solutionner le problème, on se rend compte que Krishnamurti a raison de dire que la solution est tout près. Elle est, concluons-nous, dans le mot « *philosophie* » lui-même. Pour bien se comporter, il *faut aimer la sagesse*⁴⁷² sinon tout ce qu'on fait pour y accéder peut s'avérer n'être qu'un jeu dans lequel nous nous abusons nous-mêmes. Pour Krishnamurti, toutes ces *questions*

sens moral assure le *bonheur*. C'est pourquoi l'interprète met entre crochets le préfixe « *com* » avant le verbe « *porte* » au début de sa traduction de chacune des Lettres où la formule est énoncée. On lira donc, comprenons-nous, cette incitation comme suit : *Comporte-toi bien!*

⁴⁷¹ Id. Voir aussi supra, pp. 15-16. Bien se comporter, pour Platon, c'est *supprimer l'erreur* et s'assurer que c'est la « *droite raison* » qui commande. Philosophe, pour Krishnamurti, c'est « *comprendre la vérité dans notre vie quotidienne et dans notre comportement de tous les jours* ». La ressemblance est frappante, du moins quant à la finalité (*le comportement*) et le moyen (*la raison*) pour y parvenir.

⁴⁷² Cf. Sauvage (1997), p. 84. Quel réconfort, a-t-on dit précédemment, dans le fait de trouver chez un auteur la confirmation d'une de nos idées. *In extremis*, nous l'avons trouvé chez Micheline Sauvage qui conteste la distinction entre *amour du savoir* et *amour de la sagesse*. Notre intuition qu'il ne s'agit que d'une question de sémantique et que l'un implique l'autre, elle la partage dans ce passage : « *Science et sagesse, pour ces peuples (les concitoyens de Socrate, lit-on), ce n'est qu'un; ils n'ont qu'un mot pour le dire : sophia. L'art de vivre tient dans une certaine connaissance; et cette connaissance est en soi (au sens usuel de l'expression et non ontologique, précisons-nous), sans passage ni application, un art de vivre* ».

importantes sur ce qui affecte l'humain dans sa vie doivent être abordées avec *passion*⁴⁷³. Pour Socrate, autre formulation mais même amour de la vérité⁴⁷⁴. C'est pourquoi il a *cherché*, nous dit Micheline Sauvage⁴⁷⁵.

L'observation lucide des faits qui se déroulent aujourd'hui dans notre monde nous donne à penser. Chez nous, au Québec, la rumeur d'une démocratie plus directe se fait entendre de plus en plus bruyamment même si, pour l'instant, elle est pour le moins chaotique et mal assurée. Certaines formations politiques, toujours préoccupées par la nécessité de plaire au plus grand nombre, ont d'ailleurs prévu dans leurs plates-formes des mesures embryonnaires pour favoriser plus de consultations populaires sur divers sujets d'intérêt public. La prophétie de Platon⁴⁷⁶ eu égard à la déchéance inévitable des régimes politiques redevient pertinente et on espère qu'il aura eu tort de soutenir que la tyrannie succède à la démocratie qui, tout près de chez nous, est fortement remise en question dans une cacophonie assourdissante.

Tout ce bruit nous laisse croire que la *sagesse*, telle que l'entendaient nos deux protagonistes, est de plus en plus *mal-aimée*. Pour la vaste majorité de la population, les anciens et ceux qui ont marché dans leurs pas semblent de plus en plus éloignés et non pertinents. On aime mieux écouter tous les *bien-pensants* de la terre qui, comme les contemporains de Socrate, ne semblent pas savoir de quoi ils parlent quand ils causent sur les *choses importantes*. En fait, ceux qui se présentent à nous comme des modèles de vertu ne cherchent pas la vérité sur ces sujets *parce qu'ils l'ont trouvée*. Ils nous disent comment penser, agir, boire ou manger, ils nous donnent de l'Épicure de manière intempestive et nous assomment avec leurs bonnes intentions dégoulinantes. Nous vivons de plus en plus dans le *Royaume de l'opinion* avec tout ce que cela comprend de dérapages et de conflits. Serait-ce donc vrai, nous disait Krishnamurti, que la race humaine n'a pas évolué sur le plan psychologique? Dur constat, s'il en est un, mais il mérite au moins qu'on y réfléchisse. Mais comme nos deux sages nous l'ont enseigné, c'est du moins la leçon principale que nous retiendrons, la difficulté de la tâche est peut-être trop grande pour *susciter cet amour de la philosophie* qui est probablement la

⁴⁷³ Supra, p. 108. Voir aussi *S.L.D.C.*, p. 61. « Pour comprendre un problème et s'en libérer, *il faut une énergie passionnée et soutenue* ».

⁴⁷⁴ À moins que l'on soutienne qu'il soit mort pour quelque chose qu'il n'aimait pas vraiment ce qui serait, pour dire le moins, la plus irrationnelle des attitudes qui soit. Socrate est à ce point amoureux de la philosophie qu'il exprime même le souhait de pouvoir s'y adonner dans l'Hadès. Cf. *Apologie*, 41a-c.

⁴⁷⁵ Cf. Sauvage (1997), p. 87. En autres choses une « *une liberté qui puisse assurer la relève des vieilles certitudes chancelantes* ».

⁴⁷⁶ On ne saurait trop insister pour suggérer à quiconque veut faire l'expérience de l'« *actualité* » de la critique platonicienne des régimes politiques de courir chez le libraire pour se procurer un exemplaire de *La République*. Mais nous avertissons celui qui s'aventurera dans cette lecture qu'il n'en sortira pas indemne. Pour l'analyse de la démocratie qui se mue en tyrannie, voir VIII, 562 sq. Le traitement du thème de la *liberté* tel que Platon le développe au livre VIII vaut à lui seul le détour. C'est un bon moyen de nous regarder dans le miroir, estimons-nous.

première condition de possibilité d'une révolution intérieure qu'ils ont jugée tous les deux nécessaire. La réponse est donc dans le problème, c'est-à-dire qu'il faut d'abord *aimer la sagesse*. Nous croyons donc qu'ils ne rechigneraient pas si nous terminions notre enquête par le message qu'ils nous apparaissent avoir voulu transmettre à l'humanité et qui correspond au souhait exprimé par Platon dans ses *Lettres*. Ceux et celles qui auront saisi ce que nous avons tenté de transmettre des liens qui unissent Socrate et Krishnamurti comprendront que ce mot de la fin est bien plus, comme nous l'a montré Luc Brisson⁴⁷⁷, qu'une simple formule moralisatrice. C'est en réalité un « *cadeau de grec* ». *Écoutons donc leur conseil : supprimons l'erreur et comportons-nous bien!*

⁴⁷⁷ Supra, notes 470 et 471.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES PLATONICIENNES

Alcibiade, Présentation par J.F. Pradeau, Traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.F. Pradeau, Introduction, notes, bibliographie et index par J.F. Pradeau, GF Flammarion, 2^{ème} édition corrigée, Paris, 2000, 243 p.

Apologie de Socrate, Criton, Introductions et traductions inédites de Luc Brisson, GF Flammarion, 3^{ème} édition corrigée, Paris, 2005, 264 p.

Banquet (Le), Traduction par Léon Robin et M.J. Moreau, Préface de François Châtelet, Coll. Folio Essais, Gallimard, 1950, pour le texte principal et les notes, Gallimard, 1973, pour la Préface, Paris, 1950, 184 p.

Charmide, Lysis, Traductions inédites, introductions et notes par Louis-André Dorion, GF Flammarion, Paris, 2004, 316 p.

Cratyle, (Reproduit dans *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*), Traduction, notice et notes par Émile Chambry, GF Flammarion, Paris, 1967, 503 p.

Gorgias, Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, GF Flammarion, Paris, Édition revue et augmentée, Paris, 2007, 382 p.

Hippias majeur, Hippias mineur, Traductions inédites, introductions et notes par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta, GF Flammarion, Paris, 2005, 266 p.

Lettres (Platon), Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson, GF Flammarion, 4^{ème} édition corrigée et mise à jour, Paris, 2004, 316 p.

Ménon, (Reproduit dans *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*), Traduction, notice et notes par Émile Chambry, GF Flammarion, Paris, 1967, 503 p.

Phédon, Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut, GF Flammarion, Paris, 1991, 448 p.

Phèdre, (suivi de la *Pharmacie de Platon* par Jacques Derrida), Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, GF Flammarion, Nouvelle édition corrigée et mise à jour, Paris, 2004, 418 p.

Protagoras, Traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Ildefonse, GF Flammarion, Paris, 1997, 265 p.

République (La), Traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, GF Flammarion, 2^{ème} édition corrigée, Paris, 2004, 801 p.

Sophiste, Traduction inédite, introduction et notes par Nestor-Luis Cordero, GF Flammarion, Paris, 1993, 324 p.

Théétète, Traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, GF Flammarion, 2^{ème} édition corrigée, Paris, 1995, 412 p.

OUVRAGES CONSACRÉS À KRISHNAMURTI

Recueils des exposés, entrevues et entretiens de Krishnamurti

À propos de Dieu, Traduit de l'anglais par Colette Joyeux, Éditions Stock, Paris, 1997, 220 p.

Cette lumière en nous, la vraie méditation, Traduit de l'anglais par Colette Joyeux, Éditions Stock, Paris, 2000, 187 p.

De la connaissance de soi, Traduction de Carlo Suarès, 2^{ème} édition, Le Courrier du livre, Paris, 2001, 254 p.

De la vérité, Traduit de l'anglais par Colette Joyeux, Éditions Stock, Paris, 2001, 217 p.

L'Éveil de l'intelligence, Textes enregistrés aux États-Unis, en Inde, en Suisse et en Grande-Bretagne, Traduction par Annette Duché, Édition française établie par Nadia Kossiakov, Éditions Stock, Paris, 1997, 636 p.

La flamme de l'attention, Traduit de l'anglais par Jean-Michel Plasait, Éditions du Rocher, Paris, 1987, 162 p.

La révolution du silence, Textes choisis par Mary Lutyens et traduits par Carlo Suarès, Éditions Stock, Paris, 1990, 222 p.

Le Livre de la Méditation et de la Vie, Traduit de l'anglais par Colette Joyeux, Éditions Stock, Paris, 1997, 412 p.

Le sens du bonheur, Traduit de l'anglais par Colette Joyeux, Éditions Stock, Paris, 2006, 299 p.

Se libérer du connu, Textes choisis par Mary Luyens et traduits par Carlo Suarès, Éditions Stock, Paris, 1994, 127 p.

Vivre dans un monde en crise, Traduction par Laurence Delage, revue par Christiane Joseph, Avant-propos de David Skitt, Presses du Châtelet, Paris, 2008, 258 p.

Ouvrages biographiques

BIANU, Zéno, *Krishnamurti, ou l'insoumission de l'esprit*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, 108 p.

JAYAKAR, Pupul, *Krishnamurti, une vie*, Traduit de l'anglais par Anne-Cécile Padoux, Presses du Châtelet, Paris, 2010, 504 p.

SANAT, Aryel, *La vie intérieure de Krishnamurti*, Traduit par Brigitte Taquin, Éditions Adyar, Paris, 2001, 302 p.

WEERAPERUMA, Susunaga, *Krishnamurti, tel que je l'ai connu*, Traduit de l'anglais par Madeleine Rebichon, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1991, 221 p.

Ouvrage de synthèse

KRISHNAMURTI, Jiddu, *La Première et Dernière liberté*, Traduit par Carlo Suarès, Préface de Aldous Huxley, Éditions Stock, Paris, 1994, 318 p.

Lien internet

Krishnamurti, Socrate du XXème siècle, Page web de la conférence donnée par le professeur René Barbier de l'Université Paris VIII, <http://www.barbier-rd-nom.fr/journal/article.ph>.

ÉTUDES ET OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004, 560 p.

ARISTOTE, *Les politiques*, Traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2^{ème} édition revue et corrigée, 1993, 575 p.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008, 495 p.

CANTO-SPERBER, Monique, en collaboration avec Jonathan Barnes, Luc Brisson, Jacques Brunschwig et Gregory Vlastos, *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 2^{ème} édition revue et corrigée, 1997, 885 p.

COMTE-SPONVILLE, André, *Le bonheur désespérément*, Éditions Pleins Feux, Paris, 2000, 87 p.

CONCHE, Marcel, *Vivre et philosopher, Réponses aux questions de Lucile Laveggi*, Librairie Générale Française (Coll. Le livre de poche), Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven, Paris, 2011, 251 p.

CONFUCIUS, *Entretiens du maître avec ses disciples*, Traduction du chinois par Séraphin Couvreur, Révision de la traduction et postface de Muriel Baryosher-Chemouny, Éditions Mille et une nuits, Paris, 1997, 199 p.

DODDS, E.R., *Les grecs et l'irrationnel*, Traduit de l'anglais par Michael Gibson, Flammarion, Paris, 1977, 316 p.

- DORION, Louis-André, *Socrate*, Presses Universitaires de France, Paris, 2^{ème} édition mise à jour, 2011, 127 p.
- DROIT, Roger-Pol, *L'oubli de l'Inde, Une amnésie philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, Édition augmentée d'une préface, 2004, 254 p.
- FERRY, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2002, 537 p.
- FERRY, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Flammarion, Paris, 2009, 344 p.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, Tome III, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.
- GLASSER, William, *Stations of the mind, New directions for Reality Therapy*, Harper and Row, New-York, 1981, 288 p.
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Éditions Albin Michel (Coll. Livre de poche), Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven, Paris, 2001, 280 p.
- JASMIN, Bernard, *De Socrate à Krishnamurti*, Textes des causeries présentées au réseau français de Radio-Canada, Éditions Beauchemin, Montréal, 1963, 118 p.
- JUNG, C.G., « *Ma vie* », *Souvenirs, rêves et pensées*, Propos recueillis et publiés par Aniéla Jaffé, Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves Le Hay avec la collaboration de Salomé Burckhardt, Gallimard, Paris, Nouvelle édition revue et augmentée, 1973, 529 p.
- LAËRCE, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Introductions, traductions et notes de J.F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Nancy, Avec la collaboration de Michel Patillon, Librairie Générale Française, 2^{ème} édition revue et corrigée, 1999, 1398 p.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, Bookking International, Paris, 1994, 190 p.
- LONG ET SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, TOME I, *Pyrrhon, L'épicurisme*, Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2001, 312 p.
- LONG ET SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, TOME III, *Les Académiciens, La renaissance du pyrrhonisme*, Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2001, 253 p.
- MARC-AURÉLE, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Épictète*, Traduction, préface et notes par Mario Meunier, GF Flammarion, Paris, 1992, 222 p.
- MICHEL, Johann, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, Éditions du Cerf, Paris, 2006, 500 p.

PARMÉNIDE, *Le Poème*, Reproduit dans *Des Présocratiques à Aristote*, Recueil de textes à l'usage des étudiants du cours PHI 1800, Rassemblés par le professeur Louis-André Dorion, Université de Montréal, Département de philosophie, Automne 2009, 116 p. plus annexes.

PASCAL, *Pensées*, Présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, Texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Librairie Générale Française, (Coll. Livre de poche), Collection dirigée par Michel Zink et Michel Jarrety, Paris, 2000, 736 p.

REVEL, Jean-François ET Matthieu RICARD, *Le moine et le philosophe*, NIL éditions, Paris, Édition revue et corrigée, 1999, 410 p.

RICOEUR, Paul, *Écrits et conférences 2, Herméneutique*, Textes rassemblés et annotés par Daniel Frey et Nicola Stricker, Présentation par Daniel Frey, Éditions du Seuil, Paris, 2010, 307 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes, Du contrat social*, Présentation par Roger-Pol Droit, Notes, bibliographie et chronologie par Jacques Roger (pour les « Discours »), Notes et bibliographie par Bruno Bernardi (pour « Du contrat social »), Flammarion, Paris, 2008, 569 p.

SAINT-AUGUSTIN, *Confessions*, Édition présentée par Philippe Sellier, Traduction d'Arnaud d'Andilly établie par Odette Barenne, Gallimard, 1993, 599 p.

SAUVAGE, Micheline, *Socrate et la conscience de l'homme*, Éditions du Seuil, Paris, 2^{ème} édition mise à jour, 1997, 166 p.

SCHOPENHAUER, Arthur, *L'art d'avoir toujours raison, La dialectique éristique*, Éditions mille et une nuits, Paris, 1998, 95 p.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius (1-29)*, Traduction inédite, introduction et notes par Marie-Ange Jourdan-Gueyer, GF Flammarion, Paris, 1992, 192 p.

VÉZINA, Jean-François, *Les hasards nécessaires, La synchronicité dans les rencontres qui nous transforment*, Éditions de l'Homme, Montréal, 2001, 217 p.

VLASTOS, Gregory, *Socrate, Ironie et philosophie morale*, Traduit de l'anglais par Catherine Dalimier, Aubier, Paris, 1994, pour la traduction française, 455 p.

WOLFF, Francis, *Socrate*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, 128 p.