7.3. Philosophie du cours de la vie (PCV)

7.3.2. partie I, p. 151 à 316.

Table des matières : voir p. 314

Note.-- Le verbe “ateö” signifie “je me comporte comme un fou”.

(b). Transphénoménal.

Le processus (présage : folie/continuation : inconduite), décrit ci-dessus, en tant que phénomène directement observable, a, dans la religion grecque archaïque, un arrière-plan sacré et idéal.

(i) “Atè” signifie, ainsi interprété (“theoria”, pénétration), le châtement, qui est le résultat d’une intervention divine : châtement de la divinité.

(ii) Par métonymie, “atè” désigne aussi celle qui inflige ce châtement, c’est-à-dire “Atè : la cause (Urheberin,-- cf. Nathan Soderblom) du châtement, qui consiste en l’absurdité et la folie. En tant que déesse universelle, elle est comme :

(ii)1. la déesse qui engendre toutes les erreurs de calcul (désastres, calamités),

(ii)2. la déesse qui corrige ces erreurs de calcul en cédant à toutes les mésaventures (processus d’inspiration).

(iii) Il existe cependant des divinités non universelles - ainsi par exemple les Erinues (= Erinyes) - qui jouent un rôle analogue dans les erreurs de calcul déduites religieusement.

En passant, Platon, repas d’hôte 195d, mentionne Atè. Relisez maintenant les deux versions.

(1) -- La version alterocentrique

Celle-ci fait état d’un “hubris”, d’un dépassement de limites, à savoir l’incapacité de se résigner au destin (que les divinités, entre autres (et pas seulement), déterminent), - dans ce cas, la mort prématurée de la sœur de Narkissos. Celui qui ne peut se défaire de ce qu’il désire, de ce qu’il veut, lorsqu’une forme d’”ananke” (PCV 35 ; 58 ; 84 ; 145), un fait inéluctable qui ne peut être compris par l’esprit, rend le désiré, le voulu, vécu comme inaccessible.

Cela ressemble à une sorte de “délire (sens)”, qui aboutit à l’épuisement insensé de la force vitale, qui n’est pas disponible indéfiniment. Cf. PCV 116 : L’âme mortelle (force vitale), par Platon.

Note : Ce processus (“kinèsis”, motus, en grec et en latin) “passage de la frontière/épuisement de la force vitale” se déroule de manière phénoménale, “immanente”, c’est-à-dire sans facteurs extra-naturels, comme par exemple les divinités. Le mythe contient, avant tout, tout comme la “theoria”, une compréhension du processus naturel.

(2)-- La version égocentrique.

Celle-ci est, si possible, en tant que description du processus, encore plus forte : Narkissos ne se contente pas de s'accrocher à un fait inatteignable (sa propre image), jusqu'à ce qu'il, jusqu'à ce que, par manque de force vitale, il meure ; et le voyant ainsi que la déesse Némésis structurent le processus.

Cela implique que l'idée supérieure (ou du moins surnaturelle), à l'œuvre dans ce processus, baigne l'ensemble de l'événement dans une atmosphère sacrée, comme l'idée "atè", déesse de la vengeance (ici Némésis), etc.

Ce processus phénoménal et transphénoménal "voit" le voyant Tirésias, dès sa naissance. Il le prédit donc dans le langage "allusif" (allusif, pas si clair), propre aux "discours de dieu" ou aux oracles.

Conclusion. - La première version se limite à la "description" narrative de l'événement naturel ; la seconde version ajoute une dimension surnaturelle. Il s'agit de la "theoria" mythique (compréhension d'un processus).

L'idée de "kuklos" en grec ancien (151/152).

L'interprétation complète de ce mythe, dans sa double version, comprend un autre "élément" (prémisse) grec ancien, à savoir l'idée (= structure) "cycle" ("kuklos", cycle).

Une excellente description nous en est offerte par G. Daniels, *Religieus-historische studie over Herodotus*, (étude historico-religieuse sur Hérodote), Antw./ Nijmegen, 1946, 27/38 (la conception d'Hérodote du gouvernement des dieux).

Hérodote d'Halikarnassos (-484/ -425 ; connu pour ses *Historiai*, Investigations), le "père de l'historiographie" (mieux dit avec W. Jaeger : "père de la terre et de l'ethnologie"), est connu comme théologien.

Il essaie souvent de découvrir (= sonder, 'theoria') une idée (structure, qui régit ces événements) dans le cours phénoménal des événements. Le nom de cette idée est "cycle". Il entend par là qu'un grand nombre de phénomènes :

- (i) commencent petit,
- (ii) s'amplifient, pour atteindre - pendant un court moment - un point culminant et
- (iii) puis, soudainement, redeviennent petits, voire nuls.

Les domaines dans lesquels cette loi opère sont à la fois la nature et l'humanité : "De même que la divinité s'efforce de maintenir une certaine uniformité et un certain ordre dans la nature par une sage répartition (note : Némésis est généralement considérée comme une justice distributive) des forces (note : pour commencer, la "force vitale"), de même dans la vie de l'homme elle a tracé certaines limites, et elle ne tolérera en aucun cas une violation de ces limites.

Mais lorsque l'homme n'en tient pas compte et qu'il dépasse ses limites, il rencontre le "phthonos", le déplaisir (et non pas l'envie ou autre) des divinités... Outre ce terme, nous trouvons aussi chez Hérodote celui de "nemesis ek theo" : châtement responsable à cause de la divinité." (O.c., 28v.).

Note : Que nous traduisions à juste titre "phthonos" par "déplaisir justifié" (et non pas par le mot "envie", comme on le fait plus souvent à la légère), prouve Daniels, o.c. 29 et suivants :

(i) le déplaisir justifié est démontré par le fait que le "phthonos" est la réaction de l'esprit en réponse à des actes irresponsables (qui, soit dit en passant, sont souvent de l'"hubris", de l'orgueil limite, de la suffisance et autres) ;

(ii) ce déplaisir est aussi rendu, par Hérodote lui-même, par la "némésis", le juste châtement.

(iii) Une troisième raison est qu'Hérodote, suivant les traces d'Aischulos d'Éleusis (-525/-456 ; le premier grand auteur de tragédie), considère que les divinités sont exemptes du péché d'envie (envie etc.) et, par là, ouvre la voie à Platon, qui dit, par exemple, dans *Faidros* 247a, que "l'envie se situe en dehors du chœur des divinités". Cela équivaut à une révolution dans la théologie archaïque, qui attribuait le bien et le mal aux divinités. Cfr. Daniels, O.c.,31.

L'application.

Un "kuklos", cycle, se trouve certainement à Narkissos.

(1). La première version

Il se représente ici lui-même, un homme livré à l'illusion de préserver l'image de sa sœur en se regardant dans les yeux, franchissant ainsi une limite que tous subissent dans des cas analogues.

(2). La deuxième version

Il s'agit, outre d'un franchissement de limite similaire, d'un second franchissement de limite à l'œuvre : sa suffisance, due à une beauté qui dépasse les limites normales, l'amène non seulement à rejeter toute amante, mais aussi à la mépriser et à l'humilier... C'est précisément de cette manière qu'intervient Némésis, en égalisant ("nivelant", dit aussi Daniels). En tant que déesse de la justice distributive, entre autres.

Notez que Narkissos, en ce qui concerne le grand lion, franchit les frontières. Son affirmation de soi, son "orgueil", sa vanité, est le "conatus" (Spinoza) de l'histoire mythique.

Note -- Nous avons inséré, PCV 143, un morceau de narratologie -- Il est clair que le mythe, 'muthos', appartient aussi à la théorie narrative.

“ La mythologie est un produit de la conscience, qui, sans cesse, se redécouvre elle-même (...) “ (F.-W. Schelling, *Inleiding tot de filosofie der mythologie* (Introduction à la philosophie de la mythologie), I, 10).

Ce verdict, en 1825, du romantique Schelling, qui se démarque de l’opinion des rationalistes des Lumières et est favorable au mythe, peut servir d’introduction : dans le mythe, l’homme arrive à un certain type de conscience (‘Bewusstsein’) de la réalité, surtout vue comme destinée humaine.

Le mythe.

Le mythe est une histoire qui, partant de réalités observées, réfléchit aux éléments (PCV 70/97) ou présuppositions qui rendent ces faits observés compréhensibles(er). En ce sens, le mythe (la “mythologie” est, entre autres, la collection de mythes) est une “stoicheiosis” (analyse des facteurs).

C’est précisément pour cette raison que le mythe n’est pas, par exemple, une “fable” qui, pour les enfants, offre une distraction (bien qu’elle puisse aussi être instructive) ; il n’est pas non plus un conte de fées qui, pour les enfants également, ne diffère pas beaucoup de la fable, sauf par sa longueur ; il n’est pas non plus, par exemple, une légende (médiévale), si seulement le mythe, au lieu d’édifier, ennuie. Que les mythes des cultures non bibliques exaspèrent, cela ne fait aucun doute. Platon, entre autres, était irrité par ce caractère irritant (quant à ce qui est attribué aux divinités, dont il avait une conception purifiée, toutes les choses irritantes).

Note - K. Marx dit, quelque part, que l’homme moderne d’aujourd’hui sera “ein Mythenfresser” (un mangeur de mythes).

Dans le langage marxiste, cependant, “mythe” signifie un ensemble d’idéaux, de préférences conçus comme “irréels” (aliénés des conditions économiques-sociales nues), mais de telle manière que cet ensemble d’idéaux exerce une grande influence sur la psyché de l’homme contemporain.

Modèle d’application. On parle ainsi du “mythe du Progrès” (avec une majuscule), propre aux Lumières-Rationalistes du XVIIIe siècle.

Ainsi, à l’époque, les socialistes parlaient du “Grand Soir” (avec une majuscule), par lequel ils entendaient que, par une violente révolution socialiste, il serait mis fin à l’ère bourgeoise (“Soir”).-- Il s’agit d’une désignation du mythe, qui est plutôt psychologique-sociologique-culturologique (science humaine).

Note -- Sémiologiquement noté : “ mythologie “ peut aussi signifier “ étude des mythes “ (pour laquelle certains, alors, utilisent “ analyse des mythes “).-- Avec cela, ce commentaire suffira, car la littérature sur le sujet est vaste.

Le “petit lion” sous la forme de la vanité. (154/159)

Comme on le sait, notre mot néerlandais “vanité” a deux significations principales :

- (a) vide, non plein (donc par exemple, “un vase vain”) ;
- (b) sans valeur - mieux encore : irréal (donc par exemple “des rêves vains”).

Une variante de ce dernier sens se retrouve par exemple dans “un garçon vaniteux” (c’est-à-dire qui s’appuie sur des nullités pour être quand même fier) ; oui, “vaniteux” peut aussi signifier “rien que” (comme dans “vain étalage”).

Or il se trouve que ce que Platon appelle “ le noble désir “ (dont nous avons vu des modèles), se décompose aussi en formes fallacieuses. Nous allons nous pencher brièvement sur cette forme de comportement et de vie psychologiquement très importante.

Note : (154/155) Le psychologue qui a mis un accent tout particulier sur la vanité est Paul Diel, dans son ouvrage *Psychologie curative et médecine*, Neuchâtel (CH), 1968,-- surtout o.c., 133/151 (*La vanité et ses métamorphoses (Origines et conséquences)*), (*Vanity and its metamorphoses (Origins and consequences)*).

Voir ici comment Diel s’exprime sur ce sujet.

Le terme “vanité” désigne généralement des choses comme la “fatuité”, la “prétention”, l’orgueil”, l’arrogance”, qui donnent une certaine teinte aux traits de caractère.

(i) Superficiellement, toutes ces “attitudes vaniteuses de la vie” distinctes ne semblent pas avoir de lien génétique.

(ii) Plus précisément, pour autant que l’on examine le comportement extérieur, elles ne semblent pas avoir de lien avec d’autres attitudes de vie imparfaites, telles que, par exemple, la colère, la paresse, la timidité, etc.” (O.c.,133).

Remarquez que Diel approfondit le concept de vanité. Qu’entend-il donc par là ? “Le mot latin “vanitas”, vanité, comporte un sens, qui vit dans le français “vain”, synonyme d’insuffisant”. La vanité est une insuffisance, que l’on ne veut pas faire connaître”. (O.c.,134).

La thèse principale de Diel, tout au long du livre, est la suivante : la vanité, ainsi comprise, est peut-être

(i) non seulement un trait de caractère parmi tant d’autres,

(ii) mais “un état d’âme, qui détermine la totalité du fonctionnement psychique dans la mesure où il est erroné (‘pervers’)”. (Ibid.). Le fait qu’une personne ait une opinion sur elle-même, qui inclut l’auto-agrandissement, serait donc à l’origine de toutes les anomalies psychiques, d’une manière ou d’une autre.

Modèle applicatif.

La grande crise d'hystérie, dont Freud a été témoin, dans La Salpêtrière, n'est pas, selon l'interprétation de Diel, une question de "sexualité refoulée" (comme Freud l'a postulé). Les hystériques - selon Diel - ont besoin d'imitation et de dramatisation (play-acting).

Note : L'Hôpital de la Salpêtrière à Paris était probablement l'institution psychiatrique la plus célèbre d'Europe au 19ème siècle. Sous le nom d'Hôpital Universitaire Pitié Salpêtrière, c'est encore un hôpital aujourd'hui.

L'une des patientes avait réussi à attirer l'attention des médecins sur elle, ce que ses camarades de chambre ont rapidement saisi, consciemment ou, plus encore, inconsciemment, et ont imité ... afin d'attirer l'attention des médecins sur eux aussi.

Diel étaye son interprétation en soulignant qu'un service hospitalier entier, qui reçoit une crise aussi importante, reste "un cas unique" et que -- même dans un cas individuel -- cette "crise importante" qui a fait une si profonde impression sur Freud, -- qui, en passant, interprète plus ou moins un coït, un rapport sexuel, est extrêmement rare.

Conclusion : "Il est important de se rappeler que le motif refoulé, qui a travaillé souterrainement et provoqué la crise, n'aurait pas été -- chez la plupart de ces femmes - - quelque chose de nature sexuelle (note : ce que croit Freud), mais plutôt une tendance à une exhibition qui trahit la vanité. En négligeant cette interprétation comme hypothèse possible, Freud a été obligé de conclure à une insatisfaction sexuelle souterraine, en imaginant que la cause pouvait être trouvée dans la praxis du "coitus interruptus" (note : rapport sexuel interrompu).

La tentative d'étendre cette hypothèse à d'autres syndromes névrotiques (note : 'syndrome' est 'un ensemble de symptômes') - tels que les obsessions, les phobies - a rapidement fini par exposer l'insuffisance de sa théorie initiale". (O.c.,81).

On peut difficilement faire une critique plus féroce de Freud, bien sûr.

Un modèle platonique de vanité. (155/158).

Platon, *Der siebente Brief*, Calw. s.d., 24 ; 30f., nous donne l'esquisse du caractère du souverain Dionusios.

(i) Platon voulait apporter un message à la classe dirigeante en Sicile, à savoir une science profonde, qui réalise ce qui, tant pour le présent que pour l'avenir, est "vraiment bon et juste", tant dans la nature que dans l'humanité.

Dionusios n'était pas sensible à cela. L'histoire de sa vie (PCV 145 : sans histoire pas d'expression d'âme), qui expose sa vie ignominieuse, le prouve.

(ii) Platon esquisse Dionusios (*Der siebente Br.*,30 “Dionusios (...) qui, par ailleurs, n’était pas dépourvu d’un talent inné et, en ce qui concerne les connaissances scientifiques, était exceptionnellement studieux, prenait grand plaisir aux (...) dialogues philosophiques, mais, d’autre part, il rougissait de honte, lorsqu’il s’avérait, à la suite de ces conversations, qu’il n’avait rien appris du tout de ce que j’avais (= Platon) récité lors de mon premier séjour (en Sicile).

Conséquence : en partie, le désir s’est fait jour en lui d’écouter à fond ce que j’avais récité, -- afin d’en avoir une idée claire ; en partie, cependant, la vanité de son ambition l’a poussé à le faire. (...).

Après que j’eus décliné sa seconde invitation (...), Dionusios semble s’être profondément tourmenté avec la pensée suivante, résultat de son vain orgueil : “ Il se peut bien que Platon, aux yeux de beaucoup, mécontent comme il l’est, n’ait pas semblé désireux de venir le voir une seconde fois.

Ceci, prétendument, parce que je méprisais personnellement Dionusios, en raison des expériences que j’ai eues avec son esprit et son comportement extérieur continu ainsi que son mode de vie”.

Note. - On voit tout de suite que la psychologie de Platon était plus qu’une simple “théorie” étrangère à la vie : il examinait les personnes avec lesquelles il avait affaire le plus étroitement possible, comme le montre son portrait de Dionusios.

Il y expose notamment la dichotomie “attitude mentale/comportement extérieur” (PCV 120), avec le point de vue du “mode de vie”.

Notons également, dans l’âme de Dionusios, une systémique, à savoir, d’une part, un intérêt philosophique (superficiel), et d’autre part, une vanité (profonde) (cf. PCV 78/80 (facteurs contradictoires de l’âme)).

Cette dernière “déplace” resp. “supprime” l’intérêt philosophique. Platon en savait plus : “ Dionusios (...) cherchait à me recueillir et à me soudoyer avec des honneurs et de l’argent : son but était que je prenne, d’une manière visible pour tous, son parti de mon amitié. Cela devait donc servir, entre autres, à cautionner le fait qu’il (note : l’ami de Platon) avait banni Dion... Inutile de dire qu’il n’a pas atteint son but. “ (*Der siebente Br.*,22).

Comme dans la citation précédente : ce que le peuple découvre, c’est ce qui compte pour l’honorable Dionusios. Même si cela doit être réalisé par des moyens malhonnêtes.

De plus, Dionusios avait à un moment donné banni Dion, le privant ainsi de ses droits et de son honneur. Ce qui, parmi les amis de Dion, parmi lesquels, bien sûr, Platon, suscita une grande inquiétude.

“ Lorsque Dionusios, cependant, eut connaissance de notre humeur, il nous fit tous - très gracieusement - convoquer, craignant que nos craintes ne deviennent “ la mère de quelque chose de pire “. Avec moi en particulier (= Platon), il eut une conversation rassurante et encourageante : il me supplia même de rester,--que “dans tous les cas”.

Car : “Rien de bon ne pouvait résulter de ma fuite, mais de ma présence”. Il n’a donc pas jugé indigne de s’adresser à moi, un suppliant comme moi.

Mais nous savons que les supplications des “grands hommes” sont salées par des ordres. Il a simplement fait en sorte que je ne puisse partir sur aucun bateau, en me faisant amener au château et en m’y logeant de telle sorte qu’aucun batelier - contre ses ordres, oui, pas même sans un ordre suprême et explicite de sa part - ne m’aurait emmené de là par bateau. (...).

En même temps, on entendait partout : “Comme Dionusios traite Platon avec bonté ! Mais qu’est-ce qui était vrai dans tout cela ? (...) Dionusios, plus il apprenait à connaître mon comportement et ma mentalité, plus il cherchait une sorte de rapprochement.

Mais il avait aussi son propre désir fantaisiste que “je parle de lui plus haut que de Dion”, -- “que je le considère comme un ami d’une manière visible plus haut que Dion”. C’est précisément ce signe de ma part qu’il attendait le plus”. (Der sieb. br., 16f.).

Note : Encore une fois : (i) la vanité, (ii) avec “ce que les hommes pensent”. L’apparence est d’une importance bien plus décisive que “l’être”. De même que le “garçon vaniteux s’appuyait sur des bagatelles pour être fier” (PCV 154), de même Dionusios : l’image-impression est plus décisive que sa véritable personnalité, - platonique : “que son âme”.

Remarquez, également, le caractère insidieux d’une telle “vanité” : “On ne sait jamais comment la tenir” dit la langue vernaculaire. L’homme égocentrique est ici clairement dessiné par Platon.

Elle tend vers le “délire relationnel” : tout ce qui se passe est “impliqué” dans la personne de l’homme égocentrique, -même ce qui est dit ou fait sans aucune intention.

Note -Regardez à nouveau la systémique “comportements / mentalité” (PCV 120 ; 158).

Commentaire psychanalytique. (158/159).

Nous citons le Dr N. Lamare, *De passionele jaloezie* (La jalousie passionnée), Kapellen, s.d.. Cfr. PCV 42.

(1) “L’égotisme (note : selfishness) est la continuation apparente du narcissisme (PCV 148). Rappelons, au passage, la remarque si juste de Freud : “ Le narcissisme et l’égotisme sont une seule et même chose “.

(i) La personne narcissique, qui est réellement amoureuse de son propre corps, le vénère, s’en occupe invariablement et avec zèle ; car cette vénération occupe ses principales pensées et attentions, voire toutes ses pensées et toutes ses attentions.

(ii) La personne narcissique est, à partir de ce moment, beaucoup trop occupée par elle-même pour s’intéresser aux autres. Le narcissisme inclut donc déjà l’égotisme, c’est-à-dire cet attachement excessif et même exclusif à soi-même qui conduit l’égotiste à penser d’abord et même uniquement à lui-même, à ne se préoccuper que de ses propres intérêts, sans se soucier le moins du monde de ceux des autres (...).

(2) “L’égotiste ressent très bien les souffrances d’autrui, mais il ne se contente pas de ne pas en souffrir : il en jouit aussi. La calamité des autres le rassure et le soulage de son fardeau. De même que l’examen des ouvriers rassure et soulage le patron méfiant : “Ils ne m’ont rien volé.” Le bonheur des autres, en revanche, est une douloureuse épine dans le cœur de l’égotiste. (...) Comme nos lecteurs l’ont constaté par eux-mêmes (...), l’envie et la jalousie sont contenues dans l’égotisme. (...).

(3) “L’égotiste veut que les gens l’estiment beaucoup et, bien sûr, lui seul. Aussi : avec lui, il n’est pas question de partager l’attention. De l’égotisme découle, bien sûr, la vanité (...)

(4) “L’égocentrisme a quelque chose de l’égotisme. Il ne peut en être séparé, dans la mesure où tous deux sont fondés sur l’expression aigrie d’un moi poussé à l’extrême. La personne égocentrique se fait le centre de tout, y compris du monde.

Il implique tout en lui ; tout le concerne”. (O.c., 61 ; 66v. ; 68 ; 69).

Voici une forme principale possible (PCV 154v. : thèse de Diel sur la vanité) de ce que Platon appelait “le petit lion (“fougueux”)” en nous.

Une description patristique du “petit lion”. (159/164)

Nous empruntons à nouveau à A. Grün, *Dealing with the Evil One*, PCV 117/121. Euagrios de Pontos était plus platonicien. Il est donc intéressant de voir comment, au milieu de l’Église-Père, dans le “désert érémitique” de l’Égypte, il désigne le petit lion.

1 - Le démon de la vaine gloire.

(i) “La pensée de la “vaine gloire” est très pénétrante. Elle s’insinue facilement chez ceux qui pratiquent la vertu. En particulier : elle leur donne le désir, dans leur lutte (note : la lutte intérieure-privée contre le vice et les vice-démons), de se montrer publiquement et, immédiatement, de s’efforcer d’obtenir la gloire parmi les hommes.” (O.c.,46).

On le voit : une pensée négative, encore.- Voyez maintenant comment cette pensée négative (par une ‘atè’, une inspiration malicieuse, d’un démon renforcé (PCV 149v.)) instille deux délires typiquement ecclésiastiques.-

(ii)a. A cette fin, cette pensée permet 1. aux démons de hurler, 2. aux femmes d’être guéries, et 3. à une foule de personnes de toucher son manteau.

(ii)b. Elle lui prophétise, aussi, même le sacerdoce (note : les moines du désert n’étaient pas nécessairement des prêtres) ; elle fait assiéger ses portes par des gens pour le chercher et, s’il ne veut pas coopérer, pour l’emmener enchaîné. “ (Ibid).

Note : On peut voir que l’érémite est épris de l’idée de devenir un célèbre exorciste de démons ou un prêtre prospère... Pourtant, considérez le résultat de l’atè démoniaque : “Quand cette pensée l’a rendu - par de vaines espérances - gâté, elle l’affaiblit (note : hors de sa conscience). Elle le livre alors :

(1) soit au démon de l’orgueil, pour le soumettre à une épreuve de force,

(2) soit au démon de la mélancolie, qui lui insuffle des pensées contraires à son attente.

(3) Parfois, elle le livre au démon de l’immoralité, lui, un homme qui, peu de temps auparavant, était encore plein d’entrain et un saint prêtre.”

Note -- On voit un certain kuklos (PCV 151) à l’œuvre, dans l’” atè “ : il commence tranquillement, se plie en de belles attentes et se termine par une “ frustration “.

Note - Le fait que la divinité jugement ('atè') et le 'kuklos' (cycle) qui y est souvent présent soient également présents au sein du christianisme n'est pas surprenant : dans l'interprétation biblique, les divinités des païens, qui 'connaissent' (c'est-à-dire sont à l'aise dans) le mal et le bien, étaient des 'démons' ('esprits impurs').

2. Le démon de l'orgueil.

L'homme "autonome" (volontaire), qui "ne craint pas Dieu et n'est pas troublé par les hommes" (comme l'Écriture le dit du "juge injuste", qui, fondamentalement, est un nihiliste), n'est - même lui - pas libre du jugement et du cycle de Dieu.

(1) (en résumé) : Le démon de l'orgueil conduit l'âme vers l'abîme le plus profond.

(2)a. (Rise) Il conduit l'âme à ne pas reconnaître Dieu comme une aide, mais à croire qu'elle est elle-même la cause de ses bonnes actions. Il l'amène en même temps à considérer les frères d'en haut comme "peu sages" et "ignorants".

(2)b. (Déclin) À cet orgueil succèdent la colère et le chagrin. Comme ultime mésaventure, le sensationnalisme, la folie, ainsi que les visions d'une multitude de démons, suivent dans les cieux."

Note : -- On voit que, dans la description chrétienne des phénomènes psychologiques :

(i) les mêmes données naturelles et extranaturelles ressortent,

(ii) mais qu'une dimension surnaturelle typiquement biblique - Dieu comme aide - est également prise en compte comme "élément" (facteur).

On trouve de telles analyses aujourd'hui, par exemple, dans les romans de F. Dostoïevski (1821/1881), romancier russe qui, à l'époque, a suscité l'étonnement de l'Occident parce que, à partir de sa foi patristique-orthodoxe, il insérait Dieu et les démons (facteurs sacrés) dans ses "phénomènes séculiers".

Dostoïevski voyait clair dans l'"homme autonome", sur lequel l'Occident sécularisé misait tant : "Si Dieu n'existait pas, alors, en principe, tout serait permis" est le dicton, que J.-P. Sartre (PCV 139) lui a emprunté, pour justifier un humanisme athée, dans lequel Dieu et ses idées supérieures sont réduits au "nihil" (rien) et l'homme dispose d'une autonomie radicale, d'un pouvoir sur lui-même, même sur toutes les règles éthiques.

Pour la pensée patristique, il s'agit du "démon de l'orgueil". Cf : Franz Kafka évoluait, de toute évidence, dans une sphère similaire (PCV 96). Avec Dostoïevski, il a donc été inclus par les existentialistes dans leur critique culturelle.

3. Le démon de la colère et du ressentiment.

Nous l'avons déjà vu, PCV 136 (colère et ressentiment) : le "petit lion" (l'orgueil, en nous) peut prendre la forme de la colère (colère, indignation) et du ressentiment (rancune). Voyons, maintenant, comment les moines du désert (et, sans plus, les chrétiens) vivent cet événement.

a. La colère.

"La colère" est une pulsion caractérisée par un haut degré de passion. Elle est définie comme "un mouvement bouillonnant du besoin d'argent de l'âme". Ce "mouvement" est dirigé contre celui qui a commis une injustice ou qui en a eu l'apparence :

(i) "Tout le jour, il fait "rager" l'âme ;

(ii) mais surtout, pendant la prière, il entraîne l'esprit, car le visage de celui qui a commis l'injustice (en réalité ou en apparence) est constamment devant l'âme".

Le tragédien Euripide de Salamine (-480/-406), dans son Héraclès enragé (peut-être de -416), nous a donné un exemple illustre et mythique.

La force de la nature qui, souvent, gouverne les héros euripidiens, est, dans cette pièce, la "lussa", enragée, attaquante ("agression"). Cette "lussa" ou "rage" est, toujours dans la vision euripidienne, provoquée par la divinité du feu ("Aithèr") (PCV 150 : processus d'inspiration). Mais, phénoménalement (dans la mesure où il est tangible et visible), ce processus est une rage, qui s'empare d'Héraclès.

Ce "mouvement" ("processus") comporte deux temps :

(i) Héraclès, "mû" par ce motif (inconsciemment), détruit sa propre maison et tue femme et enfants.

(ii) La frénésie le quitte, soudainement, comme s'il s'agissait, pour une durée brève mais intense, d'une sorte de "puissance" autonome, mais ancrée dans son âme ; ce n'est qu'alors - et pas avant - que son esprit parvient à une compréhension : il se rend compte - seulement alors - de ce qu'il a commis. Il prend alors peur et s'effondre. Pour se racheter, il dit, alors, seulement alors : "Ensemble, nous avons été frappés par la main d'Héra (note : l'épouse de Zeus, le Dieu suprême)". (L'Héra furieuse., 1382).

En d'autres termes, lorsqu'Héraclès redevient lui-même (c'est-à-dire lorsque son esprit, une fois de plus, contrôle le duo pulsions primaires et noble orgueil), il reconnaît qu'"une puissance étrangère à lui, mais active en lui" l'a "conduit".

b.- La colère.

Euagrios typifie, après la forme aiguë, la forme chronique : “Lorsque la colère se prolonge et devient ressentiment, elle provoque, la nuit, la confusion, l’impuissance, une pâleur du corps et des attaques de “bêtes sauvages” (note : “bêtes sauvages” était, selon les cas, un terme utilisé pour désigner les démons ; dans le désert, Jésus est resté “au milieu des bêtes”). Ces quatre symptômes, caractéristiques du ressentiment, sont généralement accompagnés de nombreuses pensées”.

Note - Le Père Nietzsche (1844/1900), dans son ouvrage *Zur Genealogie der Moral* (Sur la généalogie de la morale), 1887, 1 : 11 ; 3:15, a élaboré ce que les Français appellent ‘ressentiment’ comme un concept de base de sa vision nihiliste. Ressentiment’ signifie le souvenir d’une injustice, avec le désir de venger cette injustice. Ce que, entre autres, les anarchistes et les antisémites appellent “justice” a, selon Nietzsche, son origine dans le “ressentiment”. Se venger - d’une injustice réelle ou imaginaire - est alors appelé “justice”.

Max Scheler (1874/1928 ; PCV 12) a développé cette idée nietzschéenne dans son ouvrage *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (un chapitre de son *Vom Umsturz der Werte* (Du renversement des valeurs), Bde ; 1919).

Une caractérisation de celui-ci nous explique celle d’Euagrios.

Selon Scheler, le “ressentiment” est une auto-poison durable (chronique) de la vie de l’âme, jaillissant de facteurs bien définis et donnant lieu à des effets bien définis.

Arrêtons-nous un instant sur les causes.

Celles-ci consistent, selon Scheler, en premier lieu, en une répression persistante (inconsciente) et/ou une suppression (consciente) de ce qu’il appelle la “Entladung” (décharge, s’effectuant immédiatement) d’un certain nombre de mouvements mentaux et d’affects, tels que la vindicte, la haine, la malice, l’envie, la perfidie.

La volonté de vengeance, comprise dans sa forme primitive, est le point de départ le plus frappant du “ressentiment” :

(i) une élaboration immédiate de la vengeance (ii) est, par impuissance (fondée ou non sur la réalité), suspendue (“ inhibée “) et reportée à la plus proche “ occasion favorable “. “ Attendez ! Je l’aurai/les aurai en temps voulu !” Voici, condensé en une maxime, ce qu’est le “ressentiment” (langage nietzschéen-schellerien).

Très exactement, selon Scheler : là où le sentiment de vengeance ne peut/doit pas s’accomplir (le sentiment d’impuissance, physique ou éthique ou les deux ensemble, est plus fort que l’impulsion de vengeance), c’est précisément là qu’apparaît le “ ressentiment “ : c’est le degré obstiné du besoin impuissant de vengeance.

L'homme rancunier est fermement convaincu de son droit (éventuellement de l'injustice dont il a été victime) et, partout, il cherche des occasions de l'exprimer. Mais moins il y a d'occasions, plus son besoin de vengeance se transforme en rancœur sourde.

Note -- Une des expressions les plus frappantes est : "Les raisins sont trop verts" dit le renard impuissant ! La personne sur laquelle on veut se venger est, il est vrai, très importante, elle arrive, mais "on ne veut pas le savoir". Alors on dit : "Il n'en vaut même pas la peine !".

4. le démon de la tristesse et du mal du pays.

La déception ("frustration") était, déjà, la racine de la colère et du ressentiment. Elle est aussi celle de la tristesse et du mal du pays. Notre lion "fier" ne se résigne pas à la déception, quelle qu'elle soit.

a.- La tristesse.

Euagrios distingue, entre autres, deux types de tristesse :

- (i) un désir déçu ou
- (ii) la colère qu'ils génèrent.

En soi, il les caractérise comme suit : "A travers les profondeurs de l'eau (note : de la tristesse), aucun rayon de soleil ne pénètre plus. La lumière, une fois reçue, n'apporte plus de clarté au cœur sombre : par exemple, un lever de soleil est une joie pour les gens, mais une âme dans un état de tristesse éprouve un malaise - même à un lever de soleil.

-

Note-- Cette inversion de la signification ("valeur") d'un lever de soleil, par exemple, prouve, pour la énième fois, que nos réactions à nos perceptions impliquent une interprétation (qui inclut l'herméneutique).

b.- Le mal du pays.

Euagrios décrit le mal du pays comme une séquence de "pensées" (comprendre : perceptions + interprétations).

(1) D'abord, chez une personne, des pensées surgissent, rappelant à l'âme la maison, les parents, la vie du passé.

(2) Lorsque ces "pensées" découvrent que l'âme, au lieu de résister, répond et se réjouit intérieurement des plaisirs (note : ceux qui appartiennent à ce souvenir), elles s'enfoncent dans l'âme et la plongent dans la tristesse : " l'ancien n'est plus ". Et aussi : " à cause de ce qui est maintenant, ce qui était avant ne peut plus être ".

Plus l'âme se réjouit des premières pensées, plus les secondes la font sombrer dans le découragement et l'abattement.

5. - Le démon de l'acédie.

A. Grün, *Dealing with the Evil One*, 53, note que la méthode de la rétrospection était utilisée par Euagrios. Cet ascète recommande, par exemple, d'admettre tranquillement le démon de l'acédie dans l'esprit pendant un ou deux jours : ce n'est qu'ainsi que l'on peut recueillir des informations à son sujet. " Pour examiner le démon en détail, une certaine familiarité avec lui est nécessaire : il faut l'admettre à soi-même pour pouvoir voir les mécanismes qu'il emploie (PCV 117 : phase de diagnostic ; 120 : théorie d'Euagrios) ". (Ibid.).

Examinons maintenant le résultat concernant le démon de la réticence. Car c'est le phénomène de l'acédie dans le sol.

(i) Caractéristique principale :

Le démon de la réticence "exprime une aversion pour le mode de vie (dans ce cas : la vie d'honneur), - entre autres - pour le travail manuel.

Pour renforcer cela : il rappelle les parents et le mode de vie d'autrefois (PCV 163 : mal du pays) -- Naturellement, il garde les objections de l'ascétisme devant les yeux (pensée négative).

(ii) Les traits subordonnés.

a. Le côté semblable : le démon de la réticence inspire la pensée "que l'amour a disparu parmi les frères et que, par conséquent, personne n'apporte de réconfort". Plus encore, lorsque quelqu'un - en période d'acédie - agit de manière offensante, ce démon alimente le déplaisir et le ressentiment contre l'offenseur.

b.1 Le côté diachronique : le démon en question " dépeint la durée de la vie ". Il fait bouger le soleil lentement ou pas du tout ! Il incite à "regarder constamment par la fenêtre et - si l'on est un moine du désert - à sortir de la cellule", - ceci pour regarder le soleil (comprendre : la position du soleil pour voir s'il est encore loin de la neuvième heure;- aussi pour guetter un frère qui pourrait venir.

b.2 Le côté synchronique : le démon du désir de vie - c'est tout - indique le désir d'un autre lieu : " Là on trouverait plus facilement ce dont on a besoin. On y trouverait un mode de vie moins pénible et plus avantageux". -- Sûrement, le plaisir du Seigneur n'est pas lié à un lieu. "Sûrement partout Dieu peut être l'objet d'un culte !".

Note -- Se réfère, bien sûr, au grand monstre de la réticence : PCV 119 (la somnolence comme composante).

Note-- Notre poète flamand Guido Gezelle (1830/1899), un poète platonicien, décrit un état d'âme analogue dans son poème "vertijloosheid". Vertij' en Néerlandais signifie "ce qui maintient l'attention agréablement tendue", comme l'amusement, le plaisir, la joie, -- l'occupation, dans laquelle on est absorbé. Vertijloos' est le contraire, ce qui manque à 'vertij'. Ce manque est une forme de déception, bien sûr.

“Traduttore, traditore” est une expression italienne qui nous dit que traduire un texte, c’est en fait un peu trahir ce texte. Nous commettons ici la même erreur en traduisant ce poème et nous savons qu’en faisant cela, nous perdons toute originalité et tout sentiment.

*“Vertijloos, al den dag, -- en zie ‘k in ‘t nauw gesteken
geen blijden zonnengang -- de duistere wolken breken ;
en zie ‘k noch bol noch boom, -- noch hout noch iet dat groent
et, met den kwaden dag, -- mijn kwaden zin verzoent”.*

“sans joie, toute la journée, -- et je suis acculé
Pas de coucher de soleil joyeux -- Les nuages sombres se déchaînent ;
Et je ne vois ni fleur, ni arbre, ni bois, ni rien qui pousse.
Et, avec le jour mauvais, -- ma mauvaise sentence se réconcilie.

On le voit : La “ mauvaise humeur “ peut servir à décrire les réticences de la vie.--
Chez Gezelle, comme chez beaucoup, l’humeur sans joie est liée au paysage naturel :

*“Het wintert, zonder ijs -- of sneeuw ! Ach, of het snerpen
des Noordens nog een snee -- mij liete in ‘t water scherpen
dat stijfgeworden ligt -- en glad ! ... Wacharme, ‘t stinkt
van ‘t smoorend smokkelweer, - dat zon noch mane ‘n dwingt !”.*

“Il hiverne, sans glace -- ni neige ! Ah, comme le vent,
venant du Nord, le vent en rafale -- m’aiguissant comme l’eau
Qui gît gelée -- et glissante ! ... Mon Dieu, ça pue
Ce temps qui tue, - que soleil ni lune n’obligent !”.

Note -- Le sens de l’odorat fait aussi partie de l’humeur joyeuse : c’est Gezelle
comme si le temps, -- le temps d’hiver, sans soleil, sans l’éclat de la glace ou de la neige
(notez l’absence de ce à quoi il s’attend), “pue”.

Mais écoutez plus loin :

*“k wille uit en blijde zijn!-- Ach, blijde zijn leert even -- dat schier gestorven was, -
- weêr daden doen en leven ! ... -- Ik adem, ja genoeg -- om lijf- en longertocht -- te
halen, maar mijn hert is lam en zonder locht !”.*

“Je veux sortir et être heureux ! -- Oh, être heureux nous apprend -- ce qui a failli
mourir, -- à agir et à vivre à nouveau ! ... -- Je respire, oui assez -- pour rester droit --
mais mon cœur est boiteux et sans air !”.

Note . - Nous ne nous perdrons pas dans la comparaison avec le “Schwermut”, la
grisaille, d’une partie des romantiques déséquilibrés ou avec le Spleen, le Schwermut
morne-mort du dandy, que Charles Baudelaire (1821/1867), dans ses *Fleurs du mal*,
(1857), plein d’apitoiement, exprime : “(...) l’espoir, vaincu, pleure ; la peur répugnante,
comme un despote, plante, sur mon crâne basculant, son drapeau noir” (Ixii :

Spleen). -- Mais ‘vertijloosheid’, ‘Schwermut’ et ‘spleen’, ce sont des formes de répulsion de la vie.

Comparez avec le ‘nausée’ (dégoût) de J.-P.-Sartre. (165/168) H. Redeker, *Existentialisme*, Amsterdam, 1949, 263/269 (Première étape : La nausée), nous esquisse comment Sartre, en 1936, a soudainement acquis la célébrité avec sa La nausée.

Il s’agit d’un récit sous forme de journal, dans lequel un certain Antoine Roquentin, situé dans la ville provinciale de Bouville, vers 1932, raconte comment “les choses changent pour lui”.

Esquisse du personnage : Roquentin est un intellectuel solitaire, un peu incolore, engagé dans des “recherches historiques” concernant un “marquis de Rollebon” (un personnage d’un siècle et demi). Le monde qui l’entoure lui apparaît aussi incolore que lui est incolore et froidement impersonnel : il n’est pas un “ participant “ à la vie, mais un “ spectateur “ de ce qui lui est fondamentalement indifférent.

Un modèle : avec Françoise du Rendez-vous des Cheminots, il a une “relation” sexuelle sans paroles et, bien entendu, impersonnelle. Une autre figure du petit monde de Roquentin est “l’autodidacte”, visiteur régulier de la bibliothèque, une sorte d’“idéaliste”, mais qui connaît une triste fin : il est expulsé pour cause d’accusation d’actes homosexuels.

En outre, il y a le gérant Fasquelle : “Quand cet homme est seul, il s’endort” (rappelant le PCV 119 (sommolence)).

Quel changement le livre nous indique-t-il ? “ C’est donc ça la nausée : cette évidence aveuglante ? (...) Maintenant je sais : J’existe ; le monde existe. Et je sais que le monde existe - c’est tout - mais je m’en moque. Il est étrange que tout me soit si égal : cela m’effraie “... (J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris, 1938, 173s.).

Nous expliquons plus loin.

“Récemment, j’étais dans le jardin public. La racine du châtaignier s’enfonçait dans la terre, juste sous mon banc... Je ne me souvenais pas que c’était une racine d’arbre. Les mots s’étaient effacés et, avec eux, le sens des choses, leur mode d’emploi. (...).

J’étais assis,--un ruisseau penché, la tête pendante,--seul face à cette masse sombre et noueuse (note : du châtaignier), qui était entière et non travaillée, et qui m’effrayait.-

Et depuis, j’ai traversé cette illumination. Elle m’a coupé le souffle. - Jamais auparavant, au cours des derniers jours, je n’avais ressenti quelque chose comme ce que signifie “exister”. J’étais comme tout le monde (...). Comme tout le monde, je disais : “La mer est verte. Ce point là-haut, c’est une mouette”. Mais je n’avais pas l’impression qu’une telle chose “existe”, -- que la mouette était une “mouette-existante” (“mouette-existante”). D’habitude “l’existence”, l’existence, se cache (...) (O.c.,179 ; s.).

Relisez maintenant, brièvement, PCV 35 (ananke ; // 68v. ; 84 (Kafka/Camus);145 (*Timaios*) ; 150 (Nark.)) : les phénomènes, que Platon a rencontrés, étaient souvent opaques, incompréhensibles, mais ils s'imposaient comme un fait factuel inéluctable.

Sartre vit une expérience partiellement similaire. O.c., 182s., Sartre poursuit : “En ce moment, le mot “absurdité” coule de ma plume. Tout à l’heure, dans le Jardin public, je ne l’ai pas trouvé. Je ne le cherchais pas, je n’en avais même pas besoin : Je pensais, après tout, sans mots, sur les choses elles-mêmes, avec les choses elles-mêmes.

Ce non-sens n’était pas une représentation, quelque part dans ma tête ; ce n’était pas non plus quelque chose que ma voix prononçait, mais plutôt ce serpent mort depuis longtemps à mes pieds, ce serpent de bois (note : la racine du châtaignier) (...).

Et, tout de suite, sans l’articuler tout de suite, j’ai compris que j’avais trouvé la clé de l’existence, la clé de mes dégoûts, de ma propre vie. En fait, tout ce que j’ai pu saisir depuis lors remonte à cette profonde insignifiance. Le “non-sens” : encore un mot. Je résiste aux mots. Dans Le jardin public, j’étais directement confronté à la chose elle-même. (...).

En d’autres termes :

- (i) le donné, la “chose”, (comme Sartre aime à le dire), est “vide de sens”, absurde.
- (ii) La réaction mentale ainsi provoquée est le “dégoût”.

Similaire au “ça pue” de Gezelle (c’est-à-dire ce temps de bruine). Mais très différente encore : chez Sartre, il s’agit de plus que du temps hivernal (qui passe). Il ne s’agit pas d’une expérience de réticence météorologique-paysagère, mais d’une expérience ontologique.

“ Je viens de faire l’expérience de l’absolu : l’absolu ou l’Absurde. Il n’y avait rien, par rapport à ce que cette racine d’arbre avait d’absurde (...). Absurde, irréductible. Rien - pas même une profonde et secrète folie de la nature - ne pouvait l’expliquer. (...).

(i) Un cercle n’est pas dénué de sens ; car il s’explique, tout de suite, par la rotation d’un segment de droite autour d’une de ses extrémités. Mais, oui, un cercle n’existe pas.

(ii) Mais la racine de l’arbre en question “existait” dans la mesure où je ne pouvais pas l’expliquer. Noueuse, immobile, sans nom, cette racine me captivait, me remplissait les yeux, me rappelait sans cesse qu’elle “existait”. (o.c., *ibid.*).

Conclusion. - Dans le langage de Sartre - du moins dans sa première phase - “exister” (existence) signifie :

(i) l’être factuellement donné de quelque chose, -- le cas échéant de n’importe quoi (ce qui est l’”existencia” médiévale),

(ii) mais dans la mesure où cette existence factuelle apparaît inexplicée, inexplicable à l’esprit, qui y réagit, par exemple, par le “dégoût” - Il s’agit bien sûr d’une question d’accord.

La pensée existentielle a parfois été appelée un “empirisme de l’esprit” (“empirisme émotif”, selon J. Wahl, *Les philosophies de l’existence*, Paris, 1954, 15). Heidegger, par exemple, répond au factuel par la “peur”, Sartre par le “dégoût”.

Comme le dit très justement H. Redeker, o.c.,267, l’émotionnel joue, depuis Heidegger, un rôle de premier plan au sein même de la philosophie.

Un auteur qui a traité cette question en profondeur est O.-Fr. Bollnow, *Les tonalités affectives (Essai d’anthropologie philosophique)*, Neuchatel (CH), 1953. Il s’agit de la traduction de *Das Wesen der Stimmungen*.

En effet : à partir d’une certaine humeur :

(i) vouloir déduire l’essence de toutes les humeurs (possibles) et, même,

(ii) l’essence de l’existence humaine, est une entreprise logiquement périlleuse.

Pourquoi, par exemple, au lieu du dégoût ou de la peur, ne pas partir de l’expérience du bonheur, qui appartient aussi indubitablement à l’existence humaine totale ? Bollnow critique donc en profondeur la thèse de Heidegger à cet égard.

Le fait est qu’un Heidegger et un Sartre ont contribué à une remarquable psychologie philosophique des états d’âme. C’est à ce titre que nous en disons un mot ici.

Note : Soren Kierkegaard (1813/1855) s’est imposé, après 1916, comme le “père de l’existentialisme”. Dans ses *Soit ou* (2 volumes (1843)), une œuvre de jeunesse, il situe le désespoir au cœur même de l’existence humaine ou de l’”existence “ (humaine) ! Il lance ainsi une mode, celle de philosopher à partir d’un état d’esprit.

Mais il s’agissait pour lui de l’expression de sa mélancolie personnelle (B. von Brandenstein, *The Twentieth Century : Age of Despair ? Internat. Philosophical Quarterly* (New York / Heverlee), vol. iii, no. 4 (1963 : déc.), 554), -- une mélancolie qui, dans son cas, était liée à son sens du péché (cf. PCV 85 : sens religieux du péché, - - psychiatriquement parlant).

Vue synthétique du petit lion. (169/175)

Qu'il soit en plein épanouissement ou déçu, le "petit lion" constitue une part énorme de notre vie d'âme. Si nous nous y sommes attardés, c'est pour montrer que, partant de pré-supposés platoniciens de nature psychologique, nous sommes capables de situer les analyses les plus actuelles sur le sujet. En ce sens, notre platonisme est une "philosophie éternelle", dans la mesure où, à chaque stade de développement de la psyché humaine, le platonisme peut fonctionner comme une force informative ("idée de puissance").

On sait comment la "psychologie individuelle" d'Alfred Adler (1870/1937) - d'abord partisan, puis adversaire de Freud en ce sens qu'il attribuait au besoin d'argent la place que Freud avait attribuée à la libido (érotisante) - a traduit dans une certaine mesure l'idée d'"Ueberschensch" (l'homme supérieur) de Friedrich Nietzsche, le nihiliste, en termes de psychologie des profondeurs.

Adler a exprimé à plusieurs reprises sa sympathie pour Nietzsche. Les valeurs supérieures - par exemple le vrai, le moralement bon, le beau (au sens exalté), le sacré - ne jouent, ni chez Nietzsche ni chez Adler, un rôle propre qui corresponde à celui d'une véritable idée supérieure, au sens platonicien ou biblique.

Adler cherche les "éléments" (facteurs) qui font de chaque être humain ce qu'il est. Pour un Spranger (PCV 121 et suivants), comme pour un Platon, il s'agit de valeurs bien définies, de préférence supérieures. Chez Adler, comme chez Nietzsche, il s'agit de ce qu'Adler appelle "die Leitlinie", l'idéal qui gouverne notre vie (car c'est bien de cela qu'il s'agit), qui découle d'un mystérieux plan de vie ou d'une programmation de nos actions. Aussi divers que soient les idéaux individuels des gens, ils sont tous identiques au fond : ils sont "Wille zur Macht", la volonté de puissance (car "Wille" doit plutôt être interprété comme une profondeur psychologique). Chaque être humain ne connaît qu'une seule valeur : s'affirmer, s'élever au-dessus des autres, contrôler ses semblables, les soumettre à soi-même.

Note -- Cela n'empêche pas les chrétiens croyants (le catholique Rudolf Allers ; le protestant Fritz Künkel) d'être, dans une certaine mesure, des "adlériens". Ce que, du "petit lion", tel qu'il est plus amplement décrit dans la République de Platon, 554a et ce qui suit (chap. ix), nous pouvons comprendre profondément.

Tout ceci nous amène à un problème, que nous ne pouvons traiter ici que de manière très latérale, à savoir le problème du pouvoir.

R.F. Beerling, *Interpretaties van macht* (Interprétations du pouvoir), in : Tijdschr.v.Filos. 14 (1952) : 2, 346/361, définit le “pouvoir” comme “la capacité d’exercer une influence”. (A.c.,348).

Beerling distingue ;

(i) “Naturaliste” (comprenez : Positiviste), psychologique, sociologique et
(ii) les interprétations ontologiques (philosophiques) du “pouvoir”. Parmi les interprétations “métaphysiques”, il classe, à juste titre, Friedrich Nietzsche, qui, aux yeux de Beerling, a peut-être été un excellent psychologue du pouvoir, mais aussi, oui, avant tout un ontologue du pouvoir. Le concept central du monde des idées de Nietzsche est la vie. La pulsion de pouvoir est sa caractéristique fondamentale.-- Malheureusement, Nietzsche utilise plus d’un concept de pouvoir :

(i) le pouvoir, vu comme un fait naturel brutal, oui, très brutal (ce qui est le Naturalisme),

(ii) le pouvoir, compris comme un idéal de vie aristocratique-nobiliste (anti-démocratique), qui prêche le mépris pour le bouvier de la démocratie,

(iii) le pouvoir comme “élément” ontologique, c’est-à-dire explicatif et éclairant, (principe présuppositionnel).

Conséquence : la métaphysique de Nietzsche est un mélange, pour ne pas dire un fatras, de ces trois éléments liés entre eux mais non logiquement tenus rigoureusement ensemble. - Ce qui ne l’empêche pas, précisément avec une telle “métaphysique du pouvoir”, de devenir l’une des figures de proue du postmodernisme actuel.

Remarque : la psychiatrie platonicienne.

Puisque le “nous” (intellectus, notre “petit homme” ou esprit) représente tout ce qui est juste, droit et moralement bon, -- ce qui implique que toutes les déviations sont finalement dues aux désirs inférieurs (= le grand monstre, le petit lion), nous devons chercher l’élément psychiatrique en nous, précisément, dans les deux dernières parties de l’âme humaine.

(a) Une exposition ordonnée d’une psychiatrie platonicienne est donnée par W. Leibbrand / A.Wettley, *Der Wahnsinn (Geschichte der abendländischen Psychopathologie)*, (La folie (Histoire de la psychopathologie occidentale)), Freiburg/München, 1961, 59/76 (*Platons Beiträge zur Psychopathologie und Trieblehre*), (Les contributions de Platon à la psychopathologie et à la théorie des pulsions). Résumer cet exposé, même superficiellement, nous est impossible, ici (par manque de place).

Quoi qu'il en soit, à l'instar d'autres historiens de la psychopathologie, Leibbrand/Wettley accordent une grande importance à la contribution de Platon sur le plan culturel et historique.

(b) *Le criminel vit de ses rêves nocturnes.*

Et cela se produit sous la forme du tyran. Outre la citation de Platon lui-même, nous appuyons également sur D. Anzieu, *Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes*, in : D. Anzieu et a., *Psychanalyse et culture grecque*, Paris, 1980, 5/25.

L'article, a.c., 41/44, traite d'un cinquième mythe (= élément mythique), à savoir le rapport sexuel avec la mère (PCV 153 : exaspération des mythes).

(i)a. Hérodote d'Halikarnassos (PCV 151), dans les *Historia*, parle d'un tyran, Hippias, qui, avec l'armée perse, attaque la cité-état d'Athènes. Pour cette raison, il est banni de sa ville natale, bien sûr... Mais, par la suite, il fait un rêve dans lequel il a des rapports sexuels avec sa propre mère (inceste). Décision du tyran : il va entrer à Athènes -- galvanisé par la "mère, qu'il a, par séduction, soumise à lui-même (volonté de puissance) --, y restaurer son pouvoir pour mourir dans la vieillesse.

(i)b. Sophocle de Kolonos (-496/-406 ; deuxième grand tragédien grec, après Aischylos et avant Euripide (PCV 161)), dans son *Œdipe roi* (vers -430), ff. 981v., dit littéralement : " Beaucoup de gens, après tout, ont, dans leurs rêves, commis des actes sexuels avec leur mère. " Sophocle met ces mots dans la bouche de Jokaste, l'épouse de Laïos et la mère d'Œdipe.

Note : "On connaît peut-être *Die Traumdeutung* (L'interprétation des rêves), (1900) de S. Freud : on voit que ce livre, à la porte de notre siècle actuel, n'est qu'une facette d'une tradition ancienne. C'est aussi pour cela qu'il nous faut discuter ici de l'enseignement de Platon sur le sujet (du moins un aspect de celui-ci).

Robert Baccou, introd./trad., Platon, *La république*, Paris, 1966, 333 ; 334 ; 337 ; 338, nous donne un aspect d'une possible interprétation platonicienne du rêve.

(1) Au début du livre ix, Platon évoque brièvement les désirs illégitimes (contre-nature) (PCV 110). Ceci, en relation avec la genèse (processus de devenir) du criminel et du tyran.

“Il s’agit de ces désirs, qui sont réveillés pendant le sommeil. Dans le sommeil, l’aspect de l’âme qui est doué d’esprit, doux et apte à contrôler l’autre partie de l’âme (note : le grand monstre/le petit lion) se repose. Tandis que l’aspect animal et sauvage de l’âme, s’il se gave de nourriture ou de boisson, se débarrasse pour ainsi dire de toute somnolence (du désir) et part à la recherche de la satisfaction de ses désirs.

Vous le savez bien : dans un tel état, cet aspect de l’âme ose tout, libéré et déconnecté comme il l’est des liens de tout sentiment de honte, ainsi que de toute perspicacité (PCV 111).

Ainsi, par exemple, elle ne recule pas devant l’idée d’avoir des rapports sexuels, en imagination, avec sa propre mère ou avec n’importe qui d’autre, homme, divinité, animal... Ainsi, par exemple, elle ne recule pas devant l’idée de se souiller par n’importe quel meurtre, et mange n’importe quoi sans répugnance. (Note : Aristote, Eth. Nicomach. H : 6, 1148b donne comme modèle la consommation de cadavres d’enfants).

En résumé, il n’y a aucune folie, aucune impudeur, dont cet aspect de l’âme ne soit pas capable. “

Note : On notera la dualité “ folie/impudeur “. P. Diel, *Psychologie curative et médecine*, Neuchâtel (CH), 1968, 107/113 (sur la névrose), 111/113 (sur le criminel cynique), -- thème que l’auteur répète à l’envi, 162/157 (Nervosité et banalisation), - nous rend attentifs à deux formes de psychopathologie, la névrose (la première et la plus visible, car le psychologue, resp. le psychiatre/neurologue entre en jeu) et la “banalisation”, d. i. le cas de l’émoussé dans sa conscience, qui présente le même syndrome, c’est-à-dire la déviation, mais qui, au lieu d’en souffrir (avec la névrose qui l’accompagne), la travaille sexuellement et socialement, sans vergogne, “cyniquement”.

(2) Un peu plus loin, Platon écrit : “ Ce que nous avons voulu établir, avec tout cela, c’est ceci :

(i) en chacun de nous - même chez ceux qui semblent parfaitement maîtres d’eux-mêmes - il existe un type de désir terrifiant, sauvage, qui enfreint la loi ;

(ii) ce fait est mis en évidence par les rêves”. Cf. méthodologiquement : PCV 105 (theoria) ; 120 (fathoming). Dont nous avons, ici, une autre application.

(3) Un peu plus loin, encore, Platon décrit la genèse (processus de devenir) et du criminel et du tyran.

(a) Auparavant, (les désirs illégaux, contre-nature) ne recevaient leur libre cours que sous la forme du rêve, pendant le sommeil. Car le tyran était alors encore soumis aux lois et à son père et, dans son âme, régnait la démocratie.

(b) Mais désormais, tyrannisé qu'il est par l'eros, la ménestrelle (PCV 126 (eros n'est pas agape) ; -- 112/114 (l'amour des garçons)), il exhibera sans interruption ce type d'homme qu'il est devenu, parfois, dans le rêve nocturne.

Il ne recule donc devant aucun meurtre, aucun aliment interdit, aucun crime. Eros, vivant en lui de façon tyrannique -- dans le désordre le plus complet et la libération de tous les liens, en étant en lui autocratique -- poussera ce type d'homme malheureux, dont il a pris possession de l'âme -- comme un tyran la cité-état --, à tout oser, -- ceci, afin de lui procurer de la nourriture, lui (note (eros) et la bande de désirs qui l'entoure, à savoir les désirs qui viennent du dehors - par les mauvaises associations - et les désirs qui, naissant en lui-même, d'une disposition concurrente à la sienne, ont brisé les liens et se sont libérés. N'est-ce pas maintenant la vie que mène un tel homme ?".

Note -- Il y a une certaine ressemblance avec la libido freudienne, la convoitise primitive, mais avec cette grande différence que cette convoitise primitive est tyrannique, assoiffée de pouvoir. Le "sexe" est, dans ce cas, un moyen plutôt qu'une fin, un moyen au service de la volonté de puissance, c'est-à-dire le petit lion.

(4) Dernière citation : "En résumé : est un criminel absolu celui qui, en pleine conscience du jour, présente les comportements de l'homme à l'état de sommeil et de rêve".

Note - Que cette proposition, qui, comme toutes les propositions de Platon, doit être affaiblie par des contre-exemples (PCV 56 ; 63), contienne un élément de vérité dans la vie réelle, devient évident, par exemple, quand on lit Sabine Paugam, *Crimes passionnels*, Paris, 1988.

Cette jeune avocate défend des criminels, qu'elle approche avec la "méthode verstehende" (PCV 05) ; elle peut donc en quelque sorte pénétrer dans la vie de l'âme de ses clients/clientes. Certains éléments rappellent les propos de Platon.

La répression consciente, resp. la répression inconsciente. (174/175)

Pour Platon, le grand monstre et le petit lion se rejoignent en partie. C'est pourquoi nous plaçons un texte de sa *Septième Lettre* (éd. Calw, 24f.) ici après, en guise de conclusion.

1 - La mort glorieuse de Dion.

Nous l'avons vu plus haut : Dion, en Sicile, en tant que disciple de Platon, mit sa philosophie en action. Il fut, entre autres pour cette raison, lâchement assassiné par le tyran Dionusios et ses partisans. Mais aux yeux de Platon, ce fut une mort glorieuse.

(i) “Car, pour celui qui poursuit les vraies valeurs, tant pour lui-même que pour la communauté étatique, toute souffrance est quelque chose de justifiable et d'admirable. (‘propre’) quelle que soit sa souffrance.”

(ii) Platon, sur ce point, expose comment un certain nombre d'idées élevées nous informent d'une tradition ancienne, archaïque, concernant la direction que nous devons donner à notre vie.

“Aucun d'entre nous n'est immortel. Et, même si un destin favorable nous arrivait ici-bas, il ne serait donc pas béat, comme le croient, à tort, les analphabètes. Après tout, il n'y a pas de vrai mal et de vrai bien pour ces êtres, qui n'ont pas d'âme (note : PCV 116 : l'âme immortelle). Cette distinction ne vaut que pour chaque âme, qu'elle vive avec un corps ou sans aucun corps.

Conséquence : il faut toujours vivre dans une foi vraiment convaincue de ces anciennes traditions, qui - comme vous le savez - nous révèlent que :

1. nous possédons une âme immortelle,
2. cette âme reçoit un juge en rétribution de ce qu'elle fait,
3. qu'une fois séparée de son corps, elle doit payer les plus grandes peines pour ses crimes.

Conclusion : Pour cette raison aussi, on doit regarder même la souffrance des grands crimes et des grandes iniquités comme un moindre mal que leur pratique. “

Note : On voit que le païen Platon n'est pas si éloigné des révélations bibliques sur le sujet.

2 - Supprimer consciemment ou réprimer inconsciemment

Platon explique maintenant brièvement comment, sous la forte influence du grand monstre et du petit lion, l'homme peut supprimer consciemment ou réprimer inconsciemment ces vérités révélées.

“Mais tout cela constitue des points d'apprentissage, que l'homme purement soucieux d'argent et de propriété, qui, d'emblée, est pauvre en “or de l'âme”, n'entend même pas.

Et à supposer qu'il les entende, il les écoute avec dérision. On essaie, après tout, de n'avoir rien, à moins que ce ne soit partout, autant que possible, comme un animal sans cervelle et sans vergogne,-- ceci, afin de pouvoir manger ou boire ou satisfaire son besoin, propre à l'animal - l'amour répulsif,-- chose qui, si l'on parle avec perspicacité, ne mérite pas un nom aussi noble."

Note.-- On le voit : nourriture/boisson, "amour", argent et propriété (PCV 135 (terme "anglais" "Materialism")). Ce sont presque tous les éléments qui, ensemble, constituent le grand monstre, dans lequel le petit lion, comme quelque part Platon le dit explicitement, se sent aussi chez lui.

Ce qui prouve que Platon avait bien acquis une sorte de début de psychologie systématique. Si ce n'était pas le cas, par exemple ici - comme ailleurs - la dénomination de l'ensemble ne serait pas décelable, - une tradition platonicienne dont Engels, le marxiste, prétend qu'elle a appartenu à l'usage catholique romain du langage, jusqu'à son époque.

Mais écoutons encore la Septième Lettre : "Un tel homme est un homme frappé de cécité, qui ne peut pas voir les points suivants :

(i) le lien propre entre les jouissances sensuelles tant convoitées, d'une part, et, d'autre part, quelque crime,--ce qui revient à un méfait inouï qui va de pair avec toute injustice ;

(ii) le fait que quiconque a commis une injustice doit, selon une destinée à laquelle on ne peut échapper, porter avec lui la conséquence de tout crime, -- d'abord ici-bas, tant qu'il marche sur cette terre, -- puis aussi sous cette même terre, lorsqu'il aura achevé le voyage terrestre de la vie, sans honneur et tout à fait malheureux, vers l'éternel heimat.-- Ces points d'étude et d'autres encore, je les ai exposés une fois à Dion : J'ai pu, apparemment, pénétrer son cœur avec eux."

Note : Leibbrand et Wettley, *Der Wahnsinn*, (La folie), 60, traduisent le terme "para.frosunè", dans le *Sophistès* 228 de Platon, par "Vorbeidenken", pour penser à quelque chose au-delà. Cela ressemble singulièrement à quelque chose comme "répression/oppression". Le "Para.fron" est celui qui pense au-delà de la vérité et de ses conséquences, c'est-à-dire un fou, sans bon sens (PCV 35), ce que le "petit homme" en chacun de nous n'est pas.

Comme on le sait, chez Freud, la répression (oppression) est un concept de base. Mais il y a une différence : chez Freud, la morale établie réprime les pulsions.

2.C.c.-- *Le petit homme (esprit).*

a. La PCV 115 nous a déjà appris à prêter attention aux effets éthiques du “petit homme” en nous : tant les désirs moins nobles que le désir d’argent (“désir plus noble”) sont valorisés à leur juste valeur par notre esprit. Ceci, en introduisant le sens de la mesure (sofro.sunè) ou, bien plus, en cultivant le sens de la vie équilibrée (dikaiosunè) - tous les autres bons dons éthiques résumant la “ vertu “.

b. PCV 35 situe, en quelque sorte, le “nous” (“intellectus”, esprit) dans l’ensemble du cosmos : ce qui est “logos”, esprit rationnel, en nous, correspond à ce qui, à grande échelle, cosmiquement, se présente comme “causé par l’esprit, c’est-à-dire le comportement raisonné-objectif”, immédiatement “la petite personne” en nous est la capacité de sentir l’”anankè”, le déraisonné-ineffectif - l’absurde - comme diamétralement opposé à notre esprit.

C’est une sorte de fonction périphérique : tout comme un médecin sait ce qui est “sain” en s’occupant de ce qui est malsain, “malade”.

Pourtant, nous examinons maintenant d’autres aspects principaux de ce que, tant chez Platon que chez son élève Aristote, mais d’une manière très différente, la seule chose qu’ils appellent “éternelle”, est l’âme mortelle (PCV 103 (l’âme dans son ensemble);-- 99).

Le rôle principal, chez Platon, propre à l’esprit, est cependant la contemplation des idées. Une chose que nous avons régulièrement rencontrée dans les pages précédentes. Platon met les “idées” au premier plan, tant pour les données singulières -- inanimées (par exemple, les tables, les lits), biologiquement vivantes (par exemple, les plantes comme les arbres ou les animaux comme les chevaux), les âmes -- que pour les propriétés abstraites (telles que précieux (“bon”), beau (qui force l’admiration et l’étonnement), -- grand/petit (caractéristiques quantitatives), -- pieux, juste (caractéristiques éthiques)).

On ne peut donc pas prétendre que Platon ne présuppose que des idées, en tant que principes explicatifs (“ causes “), lorsqu’il s’agit de choses purement matérielles (lit, arbre, cheval, corps humain) : les hautes propriétés éthiques présupposent tout autant des “ idées “.

Conclusion : le fameux dualisme qui oppose “ce” monde (avec ses réalités matérielles) à “ce” monde (avec ses réalités immatérielles) pour expliquer la doctrine des idées n’est pas du tout valable. Cela n’empêche pas que la doctrine des idées soit très souvent exprimée de cette manière incorrecte.

A.-- L'idéation comme aperçu de la "vraie" nature. (177/188)

Le mieux est de partir de l'idéation de l'âme -- Politeia 611c nous en donne une articulation résumée.

Mais pour bien comprendre le texte platonicien, nous devons d'abord nous attarder sur le mythe de Glaukos. Nous en donnons ici une des versions (PCV 148 : deux versions ; 152 : le mythe comme genre narratologique). Nous préférons procéder ainsi parce que ce mythe est un mythe de déification (PCV 22 (Solovjef) ; 24 (déification chrétienne)). Elle a dû plaire fortement à Platon, quelque part.

1.- Le Glaukosmythe. (177/179)

Echantillon biblique :

-- J. Schmidt, *Griekse en Romeinse mythologie* (mythologie grecque et romaine), Helmond, 1968+, 113.

a. Le dieu de la mer Glaukos

A l'origine, le dieu de la mer Glaukos n'était qu'un pauvre pêcheur de la ville d'Anthèdon, en Boiotia (Béotie,-- en Hellas central). C'est son mode d'être et son apparence "mortelle" et non encore "déifiée".

b. Le processus de déification.

Il existe deux versions. L'une dit qu'il est devenu immortel et, par conséquent, déifié grâce à un bain magique. L'autre parle d'herbes magiques. C'est cette version que Schmidt, o.c., donne. Le processus se déroule en deux phases mythiques.

(i).- Phase 1.

Un certain jour, Glaukos ramène sa prise sur le rivage. Mais le poisson est déposé sur des herbes magiques, semées autrefois (dans les temps mythiques primitifs) par nul autre que le dieu Kronos (Lat. : Cronus).

Il s'agit d'une divinité chthonique (= tellurique) ou terrestre, ou plus exactement d'un Titan. Il a régné, pendant un certain temps, sur l'univers (il était du type "gouverneur complet"), en tant que fils cadet des deux divinités primitives, Ouranos et Gaia, c'est-à-dire le Ciel et la Terre.

Son règne sur l'univers dura jusqu'à ce que le dieu olympien (c'est-à-dire lié au ciel et à l'espace) Zeus le destitue de cette position de pouvoir. Malgré cela, Glaukos, en tant que Titan, pouvait prendre l'apparence d'un géant.

À la grande surprise de Glaukos, les poissons posés sur les herbes magiques se mirent à flotter pour bondir vers la mer et sombrer dans les profondeurs de l'eau.

Excité par ce signe miraculeux, il mangea lui-même quelques herbes magiques : il se sentit, lui aussi, irrésistiblement poussé vers la mer, à tel point qu'il s'y plongea pour de bon.

(ii)... Phase 2.

Note : Avant de poursuivre le mythe, une explication.

Les élaborateurs de la deuxième phase de déification sont, eux aussi, des êtres terrestres.

a. Téthys (Lat.:Tethys), fille du couple primitif, Ouranos et Gaia. Littéralement, “téthys” signifie “nourricière”. Elle était considérée comme une déesse de la fertilité, située dans toutes les eaux du globe, et visiblement présente dans les innombrables sources et fontaines.

b. Les Néréides, un type de nymphes marines, sont les cinquante filles de Nèreus (plus ancien que le dieu suprême de la mer Poséidon, divinité qui, outre les eaux de la mer, contrôle aussi les fleuves, les ruisseaux et les sources) et de Doris, fille d’Okeanos. Le nom de “nymphe” signifie qu’elles représentent, comme toutes les “numfai”, littéralement “encore voilées et, par conséquent, célibataires ou jeunes femmes récemment mariées, extrêmement belles”, de magnifiques figures féminines.

Le mythe des Néréides raconte qu’elles vivent, au fond de la mer (Méditerranée), dans un palais étincelant. Nérée, leur père antique, elles rendent la vie “glorieuse” en pratiquant la “choreia”, l’unité de la danse, de la musique instrumentale et de la poésie (chant).

Mais ils sont rendus visiblement présents dans les vagues scintillantes et scintillantes à la surface de la mer. Dans ce cas, leur mode d’apparition est celui d’êtres mixtes “, en l’occurrence : mi-femme (haut du corps) mi-poisson (bas du corps).

Conclusion. - Avec Téthys et les Néréides, nous nous trouvons, une fois de plus, dans le monde chthonique (= tellurique) des divinités et des esprits de la nature liés aux quatre éléments (ils “habitent” la terre, l’eau (dans ce cas), l’air (le ciel) et le feu (surtout les montagnes de feu)).

Glaukos a été dépouillé de son enveloppe corporelle mortelle par Téthys et les Néréides. Ainsi son mode d’apparition était désormais celui d’un être mixte :

(i) le haut du corps était celui d’un homme distingué, très âgé, avec des cheveux et une barbe de couleur marine (dans les cultures archaïques telluriennes, le symbole de la sagesse distinguée) ;

(ii) le torse, qui se terminait par une queue de poisson, était recouvert d’algues... Pourtant, les Néréides, sous la direction de Téthys, ont immédiatement façonné et immortalisé Glaukos, qui partageait le don mantique (PCV 105;120;148) ou de voyance, propre aux divinités et aux esprits terrestres. En outre, dans l’Hellas archaïque, tous les marins (qui naviguaient sur son territoire), s’ils s’approchaient de lui avec un profond frisson religieux (révérence), le considéraient comme un sauveur (“sotèr”), dans leurs soucis et leurs problèmes quotidiens.

En tant qu'homme déifié qui connaissait la mer, après tout, grâce aux herbes magiques et à la manipulation de Téthos et des Néréides, sa force vitale - que les Grecs appelaient entre autres "dunamis" (parfois aussi "fusus", (nature occulte) ; PCV 149 (par le passage erroné de la frontière, Narkissos fait diminuer sa force vitale) - avait été élevée à un niveau divin.

Note : C'est en partie à cause de l'attention portée aux changements de la force vitale que le "mythe" actuel diffère à la fois de la fable, du conte de fées et de la légende (médiévale).

La "force vitale" (l'un des sens du terme religieux-historique "âme" ("poussière d'âme") - voir par exemple PCV 32v. (pluralisme hylique) -) est, après tout, l'un des concepts les plus fondamentaux des religions archaïques, ainsi que du grec ancien. Les processus "subtils" (raréfiés ou particuliers) constituent le fil d'Ariane de pratiquement tous les véritables mythes.

2 - L'idée de l'âme chez Platon. (179/181)

Si nous lisons, brièvement, *Politeia* 611c, nous sommes confrontés à un type de *theoria* (PCV 106), la pénétration. Mais curieusement, l'analyse se concentre sur un type de "fusus", *natura*, nature (au sens de "être nature").

La "nature" signifie, dans le langage de Platon, tout d'abord la nature individuelle de quelqu'un ou de quelque chose. Nous en reparlerons dans un instant. Mais ici, "nature" signifie le côté invisible.

(i). Ce que nous pouvons percevoir de l'âme humaine (la perception est toujours le point de départ des théories), selon Platon, n'est que l'état (le mode d'être) dans lequel elle se trouve sur terre, ne faisant qu'un avec son corps, - plus encore : affectée qu'elle est par toutes sortes de calamités.

Mais cet état n'est qu'un des nombreux états possibles (imaginables), à savoir le mode d'être accessible par son mode actuel d'"apparence" (aspect phénoménal).

(ii). Ce que, dans le langage platonicien, on appelle "la vraie nature (mode d'être) de l'âme de l'homme, celle précisément que nous ne saisissons, pour l'instant, qu'au moyen du "logismos", du raisonnement.

Grâce à ce type de raisonnement (car Platon a un pluriel de raisonnements), le "petit homme" en nous (car c'est de cela qu'il s'agit) atteint le "dia.theaton", l'une des formes de la "theoria", c'est-à-dire une théorie qui fonctionne à fond. une théorie qui fonctionne à fond, qui n'est pas guidée par la seule perception des sens ("en toi parontai fainetai"), mais qui, à travers les phénomènes très perceptibles, surtout de nature psychologique (nous sommes en pleine "science spirituelle" platonicienne), perce jusqu'à - ce que Platon appelle - la "vraie fusus, natura, nature (manière d'être)" de l'âme.

Avec pour résultat - dit le texte - que “l’âme en ressort beaucoup plus “propre” (comprendre : qui force l’admiration) ainsi que deux propriétés de l’âme, le comportement “juste” (comprendre : consciencieux) et - à l’opposé - “injuste” (comprendre : sans scrupules).”

Usage du mythe platonicien.

1. A ce moment du “logismos”, approfondissement du raisonnement, Platon insère une comparaison.

Rappelons comment l’une des versions du changement d’apparence (relevée par P. Grimal, Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine, Paris, 1988-9, 167 (4 : Glaucos) nous dit que Glaucos, après avoir été transformé par les nymphes de la mer, conduites par Téthys, reçut des épaules élargies, une queue de poisson d’apparence puissante, une barbe (verte comme la patine du bronze).

Écoutez comment Platon “mythifie” : Celui qui voit le dieu de la mer Glaukos avec ses simples sens (une forme de *theoria*, dans le sens de “regard attentif - inquisiteur”), ne peut sans grande difficulté avoir un aperçu de son “*archaia fisis*”, sa vraie nature (dans le sens de “contrôler tout son être”) (aperçu = deuxième type de *theoria*). Car “les vieux membres de son corps sont en partie brisés, en partie endommagés”.

Note : notez comment Platon distingue à la fois l’affaiblissement et le dommage. “Tous ses membres sont, par les courants marins, usés ; aussi des moules, des algues et de petites pierres se sont attachées à eux”. Aussi : il ressemble plus à une bête que ce qui est “sa vraie nature”.

2. De même l’âme, si nous la percevons dans un état (mode d’être) - il s’agit bien de “perception”, même si on l’appelle “logismos”, évidemment raisonnement -, état qui a été causé par d’innombrables méfaits... Nous examinons plutôt (toujours : *theoria*) dans l’âme ce par quoi elle - avec tout ce qui est divin, immortel, éternel - est en relation.

Note : Celui qui, doué de mantique, remarque un Glaukos, comme par exemple un Ménélas, un Grec sur le chemin du retour de Troie, ne doit pas, naïvement, se laisser tromper par la première “vue” (= animal, -- ou plutôt “être mixte”) de Glaukos : sa vision doit, à travers cette (première) observation, apprendre à penser (“logismos”) à la véritable essence (“nature”), qui se montre sous cette forme.

La conclusion est claire : l'idéation, le processus par lequel notre esprit saisit une idée, diffère à la fois de l'expérience sensorielle ordinaire, de la matière grossière (par exemple, on voit le "pauvre pêcheur Glaukos") et de la perception extra-naturelle (mantine) (par exemple, Ménélas voit, avec sa capacité psychique, une sorte d'ombre, Glaukos). Et la matière grossière et même la matière ténue ou subtile (fine) n'appartiennent plus à ce que montre le nous, le logos (la petite personne en nous) : notre esprit est à la fois lui-même incorporel et émet sur des données incorporelles.

Ce qui ne signifie pas du tout qu'il devienne étranger au monde et à la perception. Loin de là. Situé au cœur de l'essence des types de perception de la matière grossière et de la matière fine, notre esprit "voit" la nature "vraie", "originelle".

Catharsis (181/184)

Catharsis " signifie généralement " (purge) ". L'effet d'une purge médicale, les menstruations, l'élagage des arbres (coupe), la libération d'une pression psychique et morale (par exemple, en regardant une pièce de théâtre), etc. sont appelés "catharsis".

Les rites (actes) sacrés, qui "nettoient" un "souillé" (par exemple par une erreur éthique) de sa tache (péché), sont particulièrement appelés ainsi. Hérodote (PCV 151), Hist. 1:35, Platon (e.g. Kratulos 405a) utilisent le mot dans ce sens.

La structure (l'essentialité) d'une catharsis nous est expliquée de manière experte par W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der Antieke godsdiensten*, (Contributions collectives à la connaissance des religions anciennes), Amsterdam, 1947, 233/266 (Le cycle rituel).

Par exemple, la "lustratio" romaine (sacrifice de purification), qui consistait pour le prince (ou son représentant) à faire trois fois le tour du peuple avec des animaux sacrifiés, est interprétée comme une "purification" de nature religieuse. Immédiatement, la "circumambulation" devient synonyme de "purification". Mais il ne s'agit que de l'extérieur.

Kristensen insiste fortement sur le fait qu'une purification sacrée :

(i) présuppose l'existence de quelque chose (par exemple, le peuple de Rome),

(ii) ce quelque part est "impur" (souillé) - par exemple, par la maladie, le péché - et présente donc la "mort", c'est-à-dire l'absence de force vitale (PCV 179). La "purification" (par exemple, sous la forme d'un triple cycle) est donc "une communication de la vie ressuscitée" (o.c., 238).

Kristensen, cite un modèle égyptien (o.c. 239v.)

Dans l'Égypte ancienne, l'eau était, entre autres, l'agent de purification (dessinée sur les images, comme un jet, au-dessus du souverain). Une série de hiéroglyphes, signifiant "vie", représente "l'eau" (pour la purification) dans de nombreux cas. La légende se lit comme suit :

"Tu te purifies comme celui qui vit et prospère. Tu te renouvelles comme ton père Rê (le dieu du soleil) se renouvelle. Tu célèbres les fêtes périodiques comme ton père Tum (également dieu du soleil)". (Séthi Ier, à Karnak).

On ne peut exprimer plus clairement que la "purification" est la "communication de la vie", de la vie qui est présente dans l'agent de purification, l'eau par exemple. L'eau (notez les guillemets) possède, dans les interprétations sacrées, présentes sous une forme ou une autre chez tous les peuples anciens, "un pouvoir créateur et rénovateur qui, par l'aspersion rituelle, peut être transmis à d'autres". (Ibid.).

Ceci explique en partie comment un Thalès de Miletos a pu en venir à placer l'eau au premier rang des "substances primitives" (PCV 33).

Cela explique aussi, par exemple, comment le premier christianisme avait le rite de base du baptême, qui est un signe vivifiant, accompli par l'eau : la pureté rituelle qui en résulte comprend "vivre, prospérer, être renouvelé".

C'est plus que l'élimination de l'impureté (dans ce cas : le péché originel, les péchés personnels qui ont pu se produire) : c'est "splendeur, gloire, vie divine". Et, si d'autres matériaux sont utilisés - l'encens, par exemple - l'essence est la même : l'"encens", par exemple, est alors porteur de vie. Cf. o.c., 240

Conclusion :

(i) Quelque chose, (ii) qui est impur, c'est-à-dire sans vie (divine), (iii) est (iii)a dépouillé de cette impureté (la catharsis stricte), (iii)b avec le résultat que, par l'apport de vie, le réveil, la 'résurrection', une vie renouvelée en résulte (la catharsis plus large).

Transitif (182/184)

M. Müller/A. Halder, *Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel / Freib.i.Br./Wien, 1959-2,136 (Platon), dit : "La connaissance (note : compréhension platonicienne) :

(i) commence certes après l'expérience dans le domaine du sensible,

(ii) ne concerne cependant pas ce sens lui-même. Il s'agit plutôt d'une forme d'ascension de l'âme spirituellement douée dans le domaine de ce qui transcende les sens, l'a-priori (note : ce qui doit dans tous les cas être mis en premier).

De cette façon, la connaissance (idéale) est la “Loslösung”, le détachement, la “catharsis”, de l’expérience sensorielle - comprenez : le corps (actuel) et les points d’intérêt, qui sont situés dans le temporaire et les choses (matérielles). C’est, à la fois, la theoria purement spirituelle (note : immatérielle), l’aperçu des formes d’être, qui sont situées en dehors de la matière et de l’histoire (terrestre).”

Ces lourdes phrases allemandes se résument, en anglais clair, à ceci : de même que dans les rites sacrés l’homme, en tant que détenteur de la force vitale, est libéré de ce qui pèse sur lui, de sorte qu’il passe de la mort (impureté) à la vie (déification), de même - dans les théories propres à l’esprit - il passe d’un monde précédemment mort (impur) à un monde précédemment vivant (le divin-spirituel).

Telle est, exprimée avec précision, la théorie platonicienne de la connaissance : elle est invariablement plus qu’une simple théorie de la connaissance concernant la perception et l’idéation. Elle est un aspect de la déification globale de l’humanité terrestre. Si, du moins, c’est ce qu’elle veut mettre en avant (PCV 109 (concepts de liberté) ; 30 (liberté non restreinte) ; 117 (à la fois libre et non libre)).

La septième lettre de Platon (éd. Calw. 24)

La lettre nous donne un exemple des tentatives ratées et réussies de sa part pour obtenir cette catharsis chez les hommes politiques : “ De la vérité de (ces, mes) enseignements (note : sur la politique) j’ai essayé de convaincre d’abord Dion, puis Dionusios, enfin vous tous. (...).

Un coup d’œil sur l’histoire de la vie de Dionusios et de Dion (...) : Dionusios n’a pas répondu ; il mène, aujourd’hui, une petite vie pitoyable ; Dion l’a fait : il est mort d’une mort glorieuse”.

En d’autres termes : le vrai platonisme est une théorie de la connaissance, mais située dans le processus global de catharsis ou de purification de la personnalité profonde (“âme” appelée ; PCV 115 ; 121).

C’est pourquoi nous avons dit que la Glaukosmythe (PCV 177) a dû plaire fortement à Platon, et nous l’avons mise en évidence de manière épaisse. Elle n’est pas une pensée après coup.

Modèle d’application.

Platon, *Septième Lettre*, Calw, 33f. en donne une méthode. Nous avons vu que le nous, intellectus, esprit, est “ philomathes “, désireux d’apprendre. Eh bien, afin de tester les gens, qui sont situés haut dans l’échelle sociale, concernant la “filomathia”, le sens de l’apprentissage, Platon a laissé les informations suivantes.

(Introduction) “(...) J’ai pensé que je devais avant tout vérifier (note : vérifier) si Dionusios aimait vraiment la pensée et la vie philosophiques (...). Comme on le sait, il y a une manière bien définie de faire une évaluation approfondie dans de tels cas, une méthode qui, en soi, n’est pas inconvenante et qui, en particulier, est appropriée dans le cas des grands empires (...).

Ces messieurs doivent être mis au courant de l’étendue de l’étude dans son ensemble ; en outre, ils doivent être informés de la somme d’efforts qu’ils auront à fournir, c’est-à-dire de l’effort à fournir.

(Élimination)

(i) Supposons, après tout, qu’un homme né dans l’empire ait entendu toutes ces indications et qu’il soit en même temps un véritable ami de la science (note : platonisme), c’est-à-dire qu’il possède un esprit mûr pour l’appropriation de la “science”, --qu’il y ait dans cet esprit une étincelle de divinité.

Eh bien : dans ce cas, il croit fermement qu’il a trouvé l’entrée d’un royaume de miracles,-- croit fermement qu’il doit maintenant y monter,-- croit fermement qu’il ne peut pas vivre, s’il essaie d’une autre manière. Il y met toute son énergie (...).

(ii)a Ceux, cependant, qui, dans leur sol, ne sont pas de vrais adeptes de la science, mais ne possèdent qu’un soupçon d’imaginaire superficiel, comme ceux qui n’ont laissé le soleil bronzer que l’extérieur de leur corps,--cette catégorie de personnes est, à la fin, écrasée par la conviction qu’une telle chose est trop lourde pour elles, voire “pas faisable”,--qu’elles ne possèdent pas l’aptitude innée pour accomplir une telle chose correctement.

(ii)b Il y en a cependant parmi ces prétendants qui s’illusionnent en pensant qu’ils possèdent déjà tout le champ du savoir et qu’ils n’ont même pas besoin d’approfondir la question.

(Conclusion) :

Il s’agit donc - de toute évidence et de manière fiable - d’une méthode de test en ce qui concerne les messieurs dont le style de vie se situe en haut de l’échelle sociale.”

Note - Ce texte bien rédigé est d’une clarté indiscutable : tous les individus, et certainement pas parmi les puissants de cette terre, ne possèdent pas les conditions mentales nécessaires et suffisantes pour parvenir à la véritable filomathie, au sens de l’apprentissage, au nous (intellectus) ou au “petit homme en nous” proprement dit. Tout un processus de personnalité est nécessaire avant que cela ne se produise.

En résumé : le processus de purification échoue (l'âme fermée de Dionusios ; les prétendants, qui s'illusionnent) ou réussit (Dion ; les parents et amis de Dion, en même temps les amis-penseurs de Platon).

Élargir : il n'y a pas que les géants de l'empire, toutes les personnes présentent ce processus de changement.

Note : Platon, République vii:539b, cite un quatrième type cathartique : " Vous avez remarqué - je pense - que les jeunes gens, lorsqu'ils ont goûté à la dialectique (note : l'art du raisonnement, pas nécessairement seulement platonicien, mais aussi par exemple protosophique), en abusent, en font même une sorte de jeu : ils s'en servent pour "remettre en question" tout sans cesse.

Ils imitent ceux qui leur donnent tort en donnant à leur tour tort aux autres. Ils ressemblent à une meute de jeunes chiens : ils se réjouissent lorsque, grâce à leur raisonnement, ils démolissent et mettent en pièces tous ceux qui les approchent.

Mais après avoir ainsi démontré d'innombrables fois la fausseté des autres, après avoir vu leur propre fausseté démontrée d'innombrables fois, ils s'habituent rapidement à ne considérer comme crédible aucune des convictions qu'ils avaient auparavant.

Conséquence : ils sont eux-mêmes et, immédiatement, l'ensemble du soi-disant "philosopher" est discrédité par l'opinion publique". (R. Baccou, Platon, La république, 298).

Note : -- Il est clair que le quatrième type de traitement de la dialectique de Platon est typiquement sophiste. Il s'agit de l'une des nombreuses formes dégénérées de la " dialectique " (PCV 49), -- dont nous pouvons connaître de nombreux modèles aujourd'hui, par exemple dans le fameux mouvement de contestation.

Note : -- *Théorie de la réception platonicienne*. (185/186)

G.u.I. Schweikle, Hrgs., *Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 365f., définit, dans le cadre de la littératologie (théorie littéraire), le terme "Rezeption" :

(i) La littératie historique comparée entend par "réception" la manière dont des œuvres ou des styles individuels (une œuvre rationaliste ou romantique) sont traités - à l'échelle internationale - sous forme de diffusion, d'influence exercée sur un public, de construction d'une tradition, etc.

(ii) Depuis +/- 1965, on entend par “réception” -- dans un sens général-littéraire -- tout mode de traitement de la littérature,-- mais non sans une attention particulière aux présupposés (ce que le(s) lecteur(s) attend(ent) d’un livre ou d’un article,-- le niveau culturel auquel une œuvre littéraire est lue,-- la capacité individuelle de compréhension etc.) propres à un public.

-- Hans Robert Jauss, *La jouissance esthétique (Les expériences fondamentales de la poïesis, de l’ aisthèsis et de la catharsis*, art. publié comme traduction de *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, I, München,1977,1)), in : Poétique (Revue de théorie et d’analyse littéraires), 39 (Sept. 1979), 261/274, s’appuie, entre autres, sur Aristote (*Poëtika* iv (1448b)) pour inclure la ‘catharsis’, telle qu’Aristote la conçoit, dans la réception : la personne qui, en tant que spectateur, assiste à une pièce de théâtre, peut être émue par ce qui est montré (‘imité’) sur scène : il s’identifie alors aux personnages, laisse libre cours en lui aux pulsions stimulées par les scènes,-- pour, finalement, se sentir éclairé en les secouant de manière agréable,-- comme s’il était passé par une catharsis, un processus de guérison.

Note - On voit que, dans ce cas, Aristote comprend la “catharsis” dans un sens diurne-psychologique, ce qui le différencie complètement de son maître Platon (Platon est encore dans la pleine tradition sacrée).

Mais de ce qui vient d’être dit sur la “réception”, on peut déduire que la catharsis non sécularisée (PCV 181), la continuation - purification de l’archaïque-mythique, telle que Platon, dans la doctrine des idées et des âmes, les conçoit, appartient aussi à la réception.

Conséquence : les quatre types de traitement par un public (empires, autres), que Platon distingue entre autres, constituent une véritable théorie de la réception en devenir.

Note - On sait que Platon, en plus d’avoir été l’élève d’un certain Kratulos (un disciple d’Héraclite d’Ephèse), s’est familiarisé avec le paléopythagorisme principalement par l’intermédiaire d’Archutes de Taras (PCV 78 ; 103).

Les jeunes gens qui voulaient devenir membres de son “hetaireia” (société de pensée) étaient, avant d’être admis aux “premières initiations à une vie nouvelle” (c’est-à-dire au philosophe pythagoricien), soumis à un examen approfondi (la forme pythagoricienne de la theoria).

Sa structure peut être schématisée comme suit :

(i) **les phénomènes** : (cf. avec les “ Ausdrücke “ de Dilthey (PCV 06v)), comme par exemple l’expression du visage, la manière d’aller, les postures de toutes sortes, toutes les habitudes ont été soigneusement (“ akribeia “) examinées ;

(ii) **le principe de la vie** (cf. “Erlebnisse” de Dilthey (PCV 06v.)), qui s’exprime dans ladite série de phénomènes, a été sondé, entre autres, comme suit :

- a. les tendances de l’âme,
- b. la racine profonde du caractère,
- c. l’aptitude ou non de l’esprit. (Cfr. Mario Meunier, trad., Hiéroclès, Commentaire sur *les Vers d’or des pythagoriciens*, Paris, 1925, 106s.).

Peu importe que cette tradition soit, dans son ensemble, historiquement correcte : ce qui est certain, c’est que les Paléopythagoriciens semblent avoir eu une méthode de réception qui est un lointain précurseur de notre analyse factorielle actuelle (qui vérifie les corrélations ; PCV 70)... Immédiatement, Platon a eu un modèle.

Note : Ce chapitre s’intitule “L’idéation comme aperçu de la vraie nature”. -- Un autre exemple, à côté de celui de la “vraie nature de l’âme”, est celui de la “vraie nature de la luxure”.

(a) Dans *la République* vii (538), Platon dit que tout ce qui est honnêteté, conscience, etc., sont des “présupposés (“principes”)” qui sont liés à l’âme.

(b) D’après W. Leibbrand/A. Wettley, *Der Wahnsinn*, Freib./München, 1961, 68f., 72, il apparaît que notre capacité d’idéation (le petit homme en nous) peut d’emblée discerner aussi la vraie nature du sens de la luxure.

1. Dans *Filebos*, Platon dit que notre sens de la convoitise et notre esprit (fronèsis) sont dirigés ensemble vers le bien (PCV 58ss), c’est-à-dire la valeur-sans-plus (l’idée qui illumine toutes les idées).

Le sens de la convoitise - dont le sentiment qui passe rapidement n’est qu’un modèle - est le motif, resp. le motif d’agir (la vie). Mais dans la totalité de la vie, le sentiment de désir n’est qu’un facteur. Si ce facteur va de pair avec l’esprit, alors il est moralement bon ; sinon, l’expérience de la luxure est injustifiable en conscience.

Conclusion.

(i) Vouloir exclure toutes les expériences de luxure, Platon le considère comme une “étroitesse d’esprit” !

(ii) Considérer que toutes les expériences de luxure sont bonnes est ce qu’il appelle un non-sens.

2. Dans les Lois (732e), Platon avait déjà défendu la thèse selon laquelle la luxure, les expériences amoureuses et les désirs font partie intégrante de l’être humain.

Mais le véritable sentiment de luxure, il le décrit comme “une joie éprouvée à la vue du juste (c’est-à-dire de tout ce qui, en conscience, est justifiable) et un sentiment de malaise (déplaisir), vécu à la pensée de l’injuste (du sans scrupules)”.

Dans *L’État*, Platon appelle “le véritable sentiment de luxure” une composante de la “santé”.

Note i : On peut voir que Platon n’épouse nulle part un intellectualisme unilatéral (donnant un rôle décisif à l’intellect,--en minimisant ou, même, en éliminant les autres facultés de l’âme humaine).

Note ii : Le terme “vrai” (“a.lèthès”) signifie soit “spirituel” (incorporel, immatériel ; PCV 32 (Spiritualisme ; 100), car l’âme humaine la plus profonde n’est pas une matière grossière ni même fine, soit “consciencieux” (éthiquement élevé, “idéal”), car en tant que caractéristique de la vraie nature de l’âme, le vrai sens du plaisir est l’ouverture même aux valeurs les plus élevées.

On a pris les deux sens du mot “vérité” pour qualifier une philosophie platonicienne ou platonisante d’anagogique (vers le haut, vers le supérieur) (PCV 135 (Idéalisme))... L’idéation est sa base.

B. -- L’idéation comme intuition et dans la nature individuelle aussi bien que dans la nature universelle. (188/197)

Avec ces deux autres fonctions du “petit homme” en nous, nous nous rapprochons de ce que nous pouvons appeler “abstratif”. Comme figure de proue de l’“abstractionnisme”, nous pouvons citer Aristote, l’élève de Platon : Aristote part de données singulières (divisées, individuelles) - par exemple ce cheval et ce cheval - pour atteindre, pour isoler, l’idée universelle “cheval” par “abstraction”, c’est-à-dire par l’élimination des caractéristiques purement singulières.

C’est ce que Platon lui avait fait, mais dans sa perspective anagogique.

B.1.- L’idéation comme aperçu de la nature individuelle’ (188/197)

Echantillon biblique :

-- F.Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes, I (Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Allertum und im Frühmittelalter)*, (Histoire du droit naturel, I (L’histoire de l’idée européenne du droit dans l’Allertum et le haut Moyen Âge), Zollikon - Zürich, 1954, 132ss ;

-- A.R. Heynderickx, *De rechtvaardigheid in De Staat van Platon* (La justice dans ‘L’État’ de Platon), in : Tijdschr. v. Phil. 6 (1944) : 1/2, 83v..

Nous nous appuyons, avec les deux auteurs, principalement sur *Politeia (République)* ii : 368 et suivants -- Le texte de base, là, est le suivant : “La nature nous a faits tous égaux les uns aux autres, mais différents selon nos dispositions.” (Traduit par Baccou, 118).

Le terme “nature”, ici, signifie, comme chez les premiers millénaires (Thalès), l’ensemble des choses réelles, passées, présentes et aussi futures (un sens global, “transcendantal”, que l’on retrouve déjà dans les Muses inspiratrices d’un Homère (-800/-700), le grand poète épique).

Dans cet ensemble mouvant de l’“être” (Thalès de Miletos), on trouve, outre les choses visibles, les choses invisibles : Thalès y situait par exemple les “daimones”, les esprits de la nature et les divinités.

Ce sens global était encore vivant à l’époque de Platon : lui aussi situe la nature individuelle des individus humains dans le processus de production (“fusus” = production, conception, causalité) qui est le “fusus”, natura, nature... Voici, vu de Platon, le contexte traditionnel.

1 - La division du travail. (189/192)

Ce terme nous est bien connu, à nous, gens du XXe siècle, depuis les analyses marxistes d’une société de classe fondée précisément sur la “Arbeitsteilung” (division du travail).

Mais écoutez Platon, Politeia ii : 368f, où il définit la nature de la justice - ici : le comportement consciencieux, en ce qui concerne toutes sortes de divisions - dans le contexte de la “Polis”, civitas, (cité) état.

Ce que l’on peut appeler, avec Flückiger, “la loi platonique de la nature”, base de toute société, dépend ou non du fait que chaque individu peut vivre une praxis professionnelle qui convient à sa nature individuelle. Cf. Politeia 370 et suivants, 432v., 442 et suivants.

Flückiger note néanmoins ce qui suit :

(i) en décrivant la “genèse”, le processus de création de la “polis juste” d’une société justifiable en conscience :

a. il prend bien la nature effective des individus comme point de départ, comme “élément” (stoicheion),

b. mais cette nature factuelle n’est pas encore la norme globale (l’ensemble des présupposés) d’une société. C’est un élément, un élément de base. Rien de plus.

(ii) Flückiger y voit à juste titre la différence fondamentale entre une théorie sociale platonicienne et, par exemple, une théorie sociale sophistique. Plus tard, les stoïciens et les épicuriens proposeront également une “autarkeia” (autarcia, complaisance) analogue.

Platon connaît bien l’individu, mais pas l’autarcie (comme nous l’avons déjà vu, en passant, PCV 27 (individu/type) ; 30 (individu/individualisme),-- 99 (concept d’âme)). L’individu, aussi individuel soit-il, est et reste situé dans une société.

Note -- P. Ducrey, *Histoire de l'antiquité (Les origines de la cité Grecque)*, (History of antiquity (The origins of the Greek city)), in : Journal de Genève 12.10.1985, nous apprend que, encore aujourd'hui, le processus de formation de la cité grecque - "à l'origine des états modernes", (dit Ducrey) - reste largement un mystère inexpliqué.

Ducrey, dans le sillage de travaux plus récents

-- H. van Effenterre, *La cité Grecque (Des origines à la défaite de Marathon)*, (The Greek city (From the origins to the defeat at Marathon)).

-- F. de Polignac, *La naissance de la cité Grecque (Cultes, espaces et société)*.

-- Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, caractérise une "polis" comme une "cellule" politique initiale, qui comprend : au moins une cité, un territoire, un gouvernement, une assemblée populaire, un peuple, un tribunal,-- en outre : une armée, la production et le troc, les divinités et la religion, l'art et la culture des loisirs, la conscience historique, -- la philosophie.

Caractéristique principale : les Grecs anciens sont les fondateurs d'un système politique dans lequel le peuple (aspect démocratique) avait profondément son mot à dire et de telle manière qu'ils ont réussi - aussi bien qu'ils le pouvaient - à faire "fonctionner" un tel système.

Avec cette idée de "polis", la société grecque, à l'esprit, nous comprendrons mieux le souci de Platon pour un État constitutionnel, une polis, dans lequel la "justice" est considérée comme importante (cf. PCV 115 : La doctrine de la vertu comme base d'une société ordonnée),

Note (190/191) Nous savons déjà, depuis la *Theologie der (Antike) Griechen* (Théologie des Grecs (anciens)) de W. Jaeger, que, à l'exception des philosophies sceptiques, toutes les formes de pensée grecques se terminent par une 'théo.logie', une doctrine concernant la divinité (pensez à l'idée de déification : PCV 22 (Solovjef) ; 177 (Glaukosmythe).

Mais il y a bien plus : la religion était au premier plan, au début, en tant qu'inspiration de l'hellénisme archaïque et même ultérieur.

Il est donc tout à fait possible que l'idée de la division du travail, telle que Platon l'a défendue, ait une origine très religieuse.

(i).-- Hermann Usener (1834/1905 ; classiciste allemand (= spécialiste de la culture gréco-latine) et spécialiste des religions -- connu pour ses *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, (Recherches sur l'histoire des religions), 3 Tle, 1889/ 1899,-- *Götternamen*, 1896,-- *Kleine Schriften*, 1912/1914 -- nous a laissé un concept très curieux et universellement applicable, 'Funktionsgott'.

Est une "divinité de fonction" toute divinité dont le domaine d'action est très limité à une "fonction" bien définie.

Ainsi, par exemple, dans le PCV 150, nous avons vu comment la déesse Atè a un “domaine de travail” qui lui est strictement propre, dans lequel elle est active en tant que cause, le “atè”, le jugement divin.

PCV 148, nous avons vu, de façon très banale, comment la déesse Némésis a pour domaine de causalité tout ce qui est justice distributive.

Le PCV 177 nous a montré que Kronos a été pendant un temps “maître de l’univers” et qu’il avait donc pour domaine de fonction tous les “êtres” passés, présents et futurs (pour parler aussi bien avec les Muses qu’avec Parménide d’Élée (-540/... ; le premier ontologue)).

PCV 178 nous a montré le groupe des divinités et des esprits liés à l’eau : ils “contrôlent” (ont pour domaine de fonction) tout ce qui a trait à l’eau (de mer).

Ainsi la déesse Nikè, Victoria, la victoire, est la souveraine du “domaine” des victoires.

En Inde, par exemple, Vayu (Vajoe) est le dieu dont la sphère de fonction est le vent.

(ii).-- Georges Dumézil (1898/1986)

Il a développé l’idée de “divinité de fonction” d’Usener : il est connu, comme P. Grimal, *Georges Dumézil vient de mourir*, in : Le Figaro Magazine 18.10. 1986, 178/180, l’a répété une fois de plus, comme l’homme de “la tri-fonctionnalité des sociétés indo-européennes”, (the tri-functionality of Indo-European society). Dans toute une série d’ouvrages, conçus dans un esprit structuraliste, Dumézil a tenté de montrer que les cultures indo-européennes se distinguent par une triade (triplicité) :

i.-- le prince-prêtre, avec les “savants” (à Rome le “domaine” du dieu Jupiter),

ii... les soldats (à Rome, le domaine de Mars),

iii.-- les producteurs (agriculteurs etc. ; à Rome le domaine fonctionnel du dieu Quirinus).

Les fonctions de direction, de résilience et de fondation de la prospérité étaient le domaine d’activité des “divinités de fonction”, qu’Usener avait déjà exposées, moins structurellement il est vrai.

Conclusion : si l’on considère la religion d’un point de vue historique, il ne peut en être autrement qu’un Platon qui, surtout dans la dernière période de sa vie, a montré un respect croissant pour les religions populaires, se trouvait quelque part dans la reconstruction mentale de la société (polis grecque) guidée par cette dominante religieuse.

Écoutons maintenant, avec cette dernière à l’esprit, ce qu’il préconise comme “droit naturel” (pour ainsi dire moderne).

La polis comme société de “fonctions” “spécialisées” (191/192).

“Posons-nous en pensée les fondements d’une polis. Ils le seront, apparemment nos besoins”. Ainsi parle Platon.

F. Flückiger résume ainsi : -- Une polis surgit parce que chaque individu est dépendant de l’aide des autres. Ce qui est le contraire du sophiste et même de l’homme “autarcique” (auto-satisfait) stoïcien et épikorien.

Modèles d’application.

(1) Le besoin fondamental par excellence, selon Platon, est le besoin alimentaire (PCV 118;124). Ces besoins et d’autres analogues me rendent, en tant qu’être humain distinct (individu), avec ses limites, dépendant du fermier, du maçon, du tisserand et du cordonnier.

(Même si j’essaie de vivre comme un “marginal” (vivant à la limite d’une polis), les besoins fondamentaux mentionnés ci-dessus m’obligent à rechercher le terrain où moi et le fermier, -- le maçon, le tisserand, le cordonnier vivons, -- l’espace vital de la polis. Les besoins en matériaux de base, tous de nature économique, trahissent mon besoin d’un espace de vie commun.

Platon résume : “Ainsi, chacun rend service à l’autre, l’un pour tel besoin, l’autre pour tel autre... Or, comme les besoins sont nombreux, beaucoup se réunissent dans une même demeure et s’y installent... Ainsi naît un espace de vie commun, que nous appelons “polis” (cité-état)” (Pol. 36ge). (Pol. 36ge).

Note : Remplacez les noms de “ fermier “, “ maçon “, “ tisserand “, “ cordonnier “ par “ fonctions “ et vous avez la description théorique de la société “ politique “ en langage religieux-historique.

2.- La scission des deux sexes. (192/194)

Nous savons que Platon, par exemple dans son traitement du mythe de l’androgynie, s’est aussi préoccupé de la dualité des sexes.

Un aspect que nous soulignons ici, un peu dans la lignée de Flückiger. Selon cet historien du droit, Platon rejoint la littérature héroïque sur les Amazones en traitant des fonctions sociales propres à la nature féminine.

a.-- La littérature héroïque concernant Penthésilée et les Amazones. (192/193)

La “littérature héroïque” se divise en plusieurs parties, à savoir le passage héroïque (un peu comme un conte de fées), qui se déroule aussi bien dans le chant héroïque (court) que dans l’épopée héroïque.

Le terme grec ancien “hèros”, heros, héros, signifiait :

1. Seigneur, chef, aristocrate (noble),-- notamment lorsqu’il s’agit des chefs de l’armée grecque, lors du siège de Troie (= Ilion, Pergame) (+/- -1400/-1100), dans l’Iliade et l’Odyssée d’Homères (deux épopées);-- en second lieu, lorsqu’Homères désigne tout soldat,-- en troisième lieu, lorsqu’il désigne un homme d’honneur qui témoigne d’une certaine “noblesse” (haute éthique) o.g.v. naissance (classadel), courage ou disposition (souladel).

2. Ainsi Platon, Lois 738d, situe les “héros” parmi les divinités ou - comme il dit - les “daimones”, mais au-dessus des hommes terrestres. 3.

3. Hèros “ désigne, en outre, tout homme “ déifié “ (dont il existe de nombreux types).

Note : Le féminin de “ hèros “ se lit “ hèroïne “, “ héroïne “ si l’on veut.

Note -- Notez que le héros, resp. l’héroïne, appartient bien au type de littérature héroïque, mais représente en même temps un morceau de mythologie (PCV 152).

La raison en est simple : un héros, une héroïne témoigne d’une “ âme “ (PCV 116 : surtout une âme ou une force vitale “ mortelle “), qui présente plus de force vitale que la personne ordinaire, moyenne - un fait qui, aux yeux des païens, indique une déification (une divinité, masculine ou féminine, est “ divine “ précisément en raison d’un degré particulièrement élevé de force vitale, jusqu’à l’immortalité). Les “actes héroïques”, les “actes d’héroïne” en sont l’expression (PCV 05).

Note : Par le terme “héroïsme”, on peut désigner “tout ce qui vénère les héros/héroïnes”. L’extrême gauche (“ Héros de l’Union soviétique “) ou l’extrême droite (“ Er war ein grooszer Held “, (Il était un grand héros), en langage nazi, titre honorifique pour “ homme très méritant “) honorent encore aujourd’hui la littérature héroïque.

Penthésilée (également : Penthesilea) était, à une certaine époque, l’une des princesses d’une polis purement féminine. Cet empire était situé aux confins du monde connu (Caucase, Thrace, plaine du Danube). La classe dirigeante était exclusivement féminine. Les hommes étaient, exclusivement, tolérés comme esclaves. Des hommes étrangers se chargeaient de la fécondation. Les enfants mâles étaient mutilés à vie. Les filles, bien cultivées, étaient néanmoins privées du sein droit,-- afin de ne pas être gênées dans le tir à l’arc ou le lancer de lance. D’où le nom d’a.mazon, sans sein. L’activité principale des Amazones était la guerre, -- mais la chasse avait aussi leurs faveurs.

b.-- La fonction de polis de la femme.

Puisque Platon, dans son idéation de la nature individuelle, accorde une attention particulière à l'aptitude individuelle à une certaine praxis professionnelle (de préférence aussi spécialisée que possible), la différence de genre de la nature (qu'il ne peut évidemment pas nier en tant que fait biologique) n'est pas tant une opposition de natures (biologiques) qu'un fait très secondaire à ses yeux.

Platon a plutôt l'œil, dans sa *Politeia*, sur le fait que les femmes et les hommes ont la même capacité naturelle à travailler. Conséquence : les deux sexes peuvent, grâce à la "paideia" (éducation), être rendus aptes à la même pratique professionnelle.

Le fait que Platon voit la différence biologique entre les natures est démontré par leur comportement : les hommes peuvent par exemple - "par nature" - s'occuper de formes de travail qui exigent une plus grande force physique. Selon *Politeia* 455d, cette grave différence de nature a pour conséquence que les femmes jouent un rôle de seconde zone dans presque tous les domaines de la culture.

Le service militaire - selon Flückiger - s'applique, dans la polis de Platon, autant aux (jeunes) femmes qu'aux hommes. Flückiger, O.c.,133, ajoute que Platon a ici à l'esprit un modèle archaïque : les histoires héroïques des Amazones, menées par la belle Penthésilée, qui vinrent en aide aux Troyens : elles étaient invincibles jusqu'à ce que le chef Achilleus envoie Penthésilée à la mort d'une seule traction, dont il tomba amoureux, d'une manière non homérique, en admirant sa beauté surnaturelle.

3. - La théorie platonicienne de la nature individuelle. (194/197)

Nous résumons, maintenant, méthodologiquement.

a.-- Les "fainomena", -- Fait visible et tangible : la multiplicité des besoins humains et la multiplicité de leurs satisfactions grâce à une multitude de compétences, élaborées en capacités professionnelles. -- Voici - Diltheyan - les "Ausdrücke".

b.- L'archè (le principe) - L'élément (stoicheion), auquel Platon se prépare, est la nature individuelle, qui, bien que partiellement égale en tout, est aussi partiellement inégale (ce qui est "analogie").

Ainsi Platon écrit, Pol. 370, ce qui suit : " Personne n'est, dans sa nature, parfaitement égal à un autre. Chacun a, encore et toujours, une nature différente ("diaferôn tèn fusin"), qui le rend apte à d'autres activités professionnelles ("ergou praxei")."

Conclusion : dans une société juste (c'est-à-dire consciencieusement organisée), il convient que "chaque personne - au bon moment ("en kairöi") - exerce une praxis professionnelle, qui est conforme à sa nature ("kata fusin"), et, par conséquent, qu'elle ne s'engage dans rien d'autre". (Pol 370c).

Note : En concluant, sur la base de l'analyse qui précède, qu'il existe un ordre " juste " au sein de la société, Platon passe de la description " stellaire " (positive) à l'éthique, -- ici l'éthique de la société ou " doctrine du droit ".

Si l'on veut : de l'ordre des simples faits à celui de ce qui est propre, consciencieux. Cela implique que "la petite personne" (l'esprit) en nous, notre âme profonde, est à l'écoute à la fois des faits (aspect positif) et des normes (règles de conduite : aspect éthico-politique).

Le singulier en chacun de nous.

(i) On peut bien sûr interpréter l'unique, le seul, le singulier, l'individu, le singulier - quel que soit le nom qu'on veuille lui donner - de plus d'une façon.

(ii) a. Il y a des détails, qui singularisent quelqu'un. Platon, par exemple, trouve singularisant de constater que l'un a une chevelure fournie alors que l'autre a un crâne chauve. Mais il trouve, en somme, ridicule de ne délimiter l'idée de " nature individuelle " qu'à des aspects aussi - dans la cohabitation, c'est-à-dire dans la pratique de la vie quotidienne - triviaux.

(ii) b. Mais si la nature d'un médecin diffère de celle, par exemple, d'un charpentier - cette question lui paraît plus utile : un médecin, après tout, est - s'il est cela en profondeur - quelqu'un qui a l'âme (comprendre : la personnalité profonde) d'un médecin, et un vrai charpentier possède quelque chose comme l'âme d'un charpentier. (Pol 454c). De sorte que, là encore, la science de l'âme, comprise de manière platonicienne, devient beaucoup plus décisive que le reste de la science descriptive de l'homme.

Le "petit lion" au sein de la société. (PCV 136)

Le désir d'être valide, en soi, sans déviation, le noble désir, s'exprime d'une manière très spéciale dans la praxis professionnelle.

Platon l'exprime comme suit : "On produit (i) plus, (ii) mieux, et (iii) avec plus de facilité, si chaque individu - selon ses aptitudes et dans un délai raisonnable - peut répondre à une seule praxis professionnelle." (Pol 370).--

C'est la base d'une férocité professionnelle en toute conscience, si caractéristique de nombreuses personnes, qui sont "dans la vie (pleine)".

Caractéristique de deux jeunes intellectuels.

Ce que nous avons dit jusqu'ici de Platon sur l'individu appartient plutôt à ce qu'on appelle aujourd'hui l'"ergologie". Mais il y a, concernant l'individualité, chez Platon plus.

-- E. Montier, *A l'école de Platon*, Paris, 1935, 109 (Phèdre/Lysis), nous donne, dans ses termes, une caractérisation de l'âme de deux jeunes gens, Faidros, qui a donné son nom à l'un des plus célèbres dialogues (sur la "beauté", c'est-à-dire sur ce qui force l'admiration et l'étonnement), et son ami un peu plus âgé, Lysis.

(i) -- Description intérieure de Faidros.

(PCV 120 : personnage b. ; 156, Dionus ; 158) "Nous allons rencontrer -- dans le *Faidros* -- de nouveau Socrate comme chef de la discussion, mais, tout de suite, nous faisons la connaissance d'un autre disciple du maître (Socrate), le très captivant *Faidros* de Murrhinos, que nous avons déjà remarqué dans la demeure de Kallias et que, plus tard au souper, nous trouvons avec Agathôn.

Dans le dialogue qui porte son nom, nous pourrions retrouver *Faidros* (note : l'observation, premier degré de la théorie), dans toute la spontanéité juvénile de son âme, de son tempérament fougueux, de sa vive imagination. Tout éveille son attention, tout provoque, en lui, l'excitation, tout l'entraîne quelque part. Il pose des questions, il réplique,--il s'exclame bruyamment, se fâche ou s'attendrit. Il est absorbé par l'éloquence, la beauté le séduit. Sans cesse, de nouveaux problèmes surgissent dans son esprit".

(ii) - Description du personnage de Lysis.

"Avec Lysis, qui est un peu plus âgé, *Faidros* est ami.-- Lysis est cependant moins naïf. Mais il est sincère. Il apparaît donc comme sympathique et séduisant.

C'est l'une des personnalités les plus fortes - et l'une des plus vivantes - parmi les élèves de Socrate. Il est exubérant, jusqu'à la témérité. Extrêmement intelligent, il est aussi extrêmement impressionnable. Souvent injustement, il s'enflamme, alors qu'en même temps, il réagit à toutes les formes possibles de raisonnement incorrect qu'il rencontre. Avec plaisir, il mord dans quelque chose, sans y faire attention.

Et cela, pour s'apercevoir soudain qu'il s'est trompé,-- pour reprendre, avec une honnêteté charmante, une fois revenu au point de départ (de la discussion),-- avec Lysis posant des questions, soulevant des objections, contestant de telle sorte qu'il pousse le point.

En conclusion, il est encore vraiment jeune de cœur, avec toutes les exagérations et tous les raisonnements erronés, mais aussi avec toute la merveilleuse clarté de la candeur des jeunes.”

Note -- L'aspect dramaturgique dans les caractérisations de Platon.

On sait ce qu'est un drame (PCV 143 : le mimétique, c'est-à-dire, dans la représentation scénique, le récit) : c'est une action, formant un certain ensemble (totalité), représentée par des acteurs sous forme de dialogue. La “dramaturgie” est soit l'activité du dramaturge (et du metteur en scène), soit (surtout) la littératologie (théorie littéraire) qui traite du drame.

Bien, D. Barbedette, *Platon et le Néo-Platonisme d'Alexandrie*, (Platon et le Néo-Platonisme d'Alexandrie), in : J. Bricout, dir., *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. 5, Paris, 1927, 619, dit à ce propos ce qui suit.

(i) Les œuvres de Platon - dialogues et lettres surtout - sont à la fois bellettrie (PCV 62 : Humanisme ; 74), c'est-à-dire forme d'art littéraire, et philosophie.

Conséquence :

a. La ou les formes sont celles du dialogue dramatique, tel que le pratiquaient les brillants auteurs dramatiques grecs de l'Antiquité,

b. Le contenu est fourni par chaque individu, qui participe au raisonnement de la conversation (définir, élaborer des hypothèses ou critiquer).

L'harmonie (intégration) de ces deux aspects signifie, en fait, que chaque individu représente à la fois un personnage dramatique et un raisonnement philosophique. Comme dans une pièce du théâtre grec.

(ii) Cet hybride littéraire présente, outre ses avantages, des inconvénients. Pour se débarrasser de ceux-ci - selon Barbedette - Platon abandonne progressivement ce style d'écriture.

Ainsi, dans sa *Politeia*, chaque individu fait un long exposé et dans ses *Lois*, le style philosophique dialogué a même complètement disparu.

Note. - Nous nous arrêtons brièvement sur cet élément dramaturgique, tout d'abord parce qu'il s'agit d'une caractéristique principale des œuvres de Platon, mais aussi parce que la singularisation des individus au moyen d'un seul trait principal concernant le tempérament (le caractère) et au moyen d'une seule position philosophique peut se révéler très pauvre. Elle reste trop dans le typique (PCV 27).

B. II. - L'idéation comme aperçu de la nature universelle.

Nous avons, jusqu'ici, invariablement adhéré au terme de "nature" (fusus) pour désigner l'objet de l'idéation, caractéristique du petit homme en nous (notre esprit). Nous allons avoir, à nouveau, la confirmation de ce langage, *Politeia* x:597v... -- Voici, traduit aussi fidèlement que possible, le texte.

(1) -- Enfin, il y a trois modes d'être du "lit".

(i) Tout d'abord "le lit", qui est la nature même du lit et dont nous disons - je pense - que "Dieu" est la cause. Qui d'autre que Lui pourrait-il être ?

(ii) Ensuite, "le lit", qu'un menuisier, quelque part, charpente.

(iii) Enfin, "le lit", qu'un peintre met sur une toile... Ainsi, le peintre, l'ébéniste, et "Dieu" sont trois réalisateurs de ces trois modes d'être du "lit".

(2) - Or, "Dieu" - soit qu'il le fasse de son propre chef, soit qu'une nécessité l'y contraigne - n'a réalisé que ce "lit" qui existe dans la "nature" ("en tèi fusei"). Ce n'est que ce lit réellement existant (note : au sens réel de ce mot "actuel") qu'Il a fait naître ("ephemera"), qui, par ailleurs, est unique en son genre.

Dieu n'a pas fait naître ("eputeuthèsan") deux ou plusieurs lits de ce type, et il ne les fera pas naître ("fuosin"). La raison en est la suivante. Supposons qu'Il ait fait, ne serait-ce que deux copies de ces lits simples, alors - au-dessus de ces deux copies - apparaîtrait à nouveau un lit simple, dans lequel ces deux copies trouveraient leur 'eidos (note : idée, idée, être forme). Mais immédiatement, ce lit unique serait le lit véritablement être et non les deux copies de celui-ci.

Ce "Dieu" le savait et, comme il voulait être le responsable du lit véritable - et non le créateur d'une copie - il a fait naître la seule nature du "lit" ("mian fusei autèn efusen").

Par conséquent, nous lui donnons le nom de "fut.ourgos", créateur de la nature. Ou quelque chose de cette nature ? A juste titre ! Car c'est Lui qui est à l'origine de la nature ('fusus'), par exemple de ce spécimen (note : de cette nature), comme d'ailleurs de toutes les autres choses.-

Et le menuisier : l'appellerons-nous l'artisan du lit ? Et le peintre : l'appellerons-nous, lui aussi, l'artisan et le concepteur de ce lit ? Absolument pas ! Il me semble que le nom qui le représente le mieux est "celui qui représente ce que les deux autres ont produit".

Notes :

(1) Pour le peintre, on traduit parfois par “ imitateur “, mais c’est une mauvaise traduction, car, aux yeux de Platon, la peinture est certainement plus qu’un rendu exact, une “ imitation “, de ce qui est présent dans la nature qui nous entoure, visible et tangible.

(2) On voit que “ eidos “ ou “ idée “ (Platon utilise les deux mots grecs) n’est en rien éloigné de la “ collection universelle “ : ce lit, ici et maintenant, ce lit, là et bientôt, sont des “ éléments “ de la collection unique “ lit “.

(3) Le terme “fusus”, natura, nature, Platon, suivant apparemment une longue tradition philosophique, celle des Paléo-Milésiens (Thalès de Miletos (-624/-545),-- Anaximandros de Miletos (-610/-547),-- Anaximène de Miletos (-588/-524)), qui parlent à plusieurs reprises de la “fusus” ou, aussi, de la “genèse”, du processus de génération (PCV 188v.), qui fait naître tout être (le passé, le présent et le futur).

(4) Le fait qu’il existe aussi des idées d’objets, conçus et élaborés par des artisans, ressort notamment de Kratulos 389a/390a.

(5) Le terme “futourgos”, cause de la nature, que Platon indique comme représentant le rôle, la fonction (PCV 190v.), que joue Dieu (tel que Platon le conçoit en dehors de la révélation biblique), fait penser à Nathan Söderblom (1866/1931), *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der religion)*, Leipzig, 1926-2, 93/156 (Die Urheber).

Cet éminent spécialiste des religions y parle de personnages qui ne nous rappellent que de loin notre Yahvé ou notre Trinité biblique, mais qui, en même temps, méritent quelque part le nom biblique de “Dieu”, en raison de la “fonction” extrêmement élevée, oui, transcendante, qui est la leur. Cette fonction n’est pas la création biblique, mais elle va quelque part dans ce sens. C’est aussi la raison pour laquelle nous avons conservé le terme “ causant “ (ici : de la nature) dans la traduction.

(6) PCV 31 nous avons fait remarquer que si Platon est le fondateur d’un idéocentrisme, il n’est pas le fondateur d’un idéalisme théocentrique. Ce n’est que des siècles plus tard, avec Albinos de Smurna - selon F. De Strycker - que Dieu devient celui qui, dans son esprit, est porteur des idées, des modèles, de la création. Pourtant, on ne peut y échapper : Dieu “ (le Créateur, l’Urheber) fait naître ici la nature, la forme essentielle, des choses elles-mêmes. N’est-ce pas un peu une anticipation d’Albinos de Smurna ?

La méthode dialectique.

C'est ce dont nous parlions dans PCV 49/69. Elle comprend la méthode diarétique, qui fait d'une multitude (collection) une seule en prêtant attention à un ou plusieurs traits communs. Ceux-ci sont ensuite consignés dans une définition (PCV 50) -- *Politeia* x : 596a explique cette méthode.

(i) Veux-tu que nous procédions à partir de ce point ici, dans notre enquête, par notre méthode ordinaire ?

(ii) a. Nous avons, en effet, l'habitude de présupposer une forme d'être bien définie -- et précisément une -- pour toute collection d'objets distinguables, dans la mesure où nous leur donnons le même nom.

Prenons, par exemple, la collection que vous préférez. Il y a donc une multiplicité de lits et de tables distinguables.

(ii)b. N'avons-nous pas aussi l'habitude de dire que l'initiateur ("causateur") de ces deux meubles garde l'œil sur la forme de la créature, l'un veut charpenter les lits, l'autre les tables, -- choses dont nous nous servons ? N'en est-il pas de même pour les autres objets ? Après tout, c'est évident : la forme créature, -- aucun artisan ne la fabrique, n'est-ce pas ?

Note -- Encore une fois, comme dans le texte précédent, il y a :

(i) la théorie des ensembles -- qui ne pense, en cela, à la refondation, sur une base mathématique -- logistique, de celle-ci par Georg Cantor (1845/1918 : Mengenlehre) --

(ii) mais aussi, à nouveau, à la référence à celui qui est à l'origine de la collection.

C'est à juste titre que *F. Flückiger, Gesch. d. Naturrechtes*, I, 133f. :

(1) Bien que Platon assume la fisis (nature) - entre autres vue sous l'angle politique (PCV 188ss) - il ne s'y attarde pas.

(2)a Il expose, dans l'individu, quelque chose qui est général.

S'il existe, par exemple, un ensemble (note : une collection) de personnes reconnaissables, qui sont "courageuses" ou "justes", alors il y a évidemment quelque chose qui dépasse l'individu ("etwas Ueberindividuelles").

En cela, ces personnes distinguables participent de manière égale (remarque : on parle de "participation" ou de "participation" ("methexis")). Cet identic veut être indiqué par des termes, par exemple, "bravoure", "justice". Ce plus-que-individuel indique, dans toutes ses instances, quelque chose d'identique.

Car être courageux ou être juste signifie :

i. non seulement la vertu d'un seul homme quelque part,

ii. mais quelque chose qui est déterminable ('vérifiable') tant avec cet homme ici et maintenant qu'avec cet homme là et plus tard.

(2)b La "bravoure" et la "droiture" sont quelque chose qui est là (note : au sens de "donné"), indépendamment du fait qu'il y ait, par exemple, une seule personne qui soit brave ou juste.

Note : Flückiger ajoute qu'il existe un second raisonnement pour l'existence indépendante des idées de "vaillance" et de "droiture" : une même personne peut être vaillante (ou juste) à différents degrés ("dans une grande mesure", "mais peu de droiture"). Cela renvoie à la quantité plutôt qu'à la qualité. Or, à notre avis, la quantification d'un trait est une autre idée, nouvelle en soi.

Conclusion.

(1) Les qualités - à quelque degré que ce soit - comme par exemple la bravoure, la droiture, etc. (à nouveau - typiquement platonicien - les qualités de l'âme), sont visiblement présentes dans l'individu, qui en est une copie ('élément') : elles sont reconnues en lui comme un phénomène.

(2) Pourtant, ces qualités - Flückiger parle trop en termes de "concepts" (mais, platoniquement, il s'agit, en dehors des concepts de notre conscience, de propriétés réelles, qui deviennent visibles en tant que comportement) - indiquent un type de "réalité" de nature générale, mais répandue ou diffusable sur une pluralité de spécimens.

Flückiger, comme beaucoup d'interprètes de l'idée platonicienne, limite la réalité, propre à de telles propriétés, dans sa généralité, à la simple "conceptuelle" (nous disons "conceptualiste", "réalité"). Ce que Platon interprète mal, c'est. Platon pense toujours d'abord aux qualités réelles, quotidiennement vérifiables. Ce n'est qu'ensuite qu'il pense à la manière dont elles sont présentes quelque part dans notre esprit, comme une sorte d'image. Dans la mesure où elles sont présentes dans l'esprit de l'être humain connaissant-pensant, elles sont, en effet, purement compréhensibles, "conceptuelles" (aspect sur lequel les soi-disant conceptualistes mettent trop l'accent).

La méthode dialectique de Platon est plus et différente que des combinaisons de concepts. Elle n'est absolument pas une "théorie", au sens actuel du terme. Elle est le contact avec la réalité : chez le brave, une réalité, une vraie bravoure - et non une bravoure conceptuelle - est à l'œuvre.

Le cœur est boiteux et sans air !".

La méthode dialectique de Platon est également différente de la dialectique néoplatonicienne ultérieure : certains néoplatoniciens ultérieurs, se distinguant en cela de Platon, auquel ils osaient faire appel, considéraient les “*phainomena*” (le monde visible et tangible, matériel) comme “*vidēs*”, comme un “*kosmos emulakos*”. Ce n’est pas le cas de Platon. Témoin son engagement pour l’éducation, pour une vie politique saine. Ses propres textes en sont les témoins.

Certains néoplatoniciens partageaient l’aliénation du monde et de l’engagement d’un certain nombre de penseurs cyniques et parlaient d’un “*kosmos noētos*”, *mundus intelligibilis*, un monde d’idées et de contenu d’idées, situé trop loin de cette terre et de sa vie, de ce cosmos et de la vie qu’il contient.

Soit dit en passant, dans ce type de néoplatonisme, des influences orientales, non grecques, sont clairement à l’œuvre.

L’idéation est à la fois, l’abstraction. (202/203)

Puisque l’idée est un phénomène universel, enraciné dans une propriété universelle (-réalité), - puisque le concept abstrait, universel, en est la représentation dans notre esprit, l’idéation est en même temps abstraction... Prenons, comme modèle applicatif, l’idée ‘cheval’ (que Platon lui-même cite).

(1) La singularisation (individualisation) de l’idée dans un spécimen de celle-ci est vérifiable grâce aux caractéristiques individuelles (qui, comme nous l’avons vu, constituent ensemble la nature individuelle (PCV 189;195 : détails, âme)). Par exemple, ici et maintenant, ce cheval est (i) petit, (ii) à poils gris, (iii) vivant, (iv) acheté l’année dernière, etc. Cela le rend distinct de tous les autres chevaux (= dichotomie, complément), qui partagent la même nature générale.

(2) Les Abstractionnistes - par exemple Aristote - laissent tomber tous ces traits singuliers de la connaissance, par ce qu’ils appellent ‘*aphairesis*’, *abstractio*, littéralement : se débarrasser de (laisser tomber, ne pas faire attention à). Il ne reste alors que les traits universels de la connaissance. Ceux-ci sont enregistrés dans un concept universel abstrait.

Mais l’“abstraction” n’est pas une idéation.

Un Aristote, en tant qu’abstractionniste, procède bien de manière abstraite (ce que nous venons de décrire), mais pas de manière idéative (c’est-à-dire la dialectique platonicienne).

(a) Pour Platon, (i) aucun cheval singulier, (ii) aucun groupe (= collection privée) ne coïncide avec tous les chevaux actuels, voire tous les chevaux possibles (= concevables).

L'idée "cheval" n'est pas simplement la collection finie de tous les chevaux actuels ; c'est la collection infinie de tous les chevaux possibles. Remarque : ces chevaux possibles précèdent les chevaux actualisés (phénoménalement déterminables, "actuels"), car c'est après le parangon (modèle) du possible (imaginable) que sont faits les chevaux actuels, actualisés.

La "fusus", la "genèse".

En néerlandais moderne : de productieproces van de feitelijke paarden wordt, letterlijk, bepaald door de idee 'paard'. Cette idée est tellement préexistante et "puissante" (elle détermine la production) que chaque cheval réel et déterminable en témoigne, car il est fabriqué selon ce modèle.

Soit dit en passant, ce n'est qu'à partir de là que l'on comprend que Platon, lorsqu'il parle d'idées, de "natures" ("fuseis"), se réfère à une divinité, qu'il qualifie de "futourgos", créateur de nature (PCV 199 : croyance causale).

Qu'on se le dise une fois pour toutes : Platon est un réaliste. Il ne parle pas de concepts (sauf s'ils sont secondaires). Il parle de natures, qui sont et restent situées dans la nature (le processus global de production (PCV 189)), et du modèle selon lequel ces natures, ce processus naturel, fonctionnent. Il s'agit de processus naturels déterminés par l'idéologie.

Quelque chose comme cela n'intéresse pas, par exemple, le cynique (en tant que pessimiste de la nature et de la culture). L'abstractionniste ne s'y intéresse pas non plus (il ne s'intéresse qu'à l'élimination des traits individuels).

Le conceptualiste ne s'y intéresse pas non plus (il fixe aveuglément les "concepts").

Au fond, certains néoplatoniciens ne s'y intéressent pas non plus (ils détournent leur regard du processus naturel en tant qu'étrangers au monde, pour le diriger vers une "sphère transcendantale").

Mais cela intéressait Platon...

(b) Aux yeux de Platon, chaque cheval singulier, chaque groupe de chevaux singuliers (= collection privée) se résume à l'unité de l'unique "idée" (par exemple celle de "cheval"). C'est cette idée unique, seule, unique, mais toutes les copies possibles de l'idée qui régit le processus de la nature (nature), dans la mesure où sa réalisation est en jeu : là où un cheval est reçu dans le ventre de la mère, là l'idée "cheval" (le modèle, le modèle de travail) agit activement comme agent structurant. Ainsi pour tous les chevaux possibles... C'est la théorie platonicienne des idées.

Note -- Actualisation de l'idée. (204/205)

E. De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, (Histoire concise de la philosophie antique), 95, n. 39, dit : “Les termes ‘eidos’ et ‘idée’ (note : les mots par lesquels Platon parle du modèle) dénotent une structure objective, --non une représentation dans notre esprit. Cette structure est ‘parfaite’ ce qu’elle est : elle est le type idéal de ses représentations dans le monde concret.

Pour qu’un artisan fasse un bon travail, il doit “regarder l’idée” ; elle “doit flotter devant son esprit ; elle doit être présente dans son esprit” - fourni par l’auteur.

Ainsi, au XVI^e siècle, on en est venu à utiliser le terme “idée” pour “une représentation idéale dans l’esprit” et, plus tard, pour tout “concept”.

Ce qui, pourtant, n’a jamais été le cas dans l’Antiquité”. -- On voit donc l’évolution du sens du terme “idée”. Mais aussi sa trahison, -- conceptualiste, abstraite.

Pourtant, le sens originel, sous d’autres formes, est toujours d’actualité.

Un modèle,--

Exemple biblique : S.R., *Ce gène qui ‘photocopie’ l’ADN humain*, in : Journal de Genève 26.03.1988.

Un gène, qui est l’agent causal de l’image (‘copie’) de l’ADN humain (acide désoxyribonucléique), vient d’être libéré.

a. Les scientifiques avaient déjà mis en évidence certains types de gènes de ce type dans des organismes primitifs, tels que les virus, les bactéries ou les levures.

b. Mais c’est la première fois qu’un tel type de gène a été isolé dans une cellule humaine.

Le DNZ est une très “longue” molécule qui réside dans toutes nos cellules individuelles. Elle contient les informations (note : n’hésitez pas à traduire par “ idées (partielles) “) qui permettent à chaque cellule (**i**) de vivre et (**ii**) de réaliser ses fonctions (= rôles).

Or, à chaque fois qu’une division cellulaire a lieu dans notre corps, cette molécule DNZ est obligée de produire une copie d’elle-même - une “photocopie” si vous voulez - afin que chacune des cellules qui émergent de la division cellulaire dispose de toutes les informations nécessaires (note : idées (partielles)).

La production d’une telle image (“photocopie”) de la molécule DNZ est une opération délicate. En effet, si une information erronée est introduite, elle provoquera soit le dysfonctionnement, soit la mort de la cellule. (...).

Voilà pour cette communication du groupe de travail scientifique de l’Université de Stanford, qui a fait la découverte.

Note : Il s'agit bien de fusions, de genèse, dans les recherches de l'université de Stanford, -- à savoir les divisions cellulaires. Et là, un modèle, un parangon (une "cause exemplaire" disait-on après Platon), est à l'œuvre.

Nous disons "à l'œuvre". L'information est active : elle détermine (élabore) comment les cellules vont se présenter, comment elles vont vivre ou mourir (en cas d'échec), comment elles vont fonctionner... Eh bien, cela même est une idée platonicienne.

Le "fonctionnement" des idées éthiques. (205/207)

(1) Supposément, quelqu'un prend la décision d'"agir courageusement". Cette qualité éthique est plus que le simple processus extra-humain de la nature.-- Dès que je décide d'agir courageusement, j'active les énergies qui sont actives dans l'idée "courage de la vie". Plus encore : je dispose alors d'un modèle (parangon) préexistant,-- lié ou non à des modèles concrets-individuels ("copies"), que je peux voir autour de moi, par exemple. Car ces modèles aussi ne sont que des copies, des 'eidola', des images, ou encore des 'mimèmata', des imitations, des représentations, de l'idée unique de 'bravoure', qui est la même dans toutes les copies, -- même s'il existe de nombreux détails (PCV 202) qui font que chaque modèle individuel se distingue de tous les autres modèles de bravoure.

(2) Karneades de Kurene (= Cyrène ; -214/-129 ; appartenait à ce que l'on appelle "la troisième Académie" -- une forme sceptique du platonisme) nous a laissé, selon le *De fato* (sur le destin) de Cicéron, un modèle de pensée -- utile dans ce contexte.

Nous avons déjà évoqué les conceptions platoniciennes de la liberté : PCV 109 (libertés autarciques) ; 117 (degré de liberté) ; 125 (sexte libre) ; 131 (liberté libérale) ; 183 (volonté de catharsis)).

Eh bien, nous écoutons les Karneades sceptiques sur le sujet.--

(1) -- Les stoïciens affirment : "Si tous les phénomènes (événements) sont provoqués par le processus de production, qui est appelé (destin), alors rien (aucun phénomène, aucun événement) n'est au pouvoir du libre arbitre."

(2). Karneades s'oppose à cela : "Il est vrai que tout événement a une cause. Mais il n'a été prouvé nulle part qu'une cause n'est pas -- éventuellement -- active indépendamment d'une autre,-- donc par exemple notre volonté.

Eh bien, c'est un fait observable que notre libre arbitre provoque certains phénomènes, événements, sans cause externe, préalable ("fatale"). -

Ainsi, le processus de génération, la “ nature “, que les stoïciens présupposent et appellent (destin), n’engendre pas tous les phénomènes (événements). “

Echantillon biblique : M. Conche, *Carnéade de Cyrène* (-214 /-129), in : D. Huisman, dir. , Dict, des philosophes, Paris, 1984, 478/480.

La façon dont Karneades, un pseudo-platonicien, a conçu et élaboré la génération de ses résultats, indépendamment du processus naturel, y compris le destin, est montrée par une de ses apparitions à Rome en -156.

M. Conche le décrit comme suit.

(1). On peut juger de son éloquence par deux de ses discours, qu’il prononça pendant son séjour à Rome comme envoyé d’Athènes. Ils étaient de telle nature que Caton persuada le Sénat romain d’accéder à la demande des Athéniens,-- afin que “leurs dangereux envoyés, parmi lesquels Karnéades, ne séjournent plus à Rome”.

(2).a. Le premier jour, Karnéades avait, d’une manière splendide, exposé tout ce que, dans le sillage de Platon, d’Aristote,-- Zénon (de Kition;-336/ -264 ; fondateur de la pensée stoïcienne), Chrusippos (le Kilicien;-280/-207 ; second fondateur de la Stoa), on pouvait apporter en faveur de la justice (= vie consciencieuse).

(2).b. Le deuxième jour, il avait, d’une manière non moins splendide, mis au point tout ce qu’il avait affirmé la veille : il avait montré que la “justice” n’est qu’un “mot”, car chaque individu - et surtout chaque Romain - ne désire que ce qui lui est utile... Jusqu’ici Conche.

Notes :

(i) Cette méthode sceptique - appelée “dialectique” (PCV 185 : “une bande de jeunes chiens”) - est en fait une éristique ou technique visant la redoute pour la redoute. On développe le pour et le contre de manière à provoquer une suspension du jugement (‘ep.ochè’), c’est-à-dire l’impossibilité de porter un jugement. Une telle chose - une technique de raisonnement fondamentalement nihiliste - n’était pas encore connue de son public romain de l’époque.

(ii) La liberté ne réside pas seulement dans le fait que Karneades a pris librement, sans cause, la décision de tenir ces conférences. La liberté réside plutôt dans la manipulation ludique des arguments pour et des arguments contre. On “joue” ainsi avec le raisonnement, en s’abstrayant de la vie réelle, qui ne peut avancer avec une telle chose.

Nous avons vu dans la PCV 88 comment le Père Nietzsche, parmi d'autres, définit le Nihilisme comme le "vannage des idées supérieures" (qui sont complètement différentes des "concepts" humains (Conceptualistes), des "notions abstraites" (Abstractionnistes).

Eh bien, dans Karnéades nous avons un platonicien (il était même le chef de l'Académie fondée par Platon), qui défend d'abord brillamment l'idée de "justice" (nous savons combien cette idée était chère à Platon), ... pour ensuite, cyniquement, la raser, - en prétendant que, en fait, le comportement des gens est tel que si cette idée supérieure n'existait même pas.

De l'"idée supérieure", il les ramène à un "simple mot". Si cela n'est pas, pour son public romain, ouvrir la voie à une sorte de nihilisme sceptique !

Eh bien, une telle chose a lieu dans la liberté : rien, certainement pas un Destin (conçu de façon stoïcienne) (auquel il ne croit même pas sérieusement), pas même la Nature (le processus de production de tout être, -- passé, présent, futur) particulièrement mise en valeur par les Grecs anciens, Nature, à laquelle il ne croit pas sérieusement comme poussant les actes libres.

Il existe une idée platonicienne qui peut expliquer une telle chose, à savoir "para.frosunè" (PCV 175 : au-delà de la pensée) : Karneades réprime (inconsciemment) ou supprime (consciemment) - ce dernier cas étant le plus probable, étant donné sa haute formation philosophico-rhétorique.

La lumière de l'idée supérieure 'justice' (c'est-à-dire la vie consciencieuse).

Cela implique que les idées éthiques, et certainement les plus élevées, assurent en elles-mêmes, dans la nature même de leur être, la liberté de l'homme... C'est là que réside la différence profonde avec, par exemple, l'accueil dans le ventre d'un cheval (PCV 203), qui est un simple processus de la nature, sans intervention de la liberté.

L'idée de "justice", cependant, affecte le processus de vie, mais différemment de l'idée de "cheval". Nous avons essayé de faire cette distinction, à situer dans l'idée elle-même, en nous basant à la fois sur la doctrine de la liberté de Karneades et, surtout, sur l'application de cette doctrine à la liberté, - sous une forme nihiliste.

Le Nihiliste nous montre, de façon aiguë, comment une idée éthique, en elle-même, porte son contraire, l'idée non éthique, aussi loin que possible de la liberté.

Conclusion générale.

Xenokrates de Chalkèdon, chef de l'Académie (de -338 à -314), a tenté un jour de donner une brève définition de l'idée.

O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, (Histoire de l'idéalisme), I, 433, les donne : "Aitia paradeigmatikè, cause (= présupposition) exemplaire,- ton kata fusin aei sun.estoton, de tout cela,- selon sa nature ('fusus'), existe invariablement ensemble".

En d'autres termes : (i) on procède à partir de ce qui, selon sa nature (= forme d'être, forme de vie), existe invariablement ensemble (ainsi, par exemple, tout ce qui est or) ;

(ii) ce système-unité (cette "existence commune") a une explication, aitia, causa, cause ;

(iii) mais cette cause ne se réfère pas à l'existence de tout ce qui est ensemble selon sa nature ; elle se réfère au modèle, au parangon, selon lequel il est ce qu'il est.

En termes plus simples : un certain nombre de spécimens de quelque chose (par exemple, tout ce qui est or) - les "éléments" de la "collection" (l'or) - appartiennent ensemble, bien que répartis sur l'ensemble de la croûte terrestre, parce qu'ils présentent une propriété commune (à savoir, être de l'or). La "cause" (l'élément à mettre en premier) de ceci est le modèle ("or"). Ce modèle, actif dans la génération de ce qui existe selon ce modèle ('kata fusin', secundum naturam, selon sa nature est l'idée (ici, dans ce cas : 'or'). La génération (de l'"or", par exemple) peut se poursuivre sans fin, dans le processus de la nature (collection infinie).

L'idée, après tout, comprend non seulement toutes les copies actuelles (tout ce qui est or actuel), mais aussi toutes les copies possibles.-- Nous avons dit : "unité du système". En effet, en dehors de l'unité de collection (toutes les copies exposent, chacune séparément, la seule propriété, ici : " or " (structure distributive)), il y a l'unité du système, à savoir le fait que le processus de génération est le même pour tous les spécimens, qui ont donc une origine commune. Ils ont cette origine collectivement (structure collective).

L'idéation... Nous avons, maintenant, le petit homme en chacun de nous, derrière nous.

(i) PCV 177/188 nous a donné l'aperçu de la vraie (comprendre : soit immatérielle (spirituelle), soit éthiquement élevée) nature ;

(ii) PCV 188/197 nous a donné l'aperçu de la nature individuelle ; PCV 198/208 nous a donné l'aperçu de la nature universelle.

Mais comme le souligne fortement F. FLückiger, *Geschichte der Naturrechtes*, (Histoire du droit naturel.), I, 136, Platon fait évoluer l'idée de " nature ", par son style de pensée, de " empirique " (sensoriel) à " métaphysique " (idéatif).

C.-- L'idéation comme méthode. (209/217)

Le petit homme en nous est, en un certain sens, un fait naturel, une aptitude, une disposition.-- Mais, comme tout ce qui est dans la nature, l'esprit en nous est, au moins dans son élaboration, susceptible de formation et surtout de méthode.-- Avant d'exposer, toutefois, cet aspect, un mot sur le noble joug.

O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, I, 439f., s'appuyant, entre autres, sur Politeia (par exemple vi : 490), signale un raisonnement par analogie.

(1) Platon, comme souvent, puise dans un enseignement archaïque qui dit que "le semblable est connu par le semblable". En termes de théorie actuelle des modèles, on pourrait dire : " L'original (ce qui est inavoué, au moins en partie) est connu par le modèle (ce qui est, au moins en partie, emprunté). "

(2) Platon applique que.

a. L'œil, en vertu du fait que, parmi toutes nos facultés, il s'approche le mieux de la forme d'être du soleil, est capable de connaître le soleil. La divinité fondatrice de l'univers a :

(i) la capacité de voir et (ii) tout ce qui est visible à travers l'œil, en accord l'un avec l'autre.

Cela les rend semblables aux animaux de trait, dans une certaine mesure. Chacun, en tirant, est en harmonie avec l'autre, "uni", par un joug qui maintient les deux animaux ensemble. De la même manière, la lumière du soleil joue le rôle d'un " noble joug " : elle accorde l'œil et ce qui est visible par l'œil.

b. De manière analogue, la lumière qui émane du bien (la valeur sans plus ; PCV 58 ; 63) harmonise :

(ii) à ce qui, dans les choses, constitue la nature (le vrai, l'individuel ou l'universel). Accordés l'un à l'autre comme ils le sont, ils trahissent à leur manière un noble joug, la lumière du "bien". On dit, en passant, que c'est le noyau d'une métaphysique de la lumière.

Or, la formation du petit homme en nous - la méthode qu'il convient de lui enseigner - n'est rien d'autre que l'affinement de cette " intentionnalité " (Brentano, Husserl) de notre esprit envers les choses dans leur nature.

Le modèle applicatif.

L'idéation de 'tout ce qui est or'.

Echantillon biblique :

-- V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon (Structure et méthode dialectique)*, Paris, 1947, 1/12 (*Les étapes de la démarche dialectique*),

-- Platon, *Der siebente Brief*, Calw, 1948, 36ff.

Comme le dit à juste titre Goldschmidt, la connaissance de quelque chose (un “être” ou une réalité) a, fondamentalement, trois aspects préparatoires - dans lesquels, dit en passant, cette connaissance est déjà à l’œuvre, bien sûr - à savoir, la désignation (abréviation de nom), la définition de la compréhension (toujours dans une langue ou une autre), et le contemplatif.

Ce qui, dans la *Septième Lettre*, est appelé le quatrième aspect, V. Goldschmidt, o.c., 4, l’appelle “la science”. Mais la traduction Calw., 36, dit littéralement : “die vollständige geistige Erkenntnis” (la pleine connaissance spirituelle).

Platon, dans la même *Septième Lettre*, mentionne un cinquième aspect. Le traducteur de Calw., o.c.,36, le rend comme suit : “das Objekt (Idee), was eben erst sich - durch die Tiefe der Vernunft - erkennen lässt und das wahre Urbild des Dinges ist” (l’objet (l’idée), -- quelque chose qui seulement - grâce à l’approfondissement de l’esprit - se laisse connaître et qui est le véritable parangon de la chose).

Nous classons différemment, pour être plus clair : le joug noble prévoyait

(i) Le sujet, - ici nommé “ la science “ ou “ la connaissance spirituelle à part entière

(ii). L’objet, - ici nommé deux fois,

(1) “le spécimen qui regarde”.

(2) “l’objet” (au sens strict), c’est-à-dire l’idée ou “le vrai parangon” (c’est-à-dire du spécimen observé).

(iii) L’utilisation de la langue - exprimée ici comme ;

(1) “la désignation” (plus court : le nom) et

(2) “la définition du concept”.

Dans ces derniers, l’âme, le sujet sous le “noble joug”, enregistre dans des formes linguistiques ce qu’elle pense et saisit.

Les modèles applicatifs.

Maintenant que nous disposons d’un schéma dans lequel la petite personne qui est en nous devient soudain beaucoup plus claire, nous examinons quelques applications.

L’idéation du cercle et de l’or.

Nous prenons deux types d’idéation, l’une mathématique, l’autre non-mathématique, car, en termes de définition, les idéations mathématiques ont un certain avantage.

A.-- L’âme.

V. Goldschmidt, à juste titre, souligne que ce que Platon appelle “epistèmè”, scientia, science, -- “nous”, intellectus, perspicacité mentale, -- “doxa alèthès”, opinio vera, opinion vraie, -- tous trois sont à situer dans l’âme, -- expression moderne, dans le sujet. Cf. o.c., 4.

B.1.--La copie contemplative. (210/212) “To eikos horomenon” (littéralement : l’image visible) est ce que l’on montre, en “regardant l’enseignement”.

(1) Platon, *Septième lettre*, Calw, 36f., nous donne lui-même l'exemple de "tout ce qui est rond, circulaire".

Il écrit : "La 'forme circulaire' est par exemple un fait singulier, signifié par un mot, qui porte le nom que nous venons de mentionner". Le spécimen vivant est l'"image" réalisée dans un corps géométrique (de l'idée 'forme circulaire').

a. Elle est à la portée de nos sens externes. Cette "image" ("représentation") est l'œuvre, par exemple, du dessinateur ou du tourneur (genèse, -- "fusus" ou "genèse", mots qui, en grec archaïque, signifient "causalité" ou "production" (PCV 189 ; 203), -- ici par le dessinateur ou le tourneur). Mais -- ajoute Platon -- on peut, par exemple, effacer ou détruire cette œuvre (perish, -- "fthora", destruction, chute).

Depuis les Paléo-Milésiens, on souligne que le système "naître / périr" (haut et bas) est une caractéristique frappante de ce qui se passe dans la nature (PCV S9 : tragédie). Cette caractéristique - l'impermanence - Platon la souligne dans à peu près toutes les instances terrestres d'une idée (qui est elle-même impérissable).

b. Une deuxième caractéristique du spécimen est son imperfection, sa défectuosité -- Platon la souligne dans le cercle dessiné. Un cercle dessiné sur le sol présente en presque tous les points - d'une manière ou d'une autre - un morceau de ligne droite, - ce qui n'est pas permis selon la définition géométrique (dont nous parlerons plus loin). Et qu'est-ce qui suffisait à un sophiste comme Protagoras d'Abdera (-480/-410 ; son matérialisme l'amena à conclure qu'il n'existe que des cercles imparfaits,--sans aucune idée exprimable dans une définition) pour remettre en question les fondements d'une géométrie théorique. "Je ne vois jamais, avec mes sens, la définition ou, certainement encore moins, l'idée. Je ne vois que des cercles matériels".

C'est ainsi que l'on pourrait décrire la géométrie protagoricienne. Protagoras est resté bloqué dans les spécimens contemplatifs.

(2).- Nous ajoutons, ici, le modèle applicatif "tout ce qui est or". Par comparaison... "Ho chrusos" est "or". On peut montrer un "statèr" d'or, une pièce de monnaie ; on peut montrer un "chrusoma", un objet d'or, un ornement. Ou un morceau d'or non travaillé. Ce sont des spécimens imagés de l'idée "or".

a. Cela aussi a été créé une fois (certainement les objets travaillés) et, peut-être, se décomposera un jour.

b. Ce sont, encore et toujours, des spécimens qui - c'est pratiquement certain - ne représentent jamais l'or dans sa pureté.

Chaque atome d'or peut se combiner avec un atome d'un autre élément chimique. Des empreintes digitales invisibles adhèrent à un bijou dit "d'or". Les personnes douées de mantique (les soi-disant sensitifs ou "clairvoyants") "sentent" ou "voient" dans et autour de ce soi-disant bijou purement doré, les personnes et les actions qui ont eu un jour à faire avec lui (les chercheurs de minerai, les fabricants, les vendeurs).

Conclusion : tout comme la représentation matérielle du cercle idéal n'est jamais un cercle géométrique parfait, il en va de même pour "ce qu'est l'or" : il est toujours "mêlé" au reste. Et donc jamais la réalisation de l'idée pure "or". L'imperfection est la deuxième caractéristique.

B.II.-- L'idée (le parangon). (212/216)

Les spécimens -- cercles, échantillons d'or -- sont dispersés dans la nature qui nous entoure. Cette dispersion n'empêche cependant pas l'enfant le plus simple, lorsqu'il a développé, selon Piaget, un sens suffisant de la "collection" resp. du "système", de penser ces spécimens ensemble. Cette pensée commune est la première manifestation ('fainomenon', phénomène) de l'idéation au sens strict.

L'enfant, en question, procède alors, inconsciemment, platoniquement :

(i) à l'exprimer en langage platonicien : "il regarde la forme d'être, idée ou eidos, dans et, en même temps, au-dessus des spécimens" ("apoblepei pros kuklon, pros chruson" : il regarde le cercle (sans plus), l'or (sans plus)), -- et découvre :

(a) la similitude (propriétés communes ; collection) et

(b) la connexion (propriétés communes, mais compréhension collective ; système) entre tous les spécimens réels (et, au fil du temps, tous les spécimens possibles). Une psychologie piagétienne de la "raison" en développement (raison structurelle, c'est-à-dire) a pour condition absolue de possibilité "l'observation de l'idée".

(ii) Pour utiliser une deuxième expression platonicienne : ce même enfant prend l'idée, l'eidos (terme que les phénoménologues, du genre Edm. Husserl, utilisent encore, bien que purement descriptif) comme un "modèle standard", comme un "parangon" (en grec platonicien : "paradeigma", qui circule encore comme "paradigme"). Lorsque nous décidons si quelque chose est "circulaire" ou "en or", si quelque chose est "bon" (précieux) ou "beau" (suscitant l'admiration et l'émerveillement), si quelqu'un est "courageux" (PCV 205), si quelque chose est un "cheval" (PCV 202 : "cheval-essence"), nous prenons, encore et toujours, comme norme l'idée correspondant aux phénomènes mentionnés.

Note : Métaphysique de la lumière.

Selon M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel/Freiburg/ Wien, 1959, 98, la “métaphysique de la lumière” est cette doctrine selon laquelle “la lumière” est la prémisse à la fois de la réalité (“être”) et de la connaissance, de l’intuition, de cette même réalité.- Dans la mesure où cette métaphysique de la lumière parle de la lumière de notre esprit, “le petit homme en nous”, on parle de “la doctrine de l’illumination” (Illuminati).

A partir de Platon, l’une ou l’autre métaphysique de la lumière s’est développée sous de nombreuses formes, dont celle de Saint Augustin de Tagaste (354/430 ; le plus grand Père de l’Eglise d’Occident).

Il est tout à fait clair que la doctrine des idées en est l’essence :

(i) s’il n’y avait pas l’idée, -dans le cercle, dessiné là sur le sol;-dans ce morceau d’or, sur le bras de la belle dame,-dans toutes les choses en nous et autour de nous, alors tant ce cercle là que ce bracelet d’or et toutes les choses matérielles ou terrestres-psychiques seraient sans lumière, opaques, inaccessibles à notre esprit (‘anankè’ (PCV 35), ‘absurde’.

(ii) Si, dans notre esprit, le petit homme en nous, il n’y avait pas une syntonisation (PCV 209 : noble joug), dirigée vers cette lumière dans les réalités, alors nous, - alors l’enfant en développement d’un Piaget n’aurait aucune perspicacité. C’est parce que notre esprit est une lumière (fin) en soi que nous pouvons (prémisse, condition de possibilité (PCV 54 : méthode hypothétique)) discerner la lumière (fin) dans les choses en nous et autour de nous.

Ce que Platon (et avec lui tous les platoniciens) appelle “ anakè “, l’absurde en nous et autour de nous, est “ ténèbres “, labyrinthe, dédale (Umberto Eco).

Ce que l’on appelle “ notre âme “ dans le langage platonicien ne s’y retrouve plus. L’“ âme de l’enfant en développement “ (expression courante) s’y perd.

Note .- PCV 177/188 (la “vraie” nature),-- PCV 188/208 (la nature individuelle et la nature universelle) nous ont appris, avec une grande précision, ce qu’est exactement l’idée, au sens platonicien strict (et non au sens nominaliste (prévalant depuis le XVIIe siècle)).

Il s’agit ici de sa place propre dans la méthode d’idéation.

Note : *Transcendance et immanence de l'idée.*

On a, à tort, accusé Platon d'avoir conçu les idées comme étant non seulement "immanentes" (présentes dans leurs copies), mais surtout "transcendantes" (s'élevant au-dessus des copies, transcendant les copies).

O. Willmann, *Gesch.d.Id.*, I, 441, dit à ce sujet : les phénomènes, c'est-à-dire les spécimens de l'idée unique, sont avant tout des données sensorielles, situées dans l'immense processus naturel, pour lequel les Grecs anciens, depuis Homèros (IXe e. av. J.-C.), depuis les Paléo-Milésiens (PCV 189), ont vécu une telle admiration.

Pourtant, même imparfaits ("imparfaits", "mêlés"), ces mêmes phénomènes, dans leur "phénoménalité", c'est-à-dire leur accessibilité sensorielle, nous montrent leur idée. Certes, sous la forme extrêmement pauvre et limitée d'un spécimen précis (un élément singulier de la collection totale), -- sous la forme étroite d'un échantillon (inductif) précis, -- mais cet échantillon est alors indiqué platoniquement comme un spécimen de l'idée, en elle et au-dessus d'elle. L'idée, après tout, se réalise dans tous ses exemplaires.

Conséquence : selon Willmann : tout spécimen, même pauvre, même obscur, possède une véracité inhérente. Mais, comme PCV 188 l'a indiqué en passant, "vrai" signifie ici, en langage platonicien :

- (1) ce qui correspond à notre pensée dans la réalité.
- (2) ce qui est immatériel, voire éthiquement supérieur. C'est, en passant souligne le concept anagogique (dirigé vers le haut) de la vérité, propre à tout platonisme authentique.

Conséquence : les phénomènes ont une réelle portée informative. Ils ont, en d'autres termes, quelque chose de sérieux à dire à notre esprit pensant (ils portent - pour parler topiquement - un message (théorie de l'information et de la communication)).

Willmann souligne le fait que - à mesure que, plus ou moins dans l'esprit de van Savigny (PCV 06 : un maximum de détails), notre pensée s'approfondit dans les phénomènes - les phénomènes gagnent en valeur informative.

Conclusion : penser, comme par exemple un Nietzsche, que la doctrine des idées implique la "fuite du monde" et la si détestée "doctrine des deux mondes" (J. Sperna Weiland, *Oriëntatie (Nieuwe wegen in de theologie)*, (Orientation (New Ways in Theology)), Baarn, 1971-5, 23 ("Christianity 'Platonism for the people', according to Nietzsche"), est une erreur radicale, -- pour ne pas dire une déformation volontaire (et donc coupable et intellectuellement malhonnête) de la doctrine des idées.

Note.-- L'idée comme 'structure collective'. (215/216).

John Locke (1632/1704 ; éclairer anglo-saxon de la mouvance empiriste), celui que l'on appelle parfois " le fondateur des Lumières (" Enlightenment : 'Aufklärung' ") ", en tant que nominaliste (conceptualiste), se sentait enclin à s'interroger sur la connaissance de la forme de l'être.

O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Wien, 1859-5, raconte, brièvement, que Locke, pour se délecter concernant la connaissance des êtres, a remarqué que "l'orfèvre sait mieux ce qu'est l'or que le philosophe."

La réponse d'O. Willmann mérite d'être analysée. (O.c., 366).

(1) Fidèle à la méthode de Platon, nous devons, tout d'abord, constater que Locke a raison : l'orfèvre, bien plus que le philosophe, approfondit l'essentiel du phénomène de "l'or". Plus il en connaît de détails, meilleure est sa compréhension. Cela, c'est la pure méthode platonicienne.

(2) Mais Willmann souligne une deuxième erreur du "Père des Lumières" (anglo-saxon) !

(i) Goldsmith, en conversation avec le philosophe (d'allure réaliste, au moins), peut énumérer une série de propriétés, solidement, testées pendant des années.

(ii) Mais, lorsque le philosophe parle de l'essence, platonicienne : l'idée "tout ce qui est or", il veut dire "ce qui fait (= prémisses) que les nombreuses propriétés énumérées par Goldsmith constituent une seule idée (être, essence).

En d'autres termes : il veut dire la structure collective ou systémique, présente dans l'idée "tout ce qui est or" ! Ainsi l'orfèvre (ou peut-être le chimiste) dira que l'or, 'aurum' (Lat.), est un métal avec une 'masse' bien définie (qui lui donne le 'poids' dans l'atmosphère de la terre),-avec, dans la chimie nucléaire, dix-huit isotopes connus;-un métal qui est virtuellement 'immuable' (stable aux forces de la nature). aux influences de la nature), mais, malgré cela, très "malléable" (déformable) et avec un point de fusion à 1.063° C. (norme thermométrique internat.),--ainsi qu'avec une solubilité par exemple dans le mercure ; oui, il bout à 2.600° C.. Comme numéro atomique, il a, dans le tableau de Mendelejef, 79. Et ainsi de suite "avec le (souligné par von Savigny, pour l'herméneutique culturelle-historique) maximum de détails".

(A) Pour le Nominalist-Conceptualist Locke, ces "détails" sont une multiplicité lâche et jointive.

(B). Pour Willmann, le platonicien, ils ne sont pas une collection de propriétés individuelles, mais un système de propriétés liées (o.c., 365).

En d'autres termes, tous ces détails, et bien d'autres, forment une cohérence : dans la nature, s'il s'agit vraiment d'un échantillon d'"or", ils sont invariablement (et en vertu d'une "structure" chimique (un autre nom pour l'idée)) présents ensemble ! Locke, avec son ironisation de l'idée, ne peut pas justifier cela. Willmann a raison d'insister sur ce point. Platon était un théoricien des systèmes avant la lettre.

Conclusion : l'idée "or" n'est rien d'autre que la présupposition du fait millionnairement répétable que les caractéristiques essentielles de l'or sont toujours perçues ensemble. Ce fait "certain" ("positif") exige une explication. Considérer les propriétés comme des faits réunis par hasard, comme l'insinue Locke (on peut se demander s'il le ferait encore aussi facilement après notre théorie actuelle des systèmes), c'est "expliquer" la cohérence systémique par le hasard (chacun sait qu'expliquer une série de faits répétables par le "hasard" est la pire des explications possibles).

Ce qui est vrai, dans les remarques de Locke, c'est le fait que "l'essence" de l'or n'est pas sensible et - dans ce sens étroit - "obscur" et, pour le moment, le reste.

Willmann, *ibid.* explique cette "obscurité" comme suit.

(i) Le philosophe, comme l'orfèvre, ne peut pas indiquer de quelle propriété de base (élément principal) toutes ces propriétés de l'or jaillissent et, entre autres, impliquent leur unité (comprendre : cohérence)

(ii) Willmann dit : "Dans la mesure où (c'est-à-dire si l'on ne pénètre pas jusqu'à ce facteur unificateur (PCV 70 : analyse factorielle)), l'être (note : platonique : l'idée) est un 'x', une 'qualitas occulta' (note : une propriété cachée)."

PCV 53/54 (la méthode lemmatique-analytique) nous a appris un aspect du mode de pensée platonicien, à savoir :

(i) l'hypothèse (qui est un point principal),
(ii) mais avec des inconnues dedans (ce qui est une variante de la méthode hypothétique).

Lorsque l'orfèvre ou, selon le cas, le philosophe traite de l'or, il commence par "un ensemble de propriétés libres", comme le disent très justement les nominalistes-conceptualistes.

Mais en même temps, ils présupposent invariablement que cet ensemble de propriétés détachées forme un tout indissociable. Sinon, ils ne parviendront jamais, jamais à "l'or" comme son unité. Ils doivent, à tout le moins, supposer qu'ils sont, en fait, ensemble.

Note : la p. 217 n'existe pas

Note : la p. 218 n'existe pas

Note -- La portée de la méthode idéative.

Platon lui-même -- V. Goldschmidt le souligne -- nous a donné en termes clairs la portée universelle de la méthode idéative.

La Septième Lettre, Calw, 37, dit : “Ce qui vient d’être dit -- à titre d’exemple -- de “tout ce qui est circulaire”, s’applique maintenant, bien entendu, aussi bien à la figure et au dessin rectilignes qu’au circulaire,-- aussi bien à la conception du bien (PCV 58) qu’à celle du beau (PCV 59) et du juste (PCV 115), -- pour tout ce qui est grossièrement corporel (qu’il soit produit artificiellement ou créé dans la nature), pour le feu et l’eau et tous les éléments similaires, pour chaque créature de l’ensemble du monde animal et pour chaque individualité de l’âme humaine, pour toutes les causes et tous les fonctionnements. “

Jusque là, traduits aussi clairement que possible, les propres mots de Platon. Goldschmidt, o.c., 5 : “ Cette délimitation du domaine de la philosophie donne l’impression d’englober l’étude de “l’omni scibili” (note : de tout ce qui n’est que des objets de connaissance). “

C.I.-- Le nom (désignation). (219/221)

Nous saisissons, maintenant, les deux aspects linguistiques.-- ‘To onoma’, nomen, le nom (appellation), est le terme, à l’intérieur d’un système linguistique, créé par la capacité linguistique d’un groupe linguistique,-- terme, qui est relié à un fait précisément.

Deux remarques.

(1) - Platon dit : le nom est créé d’une manière convenue (= conventionnelle), oui, arbitraire. Rien n’empêche - dit-il - d’appeler désormais “rectiligne” ce qui est maintenant appelé “rond”, et “rond” ce qui est maintenant appelé “rectiligne”. La cohérence de la compréhension de ces termes sera précisément la même, malgré ces changements et ces inversions de noms.

(2) - La deuxième considération de Platon concernant l’utilisation du langage concerne le langage primitif.--

Héraclite d’Éphèse (= Héraclite d’Éphèse ; -535/-465 ; le premier “dialecticien”) avait, à l’époque de Platon, un certain nombre de disciples.

Parmi eux se trouvait un certain Kratulos, autrefois professeur de Platon (un dialogue de ce nom subsiste).

Échantillon biblique : A. Gödeckemeyer, *Platon*, 1922, 63f . Gödeckemeyer explique ce qui suit :

a.-- La théorie héraclitéenne du langage.

(a) Elle suppose une humanité primitive (humanité archaïque). Cette humanité primordiale a fondé une langue primordiale (langue archaïque).

(b) Les Héraclitéens partaient de cette langue primordiale pour pénétrer dans le véritable “être” des choses.

Méthode : “À l’etumon”, le sens originel (ou, selon le cas, le vrai) d’un mot... Les mots courants doivent être examinés pour leur “etumon”, leur sens dans la langue primitive. Une fois ce sens primitif découvert, on a ipso facto (immédiatement) un aperçu des idées, qui transparaissent dans ces sens primitifs.

b.- La critique platonicienne.

(1). Les hypothèses (PCV 54ss.).

Platon, fidèle à sa “méthode hypothétique”, demande de revenir aux postulats.....

a. Première hypothèse : toute chose donnée a un nom qui lui est naturellement dû.-
- Ce nom naturellement dû a été, au cours du temps (depuis l’humanité primordiale), fréquemment modifié, fidèlement conservé jusqu’au langage actuel.

b. Deuxième prémisses : l’humanité archaïque était plus proche du monde divin que nous ne le sommes. Par conséquent, ils possédaient une connaissance plus approfondie que nous, l’humanité ultérieure. Les mots primordiaux, créés par cette humanité primordiale, correspondent à l’idée, à l’essence véritable, des choses qu’ils visent.

(2) La critique... Platon rejette la théorie primitive héraclitéenne pour les raisons suivantes.

a. Platon rejette l’idée que l’humanité primordiale ne comprenait que des “sages” (c’est-à-dire des hommes ayant des intuitions sur les idées) -- de telle sorte que leurs intuitions sur la nature de la réalité, consignées dans les mots primordiaux, étaient ipso facto si correctes que leur langage primordial pouvait devenir, pour toutes les générations ultérieures, une source de connaissances factuelles et réelles.

b. L’humanité primitive - pour pouvoir représenter les choses “objectivement” (= véridiquement) dans les mots primitifs - doit, en tout cas, elle-même posséder d’abord l’idée des réalités dans son esprit. En effet, en tant que première humanité à donner des noms, des noms primitifs, aux choses, cette humanité primitive ne pouvait absolument pas compter sur des mots déjà existants et “sensibles” (comprendre : idéalement valables).

c. L’hypothèse selon laquelle les tout premiers noms des choses émanaient de “Dieu” (PCV 198v.) - au sens platonicien et non biblique de ce mot - est falsifiable selon le raisonnement suivant.

Les mots singuliers renvoient à des conceptions fondamentales contradictoires de l’“être véritable”. Une classe de mots exprime un changement incessant (en grec ancien : “kinesis”, motus, “mouvement” (au sens large de “changement”)) ; l’autre classe exprime l’immuabilité (en grec ancien : “stasis”, entre autres).

Note : Platon fait ici référence à la contradiction apparemment insurmontable entre
(i) d'une part, la "dialectique" héraclitienne, qui voyait dans la nature même des choses naturelles la changeabilité, c'est-à-dire même le renversement en son contraire (pensez à un même paysage paraissant froid en hiver et chaud en été), et,

(ii) d'autre part, les Éléates, avec à leur tête Parménide d'Élée (-540/ ...) et surtout Zénon d'Élée (-500/ ...), appelés en grec "stasiotai", littéralement "partisans de l'immutabilité".

Les penseurs archaïques - généralement appelés "présocratiques" - ont mis longtemps à rapprocher les deux positions, apparemment irréconciliables (dans leur extrémisme, elles étaient irréconciliables). Platon, parmi d'autres, a vraiment contribué de manière approfondie à cette fin.

Conclusion.

a. Ici encore, la théologie méliorative (soulignant le bien) de Platon (PCV 152 : Révolution dans la théologie archaïque) est apparente.

Il part du principe que " Dieu " ne peut pas donner lieu à des compréhensions réellement contradictoires (contradictoires) au sein d'un même système linguistique. Dieu doit néanmoins avoir le sens du langage et surtout de la cohérence de la pensée.

Pour aller plus loin : relire PCV 80 v. (analyse des facteurs du langage),-- afin de saisir que - dans l'interprétation platonicienne - tout langage doit être un système réel, c'est-à-dire un ensemble sans contradiction tant de termes que d'énoncés (par exemple de raisonnements).

b. Conclusion : la méthode des Héraclitéens (via une langue primitive, quelque part sur des lignes " étymologiques " analysables dans notre langue actuelle, pour détruire les idées des phénomènes) est falsifiable.

Conséquence : nous devons nous-mêmes, sans ce détour, tenter de saisir l'essence des choses.

C.II.-- La définition des concepts. (221/227)

Platon, apparemment, possédait déjà une première théorie du jugement et du raisonnement.

V. Goldschmidt, o.c., 6, souligne à juste titre que les éléments de base d'une définition -- au sens de "définition de concept" -- sont "to onoma" (le nom) et "to rhèma", verbum, le verbe. On peut maintenant parler de composites nominaux et verbaux.

Platon souligne que la définition, en tant que phénomène linguistique, présente précisément les mêmes caractéristiques convenues et arbitraires que les " noms ", dont il a été question plus haut.

Nous avons présenté les PCV 209 et 210 une classification apparemment illogique : nous avons d'abord parlé d'un modèle applicatif. Puis nous en avons cité deux ('kuklos'/'chrusos'). Mais nous avons ajouté qu'il y avait une différence de définition.-
- Nous allons maintenant développer ce point. Après tout, cela touche à une compréhension de base.

(1) La définition de “tout ce qui est circulaire”.

1. Nous pouvons ici citer une haute autorité, Giovanni Battista Vico (1668/1744), connu pour ses (*Principi della*) *Scienza nuova* (1725), l'un des ouvrages qui ont contribué à façonner la philosophie de l'histoire actuelle.

a. Dans son Autobiographie, il dit qu'avant tous les autres penseurs, il estimait deux personnages, Platon d'Athènes (-427/-347), “avec son incomparable “esprit métaphysique”, et Cornelius Tacitus (+55/+119 ; l'historien romain), “qui représente l'homme réel, dans ses livres d'histoire, là où Platon conçoit ce même homme également dans sa nature “vraie”, c'est-à-dire idéale”.

Vico admirait ce système “idéal/factuel” (voir PCV 61/66, où nous avons examiné ce problème à la fois en termes platoniciens et médiévaux).

Vico pensait que la dualité “Platon/Tacite”, “idéal/factualité”, pouvait être trouvée, entre autres, chez Francis Bacon de Verulam (1561/1626 ; *Novum organum scientiarum* (1620 ; point de départ des sciences expérimentales ; cf. PCV 90), thèse pour laquelle certaines déclarations de Bacon lui-même plaident.

Conclusion : Vico est quelqu'un qui actualise, rétablit le platonisme.

b. Pour Vico, ce qu'il appelle “philologie” (science du langage, de la littérature et de l'histoire) est “la science des actes humains” (R.Lavollée, *La morale dans l'histoire*, Paris, 1892,132).

Or, l'une des principales thèses de Vico est la suivante : en tant qu'êtres humains, nous comprenons mieux, au sens strict, ce que nous avons créé nous-mêmes, par exemple les mathématiques, qui sont une construction humaine. “Un acte humain”, pour parler avec Vico

2. Lorsque nous cherchons maintenant, avec Platon, une définition de “circulaire”, nous pouvons nous rabattre sur “un acte humain”, c'est-à-dire sur la construction axiomatique-déductive (platonicienne : “synthétique” (PCV 51v.)). Entre autres, de la définition suivante : “ce qui, vu de ses extrémités à son milieu, est partout également éloigné” (Zev. Br., Calw,36). De telles constructions logico-mathématiques rendent la définition facile. Si le mathématicien, par la suite, raisonne de manière cohérente, alors cette définition est applicable à toutes les instances possibles. Ce qui est la caractéristique principale d'une définition universelle, c'est-à-dire bonne.

(2). - La définition de “tout ce qui est or”.

a. Toutes les données empiriquement connaissables obligent à une définition non-constructive. Comme le dit Ch. Lahr, S.J., Logique, Paris, 1933-27, 498, toute définition empirique part à la fois d’au moins un spécimen (sinon on n’en parle tout simplement pas) et d’une définition pour l’instant très “nominale” (verbale),-- pour arriver, progressivement, grâce à une vérification croissante (avec les “correctifs” ou améliorations nécessaires), à une définition “réelle” (factuelle). Ce qui est une différence profonde avec les entités logico-mathématiques et leurs définitions.

b. Nous revenons ici un instant à la remarque de Locke (PCV 215) : l’orfèvre connaît mieux la définition de l’or que le philosophe. Pour quelle raison ? Parce qu’il manipule l’or par métier. De même, le chimiste qui, par hasard, manipule de l’or dans son laboratoire, sait mieux que le philosophe ce qu’est l’or, parce qu’il le manipule de manière scientifique et expérimentale.

Dans les deux cas, cependant, il faudra se contenter d’un ensemble de caractéristiques - lâches - pour définir l’or. Pourquoi ? Parce qu’on ne connaît pas l’“essence” (l’idée) de l’or, à moins qu’on ne l’approche, par un certain nombre de caractéristiques liées. Par exemple, on peut, dans le cadre d’un Mendeleev (sa table), définir l’or comme “ce qui a pour numéro atomique 79”. Mais il s’agit là d’une caractéristique.

Certes caractéristique, c’est-à-dire valable “de omni et solo definito” : “le numéro atomique 79” s’applique :

- (i) à tous les spécimens (de omni definito, à tout ce qui est défini par lui) et
- (ii) uniquement à ces exemplaires (le solo definito, uniquement à ce qui est défini par lui).

Même si l’idée cachée “or”, située dans et en même temps au-dessus de toutes les copies, reste une “boîte noire” (un “x” ou “qualitas occulta” dit O. Willmann), -- une “boîte noire”, comme disent les électriciens (quand ils ne peuvent pas voir dans une connexion de fil, à l’intérieur de la “boîte”), il n’en reste pas moins que “l’artisan regarde l’idée (PCV 212)”.

Ceci, grâce à une définition empirique (fondée sur l’expérience, éventuellement sur l’expérimentation) des propriétés, qui s’applique à tous les cas possibles et qui, donc, en tant que définition, est “bonne”.

Note -- A laquelle les définitions font correctement référence. (224/227).

Platon compte tant les définitions que les appellations ('noms') parmi l'aspect linguistique, dans lequel l'âme (le côté subjectif), confrontée aux phénomènes (spécimens d'une certaine idée) (le côté objectif), exprime ses intuitions dans le système linguistique.-- Reste à déterminer correctement ce qui est correctement défini.

Exemple biblique : O.Willmann, *Gesch.d.Idealismus*, I, 433ff. (*l'idée platonique*) ;
-- P. Fierens, *Les grandes étapes de l'esthétique*, Bruxelles/Paris, 1945, 36/53 (Platon).

(A).-- S'appuyant sur les analyses détaillées de Politeia x, Willmann distingue un triple :

(i) L'idée ou l'archétype ('archetupos', premier parangon de quelque chose) ;
Considérons l'idée de " déesse " ;

(ii)a. Une manifestation de quelque chose ;

Pensez aux deux déesses germaniques Frigg et Freyja, identifiées à elles à plusieurs reprises (les deux déesses ont donné leur nom à notre "vendredi", le sixième jour de la semaine, consacré à la "fonction" (PCV 190 ; 199) de "minnedrift" (fria = faire l'amour));

(ii)b. Une sculpture artisanale ou artistique (sculpture)

Ceci des deux déesses, par exemple.

(B).-- P. Fierens, dans son chapitre sur l'esthétique platonicienne (doctrine de la beauté et de l'art), distingue un quatrième aspect, à savoir le "modèle", ici au sens strict de "modèle d'artiste", c'est-à-dire la jeune fille qui, pour "inspirer" le sculpteur, "se tient debout ou assise comme modèle", -- ainsi qu'un cinquième aspect, à savoir ce que Fierens appelle "l'idéal", le dessin, de la sculpture à sculpter.

Remarque : ce dessin est un concept. C'est un contenu intellectuel. Mais ce n'est pas un concept théorique : c'est le concept de ce que le sculpteur veut élaborer.

Il est vrai que son concept théorique de "déesse" et ce qu'une jeune sorcière lui a récemment demandé de faire, à savoir une double statue - dos à dos - de Frigg et Freyja, se rejoignent, si l'on veut. Mais le concept d'une statue dos à dos est un concept.

Le comportement de l'artiste montre que les deux - concept théorique - et concept de conception - ne sont pas les mêmes :

(i) pour le concept théorique et 'déesse' et 'Frigg, resp. Freyja', ainsi que 'image dos à dos', il consultera deux livres ou articles différents (un manuel de science religieuse, qui traite de l'idée (et non du concept seul) 'déesse' et aussi des fonctions de resp. Frigg et Freyja ; un manuel de sculpture ;

qui esquisse quelque peu les déesses, dans le style nordique-scandinave (pensez à l'art viking),-- des livres, qui par ex. disent que les deux déesses de la Nordsche étaient des magiciennes ('sorcières', 'sorciers'), ce qui inclut le sacerdoce sacrificiel,-- qu'elles étaient des déesses du destin (destin favorable et défavorable (ou d'urgence)) (en tant que magiciennes), -- qu'elles étaient, à la fois, des déesses et de la dérive amoureuse ('amour') et de la fertilité,-- des livres qui disent ce qui est juste, par exemple l'art Viking ou l'art Nordische.

(ii) Pour les concepts artisanaux et/ou artistiques - pour autant qu'ils ne soient pas contenus dans ce qui précède - l'artiste dépend à la fois des directives du commanditaire et de son propre "esprit" (esprit de l'artiste), également appelé "inspiration" (dans le langage mythique du Sud : "Muse").

C'est ici que le caractère individuel prend le dessus, une des caractéristiques qui le distingue de ce que l'on appelle souvent les "concepts théoriques-universels". Cette essence singulière des concepts est soulignée par P.Fierens, entre autres. De telles notions peuvent être indiquées, en outre, comme des modèles applicatifs des "modèles régulateurs" théoriques.

Modèle applicatif.

Echantillon bibliographique : Al. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, New York, 1945-1 ; Paris, 1962-2, 22/35 Ménon).

Koyré (1892/1964 ; l'éminent penseur et historien des sciences et de la philosophie) attire l'attention, dans son livre, sur la méthode.

(i) Koyré souligne le fait que Platon écrit des drames (PCV 197) : dans le dialogue Ménon, les dramatis personae sont :

1. Socrate, l'interlocuteur toujours central,
2. Ménon (un condottiere thessalien (chef de bande, employé par un État ou un parti), un esclave non nommé de Ménon et
3. Anutos, qui accusera plus tard Socrate au tribunal (PCV 36).

(ii) Thème du dialogue : " Qu'est-ce que 'aretè' ? " (note : 'aretè, virtus, virilité et, plus largement, " vertu " (traduire par " vertu " est incorrect)).

a. Tout Grec, Menon en tête, sait - croit savoir - ce qu'est la vertu, la viabilité. Et Menon continue de répondre : il y a la vertu de l'homme et de la femme, de l'enfant et du vieillard, du libre et de l'esclave. "Chaque situation, chaque action a sa propre vertu". (A. Koyré, O.c., 23, cf. PCV 190 : aspect polyfonctionnel).

b. Mais Socrate, avec son esprit logique-strict, fait remarquer que Ménon ne définit que des types(espèces), et non une nature générale (PCV 198/208).

Il donne une typologie (PCV 27), une gamme de types de vertu. Rien de plus. Socrate insiste : “Définissez la vertu sans plus”.

Menon, avec sa “micrologie” (= terme utilisé par Hegel pour désigner l’étroitesse d’esprit, -- “small-mindedness”), ne comprend pas cela. Socrate répond : “Pour que les six types mentionnés puissent être définis comme des “vertus”, ils doivent avoir quelque chose en commun, à savoir une seule et même “ousia” (“essentia”). C’est la condition de possibilité (prémisse, hypothèse) du fait qu’ils peuvent tous être appelés “vertus”.

c. À quoi Menon, croyant avoir compris : “ La vertu est l’aptitude au commandement “. On reconnaît le condottiere ! Il parle, “définit”, de son point de vue (angle de vue)... Ce à quoi Socrate corrige.

(a) Encore une fois : Menon définit la totalité (toute la vertu) au moyen d’une partie (précisément un type) ; or, il existe tous les autres types de vertu !

(b) Menon pense “spécialiste” (fonctionnel) : il n’implique même pas, dans le commandement, la justice (PCV 115 : la personnalité équilibrée), c’est-à-dire la conscience.

Socrate, au moins autant que Platon, sont des personnalités, profondément choquées par l’absence de préoccupation éthique autour d’eux. La démocratie en décomposition a ouvert la porte à des modes de pensée sans scrupules et sans conscience. Voici donc Menon, le condottiere : être apte à commander est une chose ; mais - dit Socrate (Platon) - commander consciencieusement en est une autre, la vraie (PCV 188) manière de commander. Vraie” dans le sens de “consciencieuse” (éthiquement supérieure).

En d’autres termes, pour Platon, l’aptitude pure, sans éthique, au commandement est une “abstraction”, au sens de “para.frosunè”, anticipant la question de la conscience (PCV 175 ; 207). Au sens de Menon, la “vertu” est une forme d’“andreaia” (115 : vertu masculine), qui, sans conscience, prend parfois des formes cyniques (sans honte, car sans conscience), comme on peut le voir quotidiennement dans le comportement des tyrans, qui sont aptes à gouverner, mais n’ont pas de conscience (PCV 171 : le tyran, comme les criminels (sans conscience), vit le jour au milieu de la nuit en rêvant).

La “définition”, dès lors qu’elle concerne des actes humains, est éthiquement co-définitive. C’est la “vraie” définition (la totalité de l’être humain co-défini).

d. Menon, dans l'“opinion” d'avoir enfin compris, réplique : “Socrate veut une définition générale. Bon ! Regardez : “La vertu est à la fois le désir des choses ‘bonnes’ (précieuses ; PCV 58) et l'aptitude à les acquérir””. -

Ce à quoi Socrate, s'améliorant, répond :

(a) “Ta définition comporte un terme de trop, à savoir “bon” (précieux), car - et nous avons là une proposition typiquement socratique - personne ne désire consciemment des choses “inévaluables”, à ses yeux “sans valeur”.”

(b) votre définition comporte un terme de trop, à savoir “vertueux”, car l'aptitude à s'approprier des choses “précieuses” n'est pas, en soi, la “vraie” vertu (c'est-à-dire la “vertu” ; PCV 114 : “Après la vertu”). Regardez le voleur/le dievegge :

i. ils convoitent des “choses précieuses”, **ii.** et, ce faisant, possèdent la capacité de les acquérir ; -- mais ils n'ont pas de conscience ; ils sont seulement aptes à acquérir, -- pas à acquérir consciencieusement (“vertueusement”)” -- Ainsi le dialogue continue.

Les définitions s'appliquent aux concepts, pas aux idées... Résumons maintenant les deux modèles, celui du sculpteur de la double statue Frigg - Freyja et celui de Menon.

1. Lorsque le sculpteur définit des concepts généraux ou des concepts individuels ou de conception, il le fait à la lumière d'idées, par exemple l'idée “déesse”, l'idée “sculpture”, l'idée “Frigg/ Freyja”, etc. (voir ci-dessus), mais il ne définit pas des idées, il définit des concepts. (voir ci-dessus), mais il ne définit pas les idées, il définit les concepts. Ces concepts ne sont que des “spécimens picturaux” (modèles applicatifs), dans lesquels les idées apparaissent, mais sans coïncider avec elles.

2. Lorsque Menon, sous Socrate, définit, il définit à la lumière (très pauvre chez lui) des idées (surtout des idées condottiere, telles que “aptitude à commander”, “désir de choses précieuses”, “aptitudes à les acquérir”), mais il définit des concepts, - généraux, surtout privés et surtout les siens, individuels, c'est-à-dire des concepts condottiere).

Bien que les perspectives de la sorcière et du sculpteur, de Menon et de Socrate, du moins au début, soient très différentes, il y a pourtant une compréhension mutuelle. Nous avons touché, de ceci, la base, PCV 37 : Platoniquement parlant, il y a un sens commun minimal-essentiel (= le petit homme) dans tous les êtres humains,--comme la compréhension commune. Ceci grâce à la lumière commune des idées, qui restent indéfinissables.

D. Le côté réfléchi-introspectif de la petite personne. (228/245)

PCV 120 (“Description du caractère”), 137/140 (modèle d’application) nous ont déjà donné un premier aperçu de la méthode introspective, resp. réflexive, dans la pensée platonicienne... Suivent, maintenant, des précisions.

1.- L’élément de “maïeutique socratique”. (228/231)

Dans le *Theaitetos* 161e et ailleurs, Platon lui-même mentionne le terme ‘maieutikè technè’, la compétence propre à la sage-femme. Dans un sens métaphorique, ce terme est excisé de la méthode socratique des questions-réponses.

(1) - Les questions - posées principalement par Socrate, dans les dialogues de Platon - viennent effectivement de l’extérieur de l’âme. Mais elles provoquent le travail intérieur de l’âme : aussi, les réponses viennent de l’intérieur de l’âme.

(2) - La prémisse. - Cette méthode, au sein de la pensée platonicienne, est basée sur la thèse que la vie de la pensée est un dialogue de l’âme avec elle-même. Selon A. Koyré, *Introduction à la philosophie de Platon*, 15, n. 1, toute autorité extérieure est, de ce fait, “mise entre parenthèses” (ce qui ne signifie pas que Platon, en pensant, n’accepte pas l’autorité ; cette autorité extérieure est méthodiquement suspendue). Le “philosopher” est donc l’élaboration méthodique de ce dialogue intérieur”. - Mais, dit Koyré (ibid.), “philosopher” est, en second lieu, un dialogue - d’âme à âme - avec des compagnons de pensée. Parler avec d’autres êtres humains, c’est étendre le dialogue intérieur vers l’extérieur. Ce faisant, l’étroitesse (les “ perspectives “) d’une âme individuelle (autarcique, complaisante ; PCV 30 ; 189) est brisée grâce à la confrontation de ses propres intuitions avec celles des autres.

Conclusion : l’intériorité, le fait de se parler à soi-même, est de premier ordre, mais pas exclusif (auto-satisfait).

Note : O.c., 20, Koyré revient sur ce point.

(a) La grande quête de Platon était “la vraie science” (PCV 188 ; 214 ; 226 : idéal anagogique (à la fois immatériel et éthiquement élevé)). Ceci, comme correcteur d’une société en voie de détérioration.

(b) Pourtant, une telle “vraie science” ne se trouve pas tellement dans le texte et (aspect linguistique), dans les livres. L’âme - toujours l’âme - ne se voit pas imposer la “vraie science” de l’extérieur : c’est en elle-même, grâce à elle-même (grâce au travail intérieur) qu’elle atteint le but fixé.

Modèle applicatif - Dans le dialogue de Menon, nous rencontrons un modèle de la méthode maïeutique, mais sur le fond de la doctrine réincarniste (PCV 104 : anamnèse) - Nous l'expliquons brièvement.

(a) -- Ménon, comme Socrate, constate qu'il ne sait rien de la vraie nature de la vertu (éthique). Mais, comme beaucoup de ses contemporains, il répond par une contre-question alors à la mode : "Eh bien, nous ne savons rien à ce sujet. Mais comment en vient-on à chercher ce dont on ne sait rien du tout ?".

Remarque : cette question à la mode est prise très au sérieux par Platon. Selon lui, il y a toujours un lemme (PCV 53), un aperçu préliminaire (un modèle avec quelques inconnues), qui incite à tester (une analyse plus approfondie).

(b) Platon, par l'intermédiaire de Socrate, réfute l'objection de deux manières :

(i) -- Comme plus d'une fois, il propose un mythe (PCV 152), à savoir le réincarnisme (PCV 104). L'âme immortelle a déjà existé auparavant, dans un monde, dans lequel elle "voyait" les idées (comme une lumière, qui pour des lumières). Après le choc de la naissance, elle peut se souvenir.

En passant : En tant que philosophe, Platon ne voit dans ce mythe qu'un lemme, une solution provisoire.

(ii) En plus de faire appel à un mythe, Platon (Socrate) se livre à une expérience. Pour tester... De Ménon 81e à 84a, Socrate interroge un esclave. Non pas au moyen de la didachè, l'apprentissage de l'extérieur (pensez à la méthode autoritaire), mais grâce à l'anamnèse, l'évocation de connaissances antérieures, de vies antérieures (dans l'autre monde), Socrate provoque chez l'esclave illettré, mais parlant grec, un théorème fondamental des mathématiques de l'époque.

Il dessine un carré dans le sable. L'esclave connaît le nom du carré. Mais pas beaucoup plus.

(1) "**Aporia**" signifie littéralement "rester coincé", ne plus pouvoir s'en sortir. Ici : se rendre compte que, au lieu de savoir, on ne sait pas.

(2) **Epistémè**.-- 'Epistémè' est littéralement 'toute forme de connaissance'. Ici Platon : "la vraie science", (que l'âme détient). Grâce à la prise de conscience qu'il ne sait pas, l'esclave commence à chercher avec Socrate. Il est ainsi aidé par la méthode maïeutique, et non "didactique" (= transmise de manière autoritaire).

Socrate, à un moment donné, agrandit le côté du carré.

“ S(S) : Est-ce que quelque chose qui est quatre fois plus grand (= plus volumineux) qu'une autre chose est le double de celle-ci ?

Sl : Non, par Zeus !

S : Alors qu'est-ce que c'est ?

Sl : Le quadruple !

S : Donc, en doublant la ligne (note : côté du carré, que Socrate avait tracé), tu n'as pas une surface double, mais quadruple ?

Sl : C'est ainsi.

S : Quatre fois quatre font seize, n'est-ce pas ?

Sl : Oui”.

Note : On peut dessiner cela sur ce papier selon la géométrie pythagoricienne de l'époque. On sait que les paléo-pythagoriciens travaillaient avec des nombres dits carrés (en latin 'quadrati', carrés.) -- des nombres qu'ils dessinaient dans l'espace.

L'esclave analphabète (Sl) répond d'abord incorrectement aux questions de Socrate (S), pour ensuite y répondre correctement, comme le montre l'extrait du dialogue ci-dessus.

Note - Il faudrait en fait reproduire l'intégralité de l'extrait, qui applique la maïeutique de Socrate à l'esclave, pour bien comprendre cela, mais cela occupe de nombreuses pages. Il vient ici donner un échantillon de la méthode maïeutique.

Conclusion... Koyré, o.c.,26, résume : “L'esclave n'avait jamais appris les mathématiques. Aussi : il commence par se tromper. Pourtant, progressivement, il parvient à donner des réponses correctes aux questions de Socrate. Ce qui prouve aisément qu'il connaît ces réponses, sans doute sans s'en rendre compte.

En effet, les questions de Socrate ne lui apprennent rien (note : d'une manière autoritaire et extérieure) ; elles ne font que rappeler à sa conscience, puis réveiller dans son âme, une sorte de connaissance dormante et inconsciente, dont elle était déjà en possession.

Remarque critique : Ce que Koyré, dans le passus mentionné, n'aborde pas, c'est la question de savoir si cette application de la méthode maïeutique peut, voire doit, être interprétée autrement que dans le sens réincarniste. La doctrine réincarniste de l'anamnèse n'est qu'un des présupposés possibles qui expliquent l'expérience mentionnée, bien sûr.

Aussi : Koyré, o.c.,25, n. 3, dit que Platon lui-même a souligné le caractère purement “mythique” (comprenez : pas encore philosophiquement clarifié) de l'anamnèse. Ce que reconnaît aussi E.W. Beth (PCV 80), qui souligne que, initialement, Platon tente d'expliquer beaucoup de choses en se basant sur le réincarnisme, pour, plus tard, valoriser beaucoup plus la ‘stoicheiosis’.

Qu'une autre hypothèse (PCV 51 et suivants), un autre facteur (PCV 70 et suivants), mis en avant dans cette hypothèse, soit concevable, apparaît à partir de ce qu'un J. Piaget (1896/ 1980 ; psychologue structural) nous a appris concernant la capacité de réflexion logique, resp. mathématique, qui dans la stoïchiosité platonicienne ou l'analyse factorielle - à la manière de l'époque, il est vrai - a déjà été discutée.

Il se pourrait notamment que la "faculté de stoïchiosité", qui a été transmise au "petit homme" en chacun de nous - donc aussi à l'esclave sans nom de Menon - ait fait comprendre à l'esclave que le doublement de la longueur des côtés n'impliquait pas un doublement de la surface du carré mais son quadruplement.

Qu'une mémoire profonde, issue d'une vie antérieure, -- de la contemplation d'idées, quelque part dans un "monde idéal", avant cette vie, -- de l'apprentissage effectué dans un système d'apprentissage des mathématiques (les deux hypothèses sont, platoniquement parlant, parfaitement concevables), avant cette même vie, -- qu'une telle mémoire profonde puisse être une partie de la cause de la connaissance auto-implicative de l'esclave sans nom -- "auto-implicative" nous semble, ici, un meilleur mot que "réflexive-introspective" : il signifie "englobant l'apport de sa propre âme", -- ce qui est parfaitement possible. Mais pas clairement et définitivement prouvé, peut-être même pas prouvable, par la maïeutique socratique.

Platon a dû s'en rendre compte très bien. Mais peut-être, afin d'obtenir un apprentissage auto-implicatif (dans les esprits indisciplinés, tout autour de lui), il voulait simplement s'accrocher à une doctrine en circulation, la Réincarnation. Rien de plus.

2 - L'élément "microcosme /macrocosme". (231/232)

O. Willmann, *Gesch.d. Id.,I*, 441, ajoute, à notre petit chapitre sur le côté réfléchi du petit homme en chacun de nous, un ancien modèle de pensée. Les ethnologues ont, en effet, établi que pratiquement toutes les cultures archaïques, même "primitives", considèrent l'être humain, tant individuellement que collectivement, comme une représentation sommaire ("similitudo", ressemblance) et une participation (*participata*, prendre part au cosmos) de la réalité totale, désignée ici par le terme "cosmos".

Willmann se base entre autres sur le dialogue de *Faidon* : l'âme - invariablement l'âme - porte en elle les "traces" de la vérité (à comprendre platoniquement). En se détournant à la fois de ce monde matériel et de ce qui est perception sensorielle, l'âme trace littéralement la vérité qui se trouve au plus profond de son être.

Immédiatement, elle revient, bien sûr, à elle-même.

Une application : Le proverbe delphique “ Gnothi seauton “ (Connais-toi toi-même) reçoit ainsi une interprétation renouvelée : la connaissance de soi est la connaissance de l’univers,-- puisque notre âme, dans ses profondeurs, porte la vérité sur l’univers. “ Ainsi O. Willmann.

3.- L’élément “manie” (état d’invasion et de rouille). (232/238)

L’âme est, en effet, si profondément engagée dans le cosmos que Platon, en deux endroits environ (Faidros 265 a/b et Timaios 86b), s’attarde explicitement sur l’ivresse.-
- Faidros 265 a/b est plus détaillé que Timaios 86b).--

Echantillon biblique : G. Rouget, *La musique et la transe (Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, Paris, 1980, 267 / 315 (*Musique et transe chez les grecs*).-- Ce que nous donnons, ici, est une sorte d’aperçu introductif.

(A) -- Typologie générale.

Dans le *Faidros*, Platon distingue, fondamentalement, deux types d’“intoxication” radicalement différents. donc, entre autres, L’intoxication pathologique.

1. Dans le *Timaios*, écrit beaucoup plus tard, Platon parle d’abord des “nosèmata”, des maladies, du “to soma”, du corps. Ce n’est qu’ensuite qu’il aborde les maladies propres au “psuchè”, l’âme. La maladie propre de l’âme est, selon lui, l’“a.noia”, la perversion sensorielle (littéralement : “absence de “nous”, l’esprit).

La maladie de l’âme présente - toujours selon lui - deux types :

‘**a.mathia**’, ‘ignorance’ (compréhension : par exemple, perversion de la phrase, qui met le ‘nous’, l’esprit, hors d’action) ;

la manie, l’état de rouille, c’est-à-dire des formes extravagantes de plaisir ou de douleur... Il n’en dit pas plus dans le *Timaios*.

2. Dans le *Faidros*, Platon est plus élaboré... Des années avant le *Timaios*, il dit qu’il existe deux types d’intoxication.

a. L’intoxication peut provenir d’une maladie humaine.

b. L’ivresse peut aussi provenir d’un médium donné par Dieu (alias “médiamisme”).

Platon distingue ici quatre types principaux, que nous allons brièvement expliquer.

(B). - Typologie spéciale.

Trois termes, plus ou moins synonymes, caractérisent l’intoxication.

a “Manie”, intoxication (souvent mal traduite par “rage” (l’intoxication peut prendre cette forme, bien sûr) ou “folie” (sensationnalisme, démence) (l’intoxication peut être, entre autres choses);- “manie”, intoxication, est un pluriel d’états d’activité de l’esprit hors du commun.

b. enthousiasmos”, “spirit drive”, littéralement : être “conduit” (= dérive) par une divinité (“theos”) de l’intérieur (auto-implicatif). L’esprit est, en néerlandais ancien, la force de travail psychique.

c. Epipnoia’, inspiration. (*Faidros* 265b ; *Lois* 811c), c’est-à-dire l’ivresse vue dans son résultat, c’est-à-dire la divinité présente dans l’âme (à comprendre ici de manière très large : âme ancêtre, quelque esprit de la nature, une divinité stricte).

(i) génère une “ivresse”, c’est-à-dire un dépassement des potentialités humaines ordinaires (cf. “Potentialités humaines”) et

(ii) donne de son savoir resp. de sa capacité quelque chose en.

a. Note : Ce qui échappe à Rouget (et à beaucoup d’autres), c’est la structure cathartique (PCV 181, 186) à l’œuvre dans la ‘manie’ donnée par Dieu :

(i) le savoir et le raisonnement ordinaires sont assumés ;

(ii) il est purgé de ses défauts, de ses lacunes (la stricte “catharsis” - ou aspect de purification) ;

(iii) il est élevé à un niveau supérieur - le don de Dieu.

b. Note : Le terme “katoche”, - Rouget, qui, apparemment, ne sait pas par sa propre expérience - Hérodote dirait “aut.opsia”, grâce à sa propre expérience directe - ce que signifie l’expression de Platon “kat.echein”, tenir dans sa poigne, traduit trop légèrement par le français “possession” (possessedness).

Katochè”, possessio, peut signifier “possession” pour nous, mais le terme était alors ánd plus neutre ánd plus large. Ici : la “ manie “, l’ivresse, l’exaltation de l’esprit, est - en vertu de “ enthousiasmos “, la présence de la divinité - l’une des formes d’“ être sous l’emprise de (cette) divinité “. -- Nous allons le voir maintenant.

a -- L’ivresse mantique -- Selon Platon, le dieu Apollon est ici présent dans l’âme. Ainsi, par exemple, dans l’âme de Puthia, la dame clairvoyante qui, à Delphoi (Delphes), prononçait ses “ oracles “ dans tout le monde grec et qui était connue et surtout appréciée, même par les esprits les plus développés,-- également à l’époque de Platon.-
- Résultat : la clairvoyance.

b.-- L’ivresse céleste.-- Platon dit qu’ici Dionusos, le dieu connu pour ses états de rouille extravagants, agit de façon thérapeutique dans l’âme.

Explication.

(i) Quelqu'un commet, envers une divinité (= dans sa fonction (sphère d'action ; PCV 190)) une faute ;

(ii) cela établit, dans le cœur de la divinité "offensée", une sorte de "ressentiment" (PCV 148 : "profondément ébranlé" ; 161 (ressentiment)), qui provoque une "atè" (PCV 149) ou jugement de la divinité;-- cela s'exprime par une calamité -- non-normale (paranormale) -- qui devient l'occasion d'une thérapie. Platon situe parmi les affligés ce qu'il appelle les "Bakchanten" (les possédés dionysiaques), -- également appelés "Korybanten" .

Rouget, o.c., 283, estime que ce type d'"intoxication" peut être interprété comme suit :

a. il s'applique aux personnes qui -- plus facilement que d'autres -- sortent de leur équilibre psychologique ;

b. Ceux qui sont doués de mantique perçoivent le ressentiment d'une divinité comme la "cause" et le "résultat" d'une "intoxication" dite "divine" (folie induite par Dieu) comme l'"effet" ;

c. la thérapie comprend :

(i) un ensemble de rituels (note : actes sacrés ou " nous " enregistrés), dont une " devise " musicale (un vers, mais musical), qui s'exprime (lentement ou rapidement) dans une danse ;

(ii) ce rituel cherche, délibérément, à réinitialiser la manie préexistante (et pathologique), l'ivresse, mais, cette fois, régie par le rituel ;

(iii) Platoniquement parlant, ce rituel veut ramener le "malade" en conformité avec le "mouvement" global du cosmos (PCV 232 : connaissance de l'univers), qui - toujours platoniquement (et paléo-pythagoricienne) parlant - est un mouvement ordonné ;

(iv) le facteur décisif, cependant, semble être le pardon obtenu par sacrifice de la divinité qui a "causé" le mal.

Le résultat : un effet thérapeutique bénéfique.

c. -- L'intoxication poétique (poétique).

Ici, ce sont les musai, les Muses, qui, même à l'époque de Platon et d'Aristote - et aussi par les "érudits scientifiques" de l'époque - sont vénérées dans une sorte de "fraternité", qui trouvent dans l'âme présente une "vraie" poésie (et non pas une poésie rationnelle en bois), -- débordante d'"inspiration" -- ; la poésie "rationnellement" construite ne considère même pas Platon, qui est très attaché à l'activité mentale pure, comme une "vraie" poésie.

Dans son Ion 534b, Platon affirme que quiconque "récite", par exemple, l'Iliade homérique, est généralement inspiré par l'âme d'Homèros lui-même.

Le résultat : la vraie poésie,

d.- L'ivresse érotique - Cette "frénésie" (au sens très large) est provoquée soit par le dieu Eros, soit par la déesse Aphrodite.

Le résultat : un véritable besoin d'amour (PCV 112/114 : amour entre garçons et autres types d'éros).

Note : En ce qui concerne la " thérapie ", Platon, comme nous l'avons vu, beaucoup trop brièvement (PCV 111), avait ses propres vues... Note : la triade de l'âme " grand monstre / moins grand lion / petit homme " joue, dans ses thérapies, le rôle décisif. L'accent est mis sur l'"esprit" et la "spiritualisation". De sorte que, à travers la représentation que Platon donne de l'ivresse céleste, par exemple, nous pouvons soupçonner qu'il n'y tenait pas tant que cela.

Note . Pourtant Platon est et reste honnête : comme le dit Rouget, il ne caractérise pas l'ivresse brièvement décrite ci-dessus en termes de " folie ". Ni l'amnésie rétrograde, -- ni (ce qui serait pire) l'écume à la bouche ou les yeux tordus ou la tête inclinée vers l'arrière ou le corps concave ne sont cités comme caractéristiques des quatre types d'intoxication.

Conclusion : bien que très déroutant, Platon ne tombe pas dans le rationalisme éclairé dans ce domaine.

Note : Rouget utilise le terme français " transe " pour traduire " manie " (en anglais : " transance "). Le mot semble venir du latin 'transitio', passage (vers un autre domaine de la réalité).

De toute façon, nous avons un bon mot néerlandais " roes " (quelque chose d'enivrant vous fait sortir de votre état d'âme " ordinaire "). On pense au comportement d'achat de beaucoup de nos contemporains, qui a été étudié et décrit par Ernst Dichter (un élève de Freud, mais qui a examiné le marketing de manière psychanalytique) :

(i) non " conscient " (délibérant logiquement), sauf pour une partie parfois très faible,

(ii) pas non plus " inconsciemment " (par exemple par peur de l'inconnu ou parce que l'on a reçu des préjugés de quelqu'un),

(iii) mais plutôt " inconsciemment " (caractérisés par Ernst Dichter comme -- ce qu'il appelle -- " les véritables réflexes automatiques ") : qui ne se souvient pas d'avoir déjà acheté quelque chose qui, en termes de grec ancien, pourrait être appelé " manie ", pulsion irraisonnée ? Le néerlandais " roes " se traduit mieux par " envie irraisonnée ".

C'est notre dernier mot concernant les " éléments " (facteurs) à l'œuvre dans les profondeurs de l'âme.

Remarques - Nous avons déjà rencontré Platon, en tant que croyant traditionnel, qui croit à l'action des divinités (PCV 177 et 198). Cela est évident d'après ce qui précède immédiatement, encore.

Échantillon biblique :

-- E. De Strykker, *Bekn. gesch.*, (histoire concise), 111/114 (Théologie) ;

-- W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, Paris, 1966, 10s. (Platon) ;

-- A.E. Taylor/ Ph. Merlan, *Platon*, in : *Enc. Britann.*, Chicago, 1967, 18 (Théologie naturelle).

Voici donc, en résumé, un aperçu de la "théologie" de Platon, terme créé entre autres par Platon et par son élève Aristote ("De ce point de vue, la philosophie de Platon apparaît comme atteignant son apogée dans une théologie, -- en particulier : dans la *Politeia* et les *Lois*" (selon W. Jaeger, o.c., 11).

A.- "Au théion",

" Tout ce qui est divin " (" le divin "), s'oppose, dans de nombreux textes platoniciens, à " humain, mortel, visible ". Au sens plein, les idées sont quelque chose de divin ("idéocentrisme"). Mais tout ce qui est lié aux idées ou leur ressemble (métonymiquement, métaphoriquement), Platon l'appelle aussi "quelque chose de divin". Ainsi, par exemple, l'âme, l'entendement des êtres, la philosophie.

B -- Les nombreuses divinités.

Le polythéisme est, essentiellement, extrabiblique. Pourtant, même Jésus, à l'occasion, utilise le terme " déités " (ainsi, par exemple, dans l'Évangile de saint Jean). La " déité ", selon la définition de Platon, est " un être qui possède la force vitale (PCV 179) à tel point qu'il est tout simplement immortel (de là : " les déités immortelles "). Ce faisant, elle est structurée comme nous : la " divinité " possède à la fois une âme (mieux : est âme) et un corps (note : un corps subtil). Les deux, l'âme divine et le corps divin, sont une seule et même forme d'être, et ce pour l'éternité.

Astro.théo.logie.

Sont à un degré spécial "divins", dans le sens que nous venons de décrire, les corps célestes ("astra" = corps célestes). Ils sont constitués d'une âme suprêmement parfaite et d'un corps suprêmement subtil ; ils sont donc éternellement bienheureux. Cet aspect du platonisme - comme le dit P. Festugière - se manifestera très fortement après Platon dans la période hellénistique-romaine. Les divinités "atrales" se situent en effet au-dessus des divinités trop locales de la polis (pour l'"oikoumenè" (ensemble du monde habité), qui apparaît après Platon.

L'âme du monde ou du cosmos.

Les divinités sont structurées de manière hiérarchique (= ordre de classement). Le sommet de cette hiérarchie est le cosmos total. Celui-ci est “comme un être vivant visible (car possédant une force vitale), qui comprend tout ce qui est visible” (Timaios 92c).

Le cosmos est une “ divinité “, mais perceptible par les sens. Ce qui implique une “ déification “ même de la substance brute. La divinité cosmique est également double : cet immense “ corps “ est animé par l'âme cosmique ou mondiale.

Note : L'ancienne croyance populaire trouve ici son expression platonicienne : l'“ âme du monde “ est la providence, qui assigne à chaque être sa fonction (PCV 190) (“ destin “), base de l'analyse platonicienne du destin.

Note - Lorsque Platon, dans un certain nombre de passages, parle de “ ho demiourgos “, le Démonstrateur ou Ordonnateur de l'univers, il est très probable que l'on entend par là l'âme universelle, dans la mesure où elle établit l'ordre.

Note - Comme nous l'avons déjà dit (PCV 31) : ce n'est qu'avec Albinos de Smurna qu'apparaît le système d'idées véritablement théocentrique.

Lois x.

Comme Taylor/Merlan, a.c., 33, l'a exposé, Platon fonde, au lieu d'une théologie purement mythologique (ou plutôt : à côté et au-dessus d'elle), une théologie physique ou naturelle-philosophique.

Les mythes, aux yeux de Platon, racontent des histoires trop incendiaires (qui peuvent être vécues, entre autres, dans les rêves nocturnes licencieux (PCV 111,172)).

Pourtant, Platon ne tombe pas dans l'autre extrême :

- (i) l'athéisme (ne croyant même pas aux divinités polythéistes),
- (ii) la gouvernance immorale de l'univers (voir l'univers comme étant gouverné ou ordonné d'une manière qui ne peut être justifiée en conscience),
- (iii) la croyance sacrificielle immorale (croire que l'on peut “soudoyer” les divinités en faisant des sacrifices - sans inversion éthique (PCV 234)).

Ces trois opinions dissidentes sont éthiquement irresponsables et politiquement nuisibles (dans ce dernier cas, la vie communautaire en souffrira à terme).

Note : L'“ anankè “, le désordre apparaissant sans sens (PCV 35), visible et tangible dans la nature et surtout les maux moraux dans et autour de nous, est le résultat d'âmes mauvaises et désordonnées, y compris les âmes de divinités “ mauvaises/désordonnées “. En ce sens, Platon n'est pas un panthéiste, qui supposerait une divinité vaguement cosmique.

Note.-- La mise à jour ethnopsychologique.

L'ethnopsychologie est la coexistence de la psychologie et de l'ethnologie (ethnologie).

1. Ce qui a "lésé" Platon dans la religion mythique et dans la théologie, c'est le fait que, avec la simple méthode hypothétique, copiée sur celle des mathématiciens de l'époque (PCV 51/54), mais adaptée aux données non mathématiques de la vie dans le cosmos, il n'a pas pu se débarrasser aussi facilement du stade mythique, qu'il savait être traversant, un peu comme une plante traversante.

2. C'est précisément le même problème, mais avec un facteur nouveau, à savoir le rationalisme éclairé (Descartes, Locke, Voltaire, Kant), qui pince littéralement la "science" psychologique actuelle parmi d'autres.

"Disons les choses clairement : la psychiatrie occidentale s'est révélée incapable d'assurer la santé psychique des membres des sociétés traditionnelles,-- tant dans leur pays d'origine que dans la migration.-- Ceci est un constat, mais ses conséquences -- tant scientifiques qu'économiques -- sont considérables. A l'heure actuelle, l'on peut raisonnablement penser que plus de 80 % des habitants de la planète recourent à des techniques thérapeutiques traditionnelles,-- telles shamanisme, la possession, les voyances, les guérisseurs synchrétiques divers". (Tobie Nathan, *Le sperme du diable*, Paris, 1988,13).

Note : T. Nathan est l'auteur de *Psychanalyse païenne (Essais ethnopsychanalytiques)*, Paris, 1988, qui prolonge *La folie des autres*, Paris, 1986.

Ce que Platon a fait avec sa (trop brève) description de l'intoxication, c'est exactement ce que Nathan fait dans les ouvrages susmentionnés : décrire les fondements techniques des méthodes de guérison au sein des cultures archaïques-primitives (et donc à la pensée "mythique"), en particulier la culture du Maghreb. Professeur de psychologie clinique et pathologique à l'Université de Paris VIII, Nathan dirige la Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie.

A propos :

-- G. Devereux, *Femme et mythe*, Paris, 1982 (notamment la bisexualité),

-- ainsi que Baubo (*La vulve mythique*), Paris, 1983,

Tous deux sont des ouvrages d'ethno-psychanalyse. Devereux continue à être le leader de cette tendance (en utilisant le Structuralisme comme méthode, comme J.P. Vernant l'a proposé, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I/II, Paris, 1971).

Cf. également G. Welter, *Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paléopsychologie)*, Paris, 1960.

4.- L'élément de l'imagination.

La méthode introspective nous met en contact avec notre moi intérieur. Elle comprend la méthode maïeutique, la méthode micro-macrocosmique, la méthode d'intoxication, -- mais aussi la méthode imaginaire ou "fantastique".

Nous disons bien "méthode", car on peut méthodiquement activer l'imagination, respectivement l'imagination (c'est-à-dire l'imagination créatrice), -- pour voir, -- pour tester, quel est le résultat.

Par exemple, le "phantasme" (représentation "construite" par l'imagination) ne joue-t-il pas déjà un rôle dans l'épistémologie des scolastiques (c'est-à-dire le résultat d'une certaine expérience sensorielle) ? Et les freudiens : qui parmi eux ne parle pas "constamment" de "phantasmes" comme étant parfois "plus réels" que les réalités visibles et tangibles ?

Échantillon biblique :

-- Ray L. Hart, *The Imagination in Plato*, in : International Philosophical Quarterly, v, 3 (1965:Sept.), 436/461 ;

-- Ch. Lahr, S.J., *Cours de philosophie, I (Psychologie / Logique)*, Paris, 1933-27, 1 25/132 (Les images), (Image) ; 132/141 (L'association des idées), (The association of idea), ; 161/170 (L'imagination créatrice), (The creative imagination).

-- Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves (Essais sur l'imagination de la matière)*, 1947-2 ;

-- id. *L'air et les songes (Essai sur l'imagination du mouvement)*, Paris, 1943 ;

-- id., *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, 1948 ;

-- id., *La terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948.

Cet échantillon extrêmement réduit de la bibliographie totale concernant l'imagination montre que nous disposons ici d'un "élément" (au sens platonicien : "facteur" d'explication) très important.

L'interprétation de Hart. -- Hart commence par un "truisme" (du moins pour ceux qui essaient vraiment de comprendre Platon) : "un penseur séminal" (un penseur germinatif/ germinal).

a. Il est douteux qu'un seul point de doctrine de l'enseignement de Platon puisse être formulé de telle manière qu'il corresponde sous tous les points de vue à toutes les déclarations faites par lui sur ce même point dans ses dialogues (PCV 49).

b.1. Ceci s'applique à des points aussi essentiels que l'enseignement concernant les idées, l'âme ou le Bien.

b.2 A fortiori, cela vaut pour l'eikasia, l'imagination. On ne trouve nulle part ailleurs un exposé systématique de celle-ci. Il n'en reste que des "esquisses".

Mais il y a une deuxième raison pour laquelle Hart ne s'attend pas à un traité complet sur l'imagination : la complexité ontologique de tout ce qui est imagination. Les termes par lesquels Platon désigne ce que notre imagination saisit sont :

(i) "fainomena", les phénomènes (données qui se montrent, se montrent elles-mêmes) ;

(ii)a. eikones " ou " eidola ", les images.

(ii)b. skiai", les ombres ;

(iii) "fantasmata", images fantastiques.

Qu'est-ce qui apparaît précisément dans les "fainomena" ? Qu'est-ce qui est précisément représenté ou ombragé dans les " eikones ", les " eidola " ou, encore, les " skiai " ? Qu'est-ce qui est correctement imaginé ? En d'autres termes : la gradation de la réalité et/ou le type de réalité, qui restent très obscurs. Ou, du moins, très imprécis.

Hart voit quatre interprétations possibles, selon les contextes dans lesquels Platon s'exprime... La quatrième, qu'il préconise comme celle qui correspond peut-être le mieux à l'ensemble de la vision platonicienne, il l'expose comme suit.

1 - L'esprit de l'homme, dans la mesure où il est raison, ne saisit - de la réalité globale - que ce qui est inchangé, c'est-à-dire l'être immuable.

2 - Heureusement, il y a l'imagination... Notre esprit, dans la mesure où il est imagination, ne saisit que "ta fainomena", tout ce qui se montre, -- à comprendre comme "genesis", le devenir (PCV 189), -- en même temps aussi "fthora", la chute (la décomposition), tous deux à l'œuvre dans "ta gignomena", les choses en devenir.

Hart utilise ici un terme très courant depuis A.N. Whitehead (1861/1947), celui de "processus" (en grec : "kinèsis", que nous traduisons habituellement par "mouvement", mais qui, en réalité, signifie "changement", "cours" ; -- en latin : motus).

En conclusion, tout ce que le "mobilisme" (terme désignant l'opinion selon laquelle il n'y a que changement, mutabilité) peut vouloir dire est, selon l'interprétation de Hart, l'interprétation la plus probable que Platon a voulu donner à l'"eikasia", l'imagination.

Puisque, maintenant, Platon, plus il vieillit, plus il prend au sérieux le changement de la "fisis", la nature, il faut supposer que ce que l'imagination saisit, représente quelque part des réalités, de tous types.

Conclusion générale : si nous résumons les quatre aspects de la méthode introspective, dans la mesure où Platon les explique quelque part, nous ne pouvons pas porter un jugement indivis.

a. Le côté maïeutique

Il s'agit peut-être a. du fait de la réincarnation, certainement b. du fait que chaque être humain (représenté dans l'"esclave" en tant qu'"Untermensch" pour tout citoyen grec à l'esprit droit) possède quelque chose en lui-même, qui permet de comprendre.

b. Le côté micro-macrocosmique

Cela semble se réaliser, par exemple, dans l'intoxication téléstique, qui ramène l'homme malade ou indisposé en harmonie avec le macrocosme.

c. Le côté intoxication

Il s'agit apparemment - comme on peut le voir d'après ses résultats - d'un côté de notre vie intérieure rempli de réalité (bien qu'il soit considéré avec suspicion par le Platon scientifique et/ou philosophique spirituel, du point de vue de l'"enthoesiasmos", l'habitation de la divinité).

d. L'aspect imaginatif

Il semble, avec la maturation du Platon, gagner en valeur réelle...

Résultat : pas si mauvais.

Puisque ce résultat n'est pas si mauvais, une petite note bibliographique suit.

La personne qui, à l'heure actuelle, défend avec le plus de force et de succès la méthode introspective ou réflexive est Paul Diel (1893/1972), penseur et "psychologue curatif" d'origine autrichienne, pour lequel, par exemple, Einstein, en 1935, ne cachait pas son admiration, ainsi que son école (médecins, psychologues, psychiatres).

Cette école s'est appelée "psychologie de la motivation", d'après P. Diel, *Psychologie de la motivation*, Paris, 1947-1 ; 1964-2.

Dans cet ouvrage, Diel tente de donner à l'introspection, surtout épurée de nos aberrations psychiatriques (névroses psychoses) et de notre 'cynisme' (notre comportement éhonté), une base solide.

Comme il le conclut dans son ouvrage *Psychologie curative et médecine* (PCV 154v..., 136 (Sloterdijk)) -- entre-temps réédité sous le titre "*Psychologie, psychanalyse et Médecine*", (Paris, 1987) --, l'introspection est en principe la seule méthode psychologique digne de ce nom,-- à condition que les obfuscations, imprégnées par les deux déviations, soient éradiquées,-- par une stricte auto-purification (PCV 181).

Que Platon lui-même, personnellement, puisse s'engager dans la méthode introspective est déjà évident dans PCV 137v . Le deuxième défenseur radical de la méthode introspective est Paul Ricoeur (1913/2005). Par exemple, dans son ouvrage *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 233.

Ricœur y situe notre sujet, la méthode introspective ou plutôt “réflexive”, dans une longue série.

a.-- Le nom.

“ La philosophie du sujet -- prétend-on -- est menacée de disparition “. Tant mieux pour vous. Mais ce type d’entreprise philosophique a toujours été contesté”. (O.c.,233).

“ Sujet “ signifie ici “ le sujet, je, que nous sommes tous, dans la mesure où il est tourné vers l’intérieur et, de là, regarde à la fois le monde et l’ensemble de l’être. “ C’est le sujet typiquement “moderne”,---depuis les nominalistes et surtout depuis Descartes.

-

b.- La tradition.

Cette tradition ne s’appelle pas toujours “philosophie du sujet (moderne)”.

(i). L’Antiquité (et le Moyen Âge).

Le “ cogito “ socratique (je crois) -- central dans la philosophie platonicienne -- que Ricœur résume dans la phrase : “ Porte-toi bien pour le soin de ton âme. “

Le cogito, je pense, de Saint Augustin de Tagaste (354/430 ; le plus grand père de l’église de l’Occident,--avec une énorme influence sur le Moyen Âge, qui ne l’a pas toujours interprété correctement ou l’a identifié) se résume dans “l’homme intérieur comme ouvert aux réalités terrestres et aux vérités supérieures (comprendre : divines).”

(ii). L’âge moderne.

Le “cogito” cartésien (R. Descartes (1596/1650 ; “père de la philosophie moderne”) signifie que, confronté au scepticisme de la scolastique tardive (nominalisme), Descartes, restant nominaliste, veut encore réaliser une sorte de sortie du doute absolu : “puisque je pense (c’est-à-dire que j’ai conscience de ma vie intérieure), une chose au moins est hors de doute, à savoir ce fait intérieur, mais absolument certain, que je pense”. À partir de là, Descartes tente de “construire” littéralement (en utilisant la géométrie comme modèle) à la fois les sciences professionnelles et la philosophie comprise comme telle.

Le Ich denke (cogito en allemand) d’Emmanuel Kant (1724/1804 ; sommet de l’Aufklärung allemande) joue un rôle d’accompagnement : toutes mes représentations intérieures sont incluses dans le fait que “je les pense”.

Extrêmement “réfléchi” (et donc modèle pour certains romantiques), le Ich denke de J.G. Fichte (1762/1814 ; fondateur de l’Idéalisme absolu ou “allemand”) : le “Ich denke” - au sens fichtéen - “fonde” littéralement à la fois son propre être et celui de la nature qui nous entoure.

Note : Jean Nabert (1881/1960), le parangon de Ricœur, s’inspire de Descartes, Kant et Fichte.

Enfin, Ricœur mentionne Edmund Husserl (1859/1938 ; fondateur de la phénoménologie intentionnelle), qui “a essayé d’intégrer une “égologie” (I-science) dans sa phénoménologie”.

Trois défis majeurs ont soumis la méthode réflexive à de sévères critiques.

Si la méthode réflexive réussit, alors nous nous connaissons tous, -- au bout de cette méthode. Eh bien, comme le dit, entre autres, et avec insistance P. Diel, la connaissance de soi est extrêmement difficile (selon lui, parce que nous sommes perturbés par notre vanité).

Qu’est-ce que ce “moi”, après tout, qui est précisément déterminé ?

(a) Pour les psychologues des profondeurs et de l’inconscient, une partie des présupposés de notre conscience, centre de la méthode réflexive, se trouve en dehors de cette même conscience, dans le subconscient et l’inconscient.

(b) Pour les structuralistes, un certain nombre de facteurs qui déterminent le “sujet”, dans la mesure où il se comporte consciemment, se trouvent en dehors de ce comportement conscient, à savoir dans les “structures” qui sont à l’œuvre, par exemple dans la formation du langage : un enfant, par exemple, applique les règles du langage aussi parfaitement que les adultes qui l’entourent et qu’il “imite”, sans avoir appris consciemment ces règles.

Note -- Relisez maintenant PCV 235 (E. Dichter) : certains des facteurs qui déterminent notre comportement d’achat peuvent, avec les réflexologues, être appelés “réflexes automatiques”,-- c’est-à-dire provenant d’une sphère dont nous ne sommes pas conscients, déterminent néanmoins aussi notre propre comportement.

(c) Pour les herméneuticiens et les interprétativistes (W. Dilthey (1833/1911 : *Geisteswissenschaften* ; PCV 06) ; Ch. Peirce (1839/1914 ; interprétativiste), tout comportement humain, y compris le comportement conscient, ne peut être connu que par des signes (“symboles”) et non directement, comme le croient les penseurs de la conscience.

Si nous voulons donc nous connaître nous-mêmes, nous devons expérimenter et surtout interpréter les expressions de ce “moi” qui se trouve trop profond et trop caché. Ainsi, même de notre “moi”, notre connaissance est indirecte.

Il y a une réponse : si notre connaissance de nous-mêmes était radicalement et totalement indirecte, -- si les facteurs qui codéterminent notre vie consciente, intérieure, déterminaient radicalement et totalement notre conscience, comment pourrait-il encore y avoir une conscience, qui soit toujours en même temps une conscience de soi ?

En conclusion, notre moi nous est - au moins en partie - directement accessible, et - au moins en partie - les facteurs qui le déterminent se trouvent en lui-même... Telle est la vérité partielle de la méthode introspective-réflexive.

Conclusion : l'esprit

Nous avons, systématiquement, au lieu de la "raison" - ce qui se fait presque toujours - introduit le terme "esprit" pour désigner ce qui est au coeur de la pensée et de la vie platoniciennes.

Le terme "raison" semble beaucoup trop éclairé et rationnel, ce que Platon, si l'on entend par là la "raison" moderne, n'était certainement pas. L'"esprit" a, malgré les critiques féroces du côté matérialiste (sans exclure les irrationnels), conservé quelque chose de plus élevé (analogie : PCV 188), qui n'est exposé que si l'on possède un sens du sublime.

La question se pose : qu'est-ce que l'"esprit" précisément, maintenant ?

Echantillon biblique :

-- R. Guardini, *Lebendiger Geist*, (Esprit vivant,), Zürich, 1950, 102/107 (Le terme 'esprit) ;

-- J. Scher, ed., *Theories of the Mind*, Londres/New York, 1962.-.

Ces deux ouvrages traitent de l'esprit. Nous en résumons l'essentiel.

R. Guardini.

(1) D'abord un sens très large, la mentalité (donc l'esprit de l'ordre bénédictin ; l'esprit de la Renaissance).

(2) Des définitions plus étroites.

a. Antiquité-Moyen-âge : l'esprit est ce qui s'étend au-dessus du grossier oui, même au-dessus de la substance "subtile" (PCV 31v.) ou "molle".

Cela peut aller (dit Guardini) jusqu'à un dualisme, qui présuppose une sorte de fossé (séparation profonde) entre substance et esprit.

b. Moderne :

b.1. l'esprit' est le 'sujet' éclairé-rationnel (depuis la philosophie cartésienne du cogito) ;

b.2. l'"esprit" est un "sujet" romantique et ludique qui s'imagine au-dessus de la masse médiocre des mortels (pensez au culte du génie des Stümer-und-Dränger) ;

Une variante : L'"esprit" de Kierkegaard comme l'être humain qui, bien que "jeté" dans un monde qui existe pour lui, conçoit néanmoins ce monde (ainsi qu'une conception de lui-même, issue d'une profonde liberté).

L'idéalisme allemand (début du XIXe siècle) nous a laissé une double définition de l'"esprit" : i. L'esprit objectif (Hegel) est tout ce qui est performance culturelle ; ii. L'esprit subjectif est ce qui "produit" ces produits culturels.

J. Scher et al -- Scher a réussi à faire collaborer trente-cinq scientifiques et philosophes professionnels -- inter- et multidisciplinaires -- à ce merveilleux ouvrage.

(1) -- L'"esprit" est ce qui distingue l'homme de ce qui est en dessous de lui (forme de créature).

(2) -- Biologistes, philosophes, méthodologues (introspectifs, analystes de la mémoire, sociologues, mathématiciens, praticiens de l'hypnose, paranormologues) expliquent cela plus en détail.

La “psychologie” platonicienne comme “science de l’âme”.

Que l’on entende le mot “esprit” au sens de l’Antiquité et du Moyen-Âge ou au sens plus récent, Platon est et reste “un penseur fondamental”.

En 1934, C.G.Jung (1875/1961 ; psychologue des profondeurs) publie sa *Wirklichkeit der Seele*, (Réalité de l’âme,.) (Zürich). Il y dénonce - ce qu’il appelle - l’“objectivité” moderne (parti pris laïco-positif à l’égard de tout ce qui est non terrestre, non touchable et des réalités visibles).

Il parle, à propos de cet “aveuglement” (par exemple en ce qui concerne l’âme, à la fois en tant qu’entité et en tant que vie intérieure), de “naïveté moderne”, une expression grossière, en effet.

En 1969, Ch. Baudouin (1893/1963) a publié son ouvrage *l’âme et l’action, (prémisses d’une philosophie de la psychanalyse)*, (the soul and the action, (premises of a philosophy of the psychoanalysis)), Genève, 1969-2. O.c., 193, essaie de donner à l’objectivement perceptible (le langage et la teneur) et au subjectivement perceptible (la conscience et le désir) - l’introspection et l’observation comportementale, donc - une place aussi scientifique que possible, - consciemment - o.c., 132 - en lien avec la *Wirklichkeit der Seele* de Jung.

Dans 1984 Kl. Kremer, Hrsg, *Seele (Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur Menschlichen Person)*, (L’âme (sa réalité, sa relation au corps et à la personne humaine)), Leiden / Köln, 1984. paru.

Dans cet ouvrage, l’âme occupe une place centrale, en tant qu’élément animateur du corps et en tant que noyau de la personnalité (“selfhood” y est également dit).

Platon et le néo-platonisme, Aristote, Thomas d’Aquin, la Bible, représentent le point de vue de l’Antiquité et du Moyen Âge ;

I. Kant, L. Wittgenstein, C.G. Jung la vision moderne -actuelle-, interprétée par des spécialistes, qui thématisent non seulement le passé, mais aussi ses effets sur le présent.

Enfin et surtout : D. Bombardier/ Cl. Saint Laurent, *Le mal de l’âme (Essai sur le mal de vivre au temps présent)*, Paris, 1989, veut consciemment “réhabiliter le mot ‘âme’”.

Ces quatre signes sur le mur de la “naïveté moderne” concernant l’âme peuvent, ici, suffire, pour montrer que, lorsque le(s) lecteur(s) des pages précédentes se demande(nt) : “A quoi sert ce détour culturel et philosophico-historique ?”, le détour peut être très fructueux.

“Détour”, oui. Et donc une plongée dans un passé lointain. “Détour”, aussi. Mais pour voir -- d’une distance suffisante -- notre époque. -- Plus tard, on la regardera aussi de loin, comme beaucoup de contemporains “ regardent “ le platonisme.

Chapitre IV.-- Éléments de sociologie platonique (“politique”).

Comme nous l’avons vu, PCV 98, nous pouvons considérer la vie et le parcours de vie en trois parties. Après l’âme (personne/personnalité) vient maintenant le tour de la vie commune.-- Nous pouvons être très brefs ici.

a.-- Nous avons vu la base de l’âme de la société PCV 188/197 (l’idéation comme aperçu de la nature individuelle).

b.-- Nous avons vu des fragments de la société, par exemple dans le PCV 127/135 (l’homme possessif) et le PCV 136/140 (le sens de l’honneur de l’État-civil de Platon).

Ces deux “points” sont - en eux-mêmes - en même temps, sociologiquement parlant, des indications magistrales sur la vie en commun. Pourtant, un traitement explicite et direct s’impose ici. D’où ce chapitre.

La rencontre “existentielle”.

Le PCV 57, entre autres, nous a appris que le platonisme est à la fois une sorte de pensée mathématique-logique et une vie vitale-située, de sorte que le platonisme, s’il est fidèle à son fondateur, ne devient jamais un système fermé (PCV 49), mais une sorte d’échantillonnage inductif, logiquement éclairé, dans la réalité parfois bizarre (PCV 35 : anankè) parfois très logique.-- C’est précisément en raison de l’absence radicale de système fermé qu’une rencontre existentielle acquiert d’autant plus de sens.

Modèle appliqué.-- Al. Koyré, *Introd. à la lecture de Platon*, 84, nous donne peut-être la rencontre par excellence dans le parcours de Platon, à savoir sa rencontre avec Socrate et son destin.

PCV 228/231 (Socr. maïeutique) nous apprend que Platon - à l’exception des mathématiciens (PCV 51 ss., 75 (stoicheia) ,-- 72 (“un système d’unités”)) - a appris de Socrate. Ce que prouve aussi PCV 50v. : la méthode diarétique-synoptique, appliquée aux concepts.

Mais il y avait un fait choquant, - “ bizarre “ : Socrate, si vénéré par Platon, a été condamné à mort par des concitoyens influents. Pour Platon, cela devait apparaître comme un “ananke”, comme un destin qui, bien que mystérieux et “mystérieux”, était néanmoins un “fait” inéluctable.

Explications. Koyré énumère les “éléments” possibles qui pourraient rendre le fait compréhensible : coïncidence stupide, -malheureux concours de circonstances, -cuckolding politique (vieux mot pour “manipulation”) -(à cause de Socrate et des socratiques) une défense maladroite... Sans doute tout cela a-t-il joué, dit Koyré.

Mais il y a plus, -- dit encore Koyré. -- En tant que penseur, quelqu'un qui philosophe, Platon devait approfondir cela. Pourquoi ? Parce que Socrate, précisément en tant que penseur,

- (i) ne trouvait pas de place réelle dans la "polis" athénienne de l'époque et
- (ii) parce qu'il "pensait", très personnellement, qu'il devait être condamné à mort.

Note : -- Hérodote d'Halikarnassos (-484/-425 ; fondateur de l'historiographie) soutenait que, pour expliquer les faits mis en lumière par l'"historia", l'inquisitio, la recherche, il faut chercher, dans ces faits eux-mêmes, un "logos", une condition nécessaire et suffisante (cf. PCV 75 : à l'élément à principe).

Eh bien, dans cette "enquête logique" (les deux ensemble), Hérodote a vu, entre autres, des facteurs (éléments/principes) si négatifs, si "mauvais", que - comme le dit Koyré, o.c., 86 - la "polis", la cité-état, elle-même, dans son fonctionnement intime, représente quelque chose de mauvais.

Toutes les formes actuelles de système politique - monarchie, aristocratie (noblesse), démocratie - se ramènent, en fait - et non pas selon les attentes de leurs concepteurs et fondateurs (PCV 64/66 : thèse / hypothèse) - ... à une sorte de régime autocratique (soit d'un seul homme, soit d'un groupe ou des masses) et, par conséquent, à une sorte de despotisme voilé ou ouvert.

Logiquement - Hérodote - exprimé : si polis, alors 'despotisme'. Si 'despotisme', alors une polis, qui dans son fonctionnement même, est mystérieusement, invivable, 'mauvaise'.

Conclusion : la découverte par Platon, dans la condamnation à mort de Socrate lui-même, de cette "structure despotique" doit être considérée comme le plus grand choc, qui a définitivement traumatisé le jeune aristocrate trop sûr de lui qu'était Platon, un "traumatisme" ("blessure") dont Platon ne s'est fondamentalement jamais remis. Mais qui l'a fait réfléchir toute sa vie sur ce que la vie en commun, au sein de la polis grecque (il ne connaissait guère d'autre système) :

- (i) était en fait et
- (ii) pourrait être en théorie.

"Que le problème de la polis joue un rôle de premier plan dans la pensée et l'œuvre de Platon, cela tout le monde le sait (ou, du moins, tout le monde devrait le savoir)." (A. Koyré, o.c., 83).

"On peut dire que toute l'œuvre de Platon est quelque part sous-tendue politiquement." (Ibid.). Ces propositions de Koyré, nous les comprenons maintenant si tranquillement. Le choc existentiel de la vie de Platon explique ces propositions.

Nous savons que Kratulos (Cratylus) - un disciple d'Héraclite d'Ephèse (-535/-465) - était le professeur de philosophie de Platon.

Eh bien, le Père 53 (dans H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, (Les fragments des présocratiques (grecs et allemands)), I, 1922, 88, dit : "Polemos, la lutte ('guerre'), est, d'une part, le 'pater', le père (procréateur), de toutes choses et, d'autre part, le 'basileus', le contrôleur, de toutes choses.

Conséquence : il a fait des uns des divinités, des autres des hommes (note : sujets), -- des uns des esclaves (note : sujets), des autres des 'libres'."

De même qu'Hérodote voyait la relation "despote/sujet",-- de même, avant lui, déjà le "dialecticien" Héraclite voyait la relation "libre/esclave" (pensez à la circonscription de Hegel à "seigneur/esclave").

Platon devait connaître les deux en ce qui concerne ce point d'enseignement. PCV 36 nous a appris que Platon, pour "l'opinion publique", n'avait pas tant de respect que cela (le "cocufiage" qu'il contient lui a appris que la lutte pour le pouvoir, dont les penseurs précédents, en Grèce, parlaient, continuait). PCV 37 nous a fait comprendre que, même dans le domaine intellectuel, les distinctions de classe fonctionnent, mais finissent par disparaître.

Mais surtout, ce que PCV 171(226) nous a appris sur le criminel/tyran est maintenant doté d'un arrière-plan historico-culturel : pour lui, des penseurs comme Héraclite et Hérodote ont déjà clairement remarqué la même structure de base "seigneur/esclave" (PCV 77) dans les faits eux-mêmes, comme "logos", comme principe qui "gouverne" ces faits.

Conclusion. Dans sa "rencontre existentielle avec Socrate, le maître, il rencontre, tout aussi "existentiellement" (c'est-à-dire impliqué en lui corps et âme), - ce qu'il pense être, avec ses prédécesseurs ! - la structure des êtres de la "polis". Ici, au passage, individu et société se confondent littéralement.

La "pensée politique" comme typiquement grecque.

Koyré, o.c., 83ss., observe à juste titre que la pensée philosophique et la pensée sociologique ('politique') se rejoignent extrêmement fortement, en Hellas. "Aucun Grec - et surtout pas un Athénien - n'était capable de se désintéresser de la politique".

Appliqué à Platon, avec Koyré :

(i) le jeune noble Platon devait participer, par naissance, à la vie de la cité-état (en occupant des fonctions publiques par exemple) ;

(ii) les idéaux culturels de Platon - l'apprentissage du dialogue (PCV 49), le transfert de culture (PCV 185v.),-- c'est-à-dire la formation de "gens consciencieux : grâce au philosopher en commun - se rapportent à la formation d'une élite, capable d'un gouvernement réellement consciencieux.

Note -- Comme nous l'avons déjà noté, les cyniques (Antisthène d'Athènes (-445/-360 ; fondateur) font partie des pessimistes culturels, qui - au lieu de s'engager - cultivent l'introspection et la marginalité.

Pourtant, comme le dit Koyré, o.c, 85, dit : aussi un Aristote et plus tard les stoïciens (Zénon de Kition (-336/-264 ; fondateur)) et les épicuriens (Epikouros de Samos (-341/-271 ; fondateur)) chercheront une issue analogue, à savoir : se retirer dans la vie privée, - se consacrer à la vie de famille et à l'éducation des enfants. se retirer dans la vie privée, - se consacrer à la métaphysique et à la science professionnelle (aristotélisme), élever haut les exigences éthiques - dans la lignée des premiers cyniques - (Stoa) ou mener une vie de plaisir raffiné, loin des entraves de la société (idéal épicurien).

Dans son *Theaitetos*, Platon caractérise ce type de "penseur" : "Il ne sait pas quel chemin mène à l'"agora", l'assemblée du peuple, -- où se trouvent précisément la cour de justice ou la chambre du conseil ou toutes les autres salles, où se tiennent les consultations (...). Et qu'il ne sache pas tout cela, lui-même ne le sait pas. (...)

Ce n'est qu'avec son corps qu'il a, dans la polis, un lieu et une demeure. Pour son esprit, en effet, la société n'est qu'étroitesse et nullité, ce dont il ne tient aucun compte.

Il se déploie partout pour, comme le dit Pindaros de Kunoskefalai (-518/-438 ; grand poète lyrique), "sonder les abîmes de la terre", et tester sa portée contre les limites des profondeurs du ciel, son attention fixée sur les étoiles,-- afin de sonder la nature de chaque morceau de réalité -- à la fois dans le plus petit détail et dans son ensemble.

Tout cela sans jamais se laisser ramener à ce qui est la réalité immédiate".

Note : On le voit encore une fois : Le platonisme est tout sauf mondain. C'est même tout le contraire.

Comme l'explique F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, (Histoire du droit naturel), I, 125 et suivants, à Athènes surtout, les textes doctrinaux de l'État circulaient aussi bien à partir de grands groupes (partis) que de groupes plus petits ou d'individus... Parmi les grands groupes, deux se détachent.

A.-- La théorie protosophiste de l'État.

Le Protosophiste se situe -450/-350. Ses présupposés sociologiques peuvent être résumés comme suit, avec Flückiger, o.c., 121/125.

a. La société est constituée d'individus libres et déliés, ce contre quoi un Platon réagit avec d'autres (PCV 30 : individualisme sain mais non effréné).

b. La double loi - L'ordre juridique (et à la base l'ordre éthique) présente deux aspects.

b.1.-- Le droit naturel brut.

La nature humaine réelle ("fusis", mais au sens sofiste) est telle que le motif le plus profond de comportements tels que l'amour et l'amitié ou la haine est la convoitise (tout ce qui est agréable ou utile procure la convoitise). b.2.-- La même nature humaine réelle présente un second principe : la volonté de soumettre son prochain (volonté de puissance). Ceci, parce que les autres contrôles procurent la convoitise.

Note -- On voit qu'ici, dans les mots modernes, une sorte de naturalisme est à l'oeuvre : la nature, purement positive (stellaire), sans aucun idéal, de préférence vue dans sa nature impie et misérable d'être, est centrale.

b.2 -- Le droit positif.

Le reste -- l'organisation de l'État, les lois -- ne découle pas directement de cette nature réelle, mais du choix et de l'accord des hommes entre eux. En grec ancien "nomos", produit de l'intervention humaine.

Note : Platon, bien sûr, reconnaît aussi, à sa manière, le fait naturel brut et le rôle fondateur de la culture du libre accord. Mais il développe, dans la lignée de Socrate, sa propre conception supérieure (anagogique) de la nature (PCV 177 : nature véritable ; de même 188;-- 188 : nature individuelle ; 198 : nature universelle).-- Le terme "nature" est ambigu.

B.-- La théorie conservationniste de l'État.

a. La société.

Celle-ci se compose, traditionnellement cultivée, de classes, la classe noble et les gens du peuple.

b. Le droit est fondé sur l'oligarchie.

L'oligarchie, c'est-à-dire le gouvernement par un petit nombre, rejette à la fois le gouvernement d'une seule personne (despote, tyran) et la démocratie. La base : Le 'patrios politeia', la morale et les lois gouvernementales ancestrales, liées à la tradition.

En -404, les oligarques sont arrivés au pouvoir pour un an. Pour se maintenir, pendant cette période, ils ont dû prendre des mesures despotiques, -- des mesures qu'ils désapprouvaient chez les autres. Kritias, leur chef (des Trente), a dit : "Celui qui veut favoriser la position du groupe dirigeant n'a qu'un seul choix" : se débarrasser des autres, qui pourraient être dangereux ; -- Ce qui n'a pas été dit sans cynisme.

Comme on pouvait s'y attendre, "Platon n'avait pas grand-chose de bon à dire de l'oligarchie" (F. Flückiger, o.c.,147). Et cela, bien qu'il ait été apparenté à Kritias, le chef des Trente. La raison en est évidente : PCV 37 nous a enseigné la conviction platonicienne que même le travailleur manuel ordinaire peut participer au monde élevé des idées, et PCV 229 nous a appris que même l'esclave analphabète peut avoir sa propre perspicacité.

C.- La théorie socratique de l'État.

Nous reproduisons l'opinion de F. Flückiger, o.c., 127 et suivants.

Donné : Le cosmos, dans lequel nous devons vivre, présente une dose trop importante d'absence de scrupules et de misère (PCV 251 : Hérodote, le très croyant, a établi cela comme une sorte de " structure ").

Demandé : une méthode pour purifier le cosmos et, immédiatement, la vie en lui (PCV 161 : " catharsis ").

(a). - **L'humanité archaïque** - dit Flückiger - mettait en avant - avec son propre effort et un cadre social approprié - surtout l'une ou l'autre " divinité " (à prendre très largement : âme ancestrale, véritable haute divinité (comme chez les plus anciens paléopythagoriciens), héros) comme source de délices en tant qu'être humain éthiquement élevé et, à terme, " bienheureux ".

Résumée en une sorte de slogan : "honorer les divinités et tenir la morale et la loi pour inviolables (' sacrées ')".

(b).- **Les "mystères"** (c'est-à-dire une sorte de religion, en petits groupes) émergent : ils partent des mêmes prémisses, mais apportent un correctif. Ce que signifient les religions traditionnelles ne réussit vraiment que si, en même temps, à travers ces "mystères" (dont on ne sait pas grand-chose en raison des règles strictes du secret), on apprend une méthode qui équivaut à une initiation, c'est-à-dire à une vie supérieure, "divine", éthique, élevée et heureuse.

Selon des gens comme Flückiger et d'autres - non sans raisons sérieuses - Socrate d'Athènes (-469/-399) serait parti de la religion archaïque et, surtout, du mystérieux pour proclamer philosophiquement, autant que possible, la même doctrine de base. Il est certain que son plus grand élève, Platon, dans plus d'un passus, parle comme si seule une initiation rend possible la véritable philosophie platonicienne.

Pour résumer.

(i) Si l'on est initié, suffisamment formé philosophiquement et éduqué dans ce sens, alors la connaissance de la " vertu " (vie consciencieuse), du bonheur (félicité), -- est immédiatement vivable.

(ii) Si une population, au sein d'une société, contient suffisamment d'individus de ce type, on est alors sur la voie d'un "état" consciencieux et d'une communauté "béate" au fil du temps.

Notez avec réalisme la formulation "si - alors". Socrate et surtout Platon étaient tous deux bien conscients de la nature radicalement conditionnelle de leur intention.

Note -- A juste titre, F. Flückiger, o. c., 1 27, écrit : "Sur la base de son principe de base "si tu sais, alors tu auras la vertu"" (Platon dans son *Protagore*). (Platon dans son *Protagoras* 375c), Socrate est devenu le "père" ("Urheber") de l'éthique et de la pédagogie rationalistes. Il a immédiatement inauguré une mentalité qui, au cours de nombreux siècles, a exercé une puissante influence".

Cette affirmation, prise au pied de la lettre, est en partie correcte, mais elle est critiquable : il est un fait communiqué plus d'une fois par les auteurs anciens que Socrate, selon ses propres termes, était inspiré par un daimonion, daimon, theos, un être surnaturel (PCV 233 : *epipnoia*), surtout pour éviter certains cas défavorables.

Et maintenant la considération : comment un vrai Rationaliste, dans le sens actuel de ce mot, dans notre usage actuel du langage, peut-il encore accepter quelque chose comme 'rationnel', et encore moins : 'Rationaliste' (éclairé) ? --

Comment faut-il alors l'interpréter ? Car ce que dit Flückiger est exact. On a dépassé le "daimonion" (et les mystères) (PCV 175) et transformé une réalité religieuse et mystérieuse en une réalité simplement "rationnelle et éclairée".

La tentative platonicienne de communion.

Introduire la méthode philosophico-religieuse dans l'ensemble de la société - un cas aigu de "rhétorique" - était donc, si nous avons raison, avec par exemple un F. Flückiger, la grande intention de Socrate et plus encore de Platon.

Il est bien connu que Platon a conçu une sorte de théorie (très détaillée) de l'État en deux temps. Il y a d'abord le texte de la *Politeia* (L'État) et, ensuite, celui de son œuvre tardive *Les Lois*.

Impression principale : l'égalisation, au nom de l'"isonomia", le fait que tout le monde est - platoniquement : radicalement égal en droit. La convergence, au nom de la "koinonia", l'être communautaire, le fait que le plus grand nombre possible de données doivent devenir communes dans la société.

Tel est, selon F. Flückiger" qui en parle en détail, le point essentiel.

Ces deux caractéristiques sont résumées dans la compréhension (“étatisation”).-- Laissons F. Flückiger résumer : “Propriété commune,-- propriété commune de et des femmes et des enfants,-- égalisation de toutes les classes professionnelles en une classe unique,-- égalisation des deux sexes (PCV 192/194),-- un seul type d’éducation et ce uniquement par “l’État”,-- un seul et même niveau de vie pour tous (s’appliquant aussi aux couches les plus basses de la société),-- une seule et même religion, morale, éducation, etc.” (O.c.,159). (O.c.,159).

Les démocrates comme nous pensent que Platon a dû rêver quelque part, bien sûr.

Note : Deux correctifs.

1 - Dans sa deuxième version, ces exigences extrêmes d’assainissement de la vie communautaire sont atténuées (probablement par le fait que Platon lui-même a pris conscience de ce “rêve utopique”, simplement en vivant comme tout le monde).

2 - Ceux qui sont “parfaitement versés dans la connaissance du bien (PCV 58/69 : relativisation)”, les “philo.sophoi”, en fait : les experts en doctrine de valeur(s), devraient, d’une manière ou d’une autre, outre la connaissance, également “obtenir” le pouvoir politique. Ce n’est qu’alors que la compréhension, condition primordiale de l’égalisation et de la communion, pourra être considérée comme réellement “réalisable”. Dans Politeia 499c, Platon, explicitement, ne voit lui-même qu’une seule possibilité : le concours de circonstances particulièrement heureuses,

Conclusion : Platon lui-même doit :

- (i) s’être d’abord trouvé dans une sorte de phase de rêve,
- (ii) qui s’est accompagnée dès le début d’une rechute dans les réalités immédiates (PCV 249),--rechute qui, avec le temps, s’est accrue.

Note : Les monarques et les hommes politiques absolutistes - au Moyen Âge et à l’Époque moderne, entre autres - se sont littéralement “nourris” de ce côté-là des écrits de Platon.

Platon est-il, pour autant, un partisan de l’Absolutisme politique ? La réponse, logiquement, doit être : radicalement non. Mais comment expliquer alors cette circonlocution absolutiste ? Parce que les lecteurs ont négligé les deux correctifs qui viennent d’être cités. Et l’adoucissement des Lois et, surtout, la conscience aiguë, nourrie par l’expérience personnelle, que des “circonstances particulièrement heureuses” pour ainsi dire jamais, à moins d’être extrêmement limitées, ne se produisent, prouvent, noir sur blanc, que Platon a voulu programmer autre chose qu’un pur “état” absolutiste.

L'inconvénient de la pensée non systématique.

Nous l'avons vu plus d'une fois : représenter Platon dans un seul système fermé n'est pas possible (PCV 49, 239, 246).

1. Cela a un avantage : on s'en tient à des échantillons ontologiques, comme un scientifique professionnel, dans une expérience, prélève des échantillons dans un tout, qu'il ne surveille pas. Le tout reste donc un "x" ou, en latin, "qualitas occulta". (PCV 216). Beaucoup de penseurs actuels, les postmodernes en tête, applaudissent à cela.

2. Mais la pensée sans lien a aussi des inconvénients. Relisez attentivement le PCV 227 ("Les définitions s'appliquent aux concepts (et, subséquemment, aux termes), non aux idées"). Qu'a fait Platon, en effet, lorsque, dans le souci justifié de sauver une démocratie sicilienne ou athénienne impie", il veut exposer une "patrios politeia", une structure étatique abandonnée - bien que, dans son style, quelque peu refondée - dans les détails les plus scandaleux ?

Il a articulé la haute et pure idée de la "polis" (c'est-à-dire de la société ordonnée par une constitution) - contre sa propre doctrine des idées - et l'a située dans des conditions terrestres. Formuler encore une fois, pour la énième fois, l'indéfinissable et l'irréalisable (à moins qu'il ne soit imparfait) dans une description utopique détaillée et essayer de la réaliser dans des circonstances réelles, c'est trahir l'idée (PCV 211 : devenir/décroître), 212 (imperfection), -- PCV 64 (thèse (idéal)/hypothèse (situation réelle)).

Conclusion.-- Platon a néanmoins tenté d'élaborer l'irréalisable comme étant néanmoins réalisable (grâce à un concours de circonstances particulièrement heureuses, -- c'est ce qu'il dit lui-même ; il le ressent ainsi) ...sur le papier, en de simples mots, -- qu'il atténue ensuite partiellement dans ses Lois (il ressent ainsi clairement, -- que l'irréalisable n'est pas réalisable).

Heureusement, sa pensée contient un grand correctif : PCV 63 nous a appris qu'à part l'idée la plus élevée, le bien (la valeur sans plus), rien n'est sans plus valable, et donc ses propres affirmations ne sont pas sans plus valables, mais nécessitent des correctifs. Ses deux projets de politeia (patrios) ne sont pas sans valeur.

Paradoxalement, c'est en cela que Platon est systématique. C'est le seul élément concluant de son "système".

Platon endoctrine-t-il ?

L'une des principales thèses d'un certain courant, depuis quelques années, est l'"endoctrinement" (avec "image de l'homme" et "image de la société"). L'endoctrinement est le fait que quelqu'un, par son discours théorique, influence insidieusement son prochain dans sa pensée. Ce qui est une forme de rhétorique, bien sûr.

Qu'est-ce qui peut être littéralement "endoctriné" à ses semblables ? Une certaine image de la société, une certaine image de l'homme. Par "image", on entend alors un concept imposé et, surtout, qui ne tient pas compte des circonstances singulières (étanchéité).

J.-M. Benoist (1942/1990, collaborateur autrefois de Cl. Lévi-Strauss) appartient à -- ce qu'on appelle -- "les Nouveaux Philosophes", -- un terme qui, à Paris, émerge,-- vers 1977.

Echantillon biblique :

- G.Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, Paris, 1979 ;
- R.Ruyer, *La Gnose de Princeton. (Des savants à la recherche d'une religion)*, Paris, 1974 ;
- id., *Les cent prochains siècles (Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose américaine)*, Paris, 1977 ;
- S. Bouscasse/D. Bourgeois, *Faut-il brûler les nouveaux philosophes ? (Le dossier du "proces")*, Paris, 1978 ;
- B. Angelet, *Les "nouveaux philosophes" : un contre-courant ? Une philosophie parisienne du pouvoir ?*, in : *La vie culturelle*, 45 (1978) : 5 (juin), 454/462 ;
- J. Freund, *Les 'nouveaux philosophes'*, in : *La vie culturelle* 46 (1979) : 2 (fév.), 174/184.

Pour rester avec Benoist;-- Il a publié trois livres, entre autres :

- *Marx est mort*, Paris, 1970,
- *La révolution structurale*, Paris, 1975,
- *Tyrannie du logos*, Paris, 1975.
- J. Hector, Jean-Marie Benoist, *Les deux versants du discours platonicien*, in : *Techniques Nouvelles (Bruxelles)* 16 (1976) : 5,3.

J. Hector en dit ce qui suit :

" Les trois livres de J.-M. Benoist en question ont sans doute une caractéristique commune: la prise de position sans fin contre toute 'doctrine' ('système d'enseignement').

L'auteur a montré, pour commencer, la manière dont la critique de Karl Marx a été occultée par le système marxiste. Il s'est ensuite attaché à revaloriser le structural contre le structuralisme. Dans *Tyrannie du logos*, nous trouvons une nouvelle "lecture" du dialogue Gorgias de Platon, dans lequel on voit le langage du désir opposé au langage de l'ordre". En substance, Benoist accuse Platon de ne pas avoir réalisé quelque chose ("l'impensé de Platon").

En “ parlant “ (logos), comme il l’a fait, par exemple, de sa “ patrios politeia “ (sa constitution ancestrale, dans une forme réformée), il a trahi son “ désir “ le plus intime, le plus inconscient, à savoir surpasser et contrôler son prochain par sa “ doctrine “ (système d’enseignement) et l’“ endoctriner “ avec une autre image de l’homme et de la société.

Jugez par vous-même, après tout ce qui précède, dans quelle mesure Benoist a raison.

1. Que Platon ait nourri des ambitions, -- cela nous le savons (PCV 136/138). Dans quelle mesure elles étaient inconscientes, nous y voyons moins clair qu’un Benoist.

2. Qu’il ait pris position contre la protosophistique, y compris dans les questions politiques, c’est un fait. Mais qu’il l’ait fait d’une manière endoctrinante, nous le voyons moins clairement que Benoist.

Une autre horloge... FR. Châtelet, *Platon*, Paris, 1972, 22ss, dit, en résumé ce qui suit.

(i) Pour Platon, il y avait :

- a.** les religions, dont il voyait très clairement “le côté obscur” (PCV 238),
- b.** les opinions publiques établies, dont il se distancie très clairement (PCV 36,248),
- c.** les penseurs présocratiques, qu’il connaissait parfaitement et dont il distinguait le bon grain de l’ivraie.

(ii) Mais, comme le dit très justement Châtelet, Platon a fondé, au sens strict, la philosophie. Pourquoi, parce qu’il :

- a.** distinguait dans l’homme “ l’esprit “ (aspect nocturne) PCV 176vv : “ le petit homme “ - ,
- b.** l’esprit, qui appréhende le supérieur (aspect anagogique) -- PCV 188 -- en quelque sorte.

Cet esprit supérieur appréhendant se distingue, chez Platon, par le fait qu’il exige - des religions, des opinions publiques, des penseurs -- une justification, un justificatif. Au lieu de parler de manière dogmatique, émotionnelle ou superficielle, Platon veut un usage du langage qui - selon la méthode hypothétique (PCV 54vv) - soit bien conscient de ses présupposés, les conscients et de préférence les inconscients. Et qui le renforce systématiquement chez ses interlocuteurs. En d’autres termes : Platon fait de la recherche fondamentale. Peut-on maintenant distinguer avec Benoist aussi nettement et aussi sûrement le Platon “ doctrinaire “ ?

B.-H.. L.. -- C’est ainsi que l’on désigne l’autre ‘Nouveau Philosophe’, Bernard Henri Lévy (1948/...). Il a notamment écrit .

-- *La barbarie à visage humain*, Paris, 1977.

-- et récemment ; *Les derniers jours de Charles Baudelaire*, (1988)).

G. Schiwy, o.c., 75/77, cite, dans *La barbarie à visage humain*, des vues qui concernent directement notre Platondup.

(1) -- B.-H. L. prétend que, pour comprendre le Capitalisme d'aujourd'hui, il faut avoir un autre schéma de pensée que le schéma marxiste. "Le capitalisme" (PCV 130) a, depuis longtemps, conquis le monde. Platon déjà - relisez sa *Politeia*, notre *Das Kapital* moderne (note : une œuvre de K. Marx) - enseignait la valeur supérieure de suivre les concepts archaïques :

"L'unité prévaut toujours sur la division (PCV 253 : résumé de Flückiger)".

"Le conflit sert l'harmonie".

"Dans l'identité (note : l'unité de plusieurs choses) réside la juste compréhension du monde.

C'est précisément à ces choses que le capitalisme conduira le monde, car il n'est - pour reprendre la pensée de Nietzsche (PCV 132) et de Heidegger (PCV 132) "rien d'autre que le stade le plus élevé du platonisme".

Marx et Max Weber (1864/1920 ; célèbre pour son étude du capitalisme) se sont tous deux trompés dans leur explication du système (capitaliste).

Déjà les bénédictins (note : Benoît de Nursie (480/547 ; fondateur de l'ordre bénédictin) considéraient le travail comme une commande".

Note : B.-H. L. tombe précisément dans le même travers que Nietzsche et Heidegger, à savoir tracer une ligne culturelle ininterrompue de Platon à nos jours et notamment au capitalisme actuel.

Nonobstant le fait que Nietzsche et Heidegger sont des "Differenz- ou ceux qui font la différence" (différentistes ; PCV 13) et qu'ils devraient donc, en fait, avoir un œil aiguisé sur les distinctions que chacun peut voir entre Platon et, par exemple, le capitalisme, ils tracent néanmoins une ligne d'identité "grandiose" de Platon au capitalisme.

Relisez maintenant PCV 127v. : après cette lecture, peut-on interpréter Platon comme un initiateur (quelqu'un à l'origine) du capitalisme ? Toute personne honnête ne le peut tout simplement pas.

B.-H. L. - Schiwy, ibid. - poursuit : "Si l'histoire a un point final, un achèvement, c'est la terreur (le règne de la terreur) sans aucune limite, la barbarie ("la barbarie", -- titre de l'ouvrage de B.-H. L.).

La barbarie, c'est le Capital lui-même, le Capital partout et toujours, le Capital dans sa vérité, dans le plein déploiement de sa puissance. Il se résume à la plénitude de l'"identité" (note : voir ci-dessus) propre à l'"État", tel que Platon le décrit dans sa *Politeia*, à savoir la Tyrannie. Dieu et la nature n'existent pas, il n'existe que l'usine moderne, l'État moderne, la ville moderne.

Mourir et faire mourir,-- voici, désormais, la pure expression de l'homme - être,-- du Nihilisme (PCV 132)."

Note - Il est vrai que, si les deux descriptions de l'État, telles que Platon les a écrites, devaient être réalisées en dehors de son état d'esprit, elles pourraient, sans aucun doute, conduire à quelque chose comme notre système capitaliste moderne. Mais, dans ce cas, on fait la même chose que les rationalistes des Lumières (PCV 252) : on passe outre le reste de ce que Platon a dit et écrit et on tire quelques grands extraits de leur cadre. "Donnez-moi deux lignes d'un auteur, et je la fais pendre" (dixit le Cardinal Richelieu).

(2) B.H. L. soutient que l'État totalitaire, dans ses formes stalinienne et fasciste, est aussi, en fin de compte, une sorte de corollaire de l'image que Platon se faisait de l'État, dans la *Politeia*. Il se réfère à Carl Schmitt (1888/1985 ; théoricien de l'État nazi), qui reconnaissait déjà que les deux totalitarismes n'étaient pas une simple coïncidence dans le contexte de notre histoire (culturelle) occidentale.

B.-H. L. développe, dans *La barbarie à visage humain*, 155/168 (*Crépuscule des dieux et crépuscule des hommes*), une conception du pouvoir (politique). Voici comment il s'y prend.

(i) Platon, dans un mythe infâme, définit l'essence de l'homme politique, de l'homme d'État, comme "le berger divin ; -- mais écoutez les termes de B.-H. L. -- "qui observe les affaires du bétail humain" (o. c.,159). Rendre Platon de cette façon, c'est déformer le style typiquement platonicien : le bétail, tel que B.-H. L. l'entend, n'a jamais compris ce qu'est le bétail humain. L. le comprend, n'a jamais compris Platon de cette façon (sauf aux yeux de ceux qu'il déteste, les tyrans et les despotes).

(ii) A. Comte (1798/1857 ; père du positivisme), dans son analyse de l'État moderne, a cherché à interpréter cet État comme l'excroissance ou, aussi, le reflet de la croyance en un Dieu unique (monothéisme). S. Freud, le psychanalyste, dans ses vieux jours, a écrit *Das Unbehagen in de Kultur*, (Le malaise dans la culture), dans lequel il a essayé de faire comprendre que le lien social le plus profond entre les êtres humains était, depuis toujours, une religion ou une autre.

Note : Ces affirmations sont toutes plus ou moins vraies. Mais un Platon voit néanmoins les choses de manière tout à fait différente d'un Comte ou d'un Freud : Platon est profondément religieux, Comte et Freud ne le sont pas.

En bref, l'idée principale de B.-H. L. est qu'en plaçant la religion au centre de la société, soit l'État (les dirigeants) s'identifie à la divinité vénérée, en tant que "dirigeants", soit cet État, dans sa forme sécularisée, s'entoure encore d'une aura (= halo) "sacrée".

Mais qu'en est-il de Platon sur ce point ?

a. Il est vrai que certains textes - Politeia 502b, Politikos 294b par exemple - évoquent la possibilité d'un " sage " autocratique incarnant le souverain utopique de Platon.

b. Mais cela doit être situé dans le contexte platonicien de la " koinonia " ; PCV 56. Sinon, on déforme la représentation platonicienne.

(i) E.J. Dalcourt, *The Primary Cardinal Virtue : Wisdom or Prudence*, in : Internat. Philos. Quarterly, v. iii (1963) : 1 (Febr.), 55/58 (Platon), dit que, avec son quadruplet de vertus (PCV 115), Platon a (a) assumé, (b) purgé (surtout de son contenu trop mythique ; PCV 238, 256) et (c) élevé à un niveau spirituel-philosophique une conception ancienne, propre à tous les Grecs - déjà Pindaros de Kunoskefalai (-518/-438 ; grand lyrique archaïque), Nem / ode 3, la mentionne comme lieu commun.

(ii) Ce quadrilatère, maintenant, forme la structure que Platon a trouvé utile pour sa Politeia, sa théorie de la société et de l'État.

Pour nous, Modernes, cela peut sembler quelque peu aliénant. Platon, en tout cas, savait ce qu'il faisait : il voulait une société" dirigée par un "État" (gouvernant) solide comme le roc. Qui soit profondément éthique, c'est-à-dire consciencieux. En particulier : les "vertus" sont, pour lui, utilisées comme moyens de déplacement.

Si la société, respectivement l'"État", doit être "parfaite" (écoutez bien ce que Platon dit : "parfaite" (il sait que la perfection n'est pas de ce monde)), elle doit littéralement "rayonner" de sagesse (dans la couche supérieure, les vrais gouvernants), de courage (dans la deuxième couche, les militaires) et de maîtrise de soi (dans la couche inférieure, les agriculteurs et les artisans). La quatrième vertu, la justice, dans son utopie, rayonne sur tous (PCV 190), car tous jouent un rôle irremplaçable.

Note - On retrouve ici la triade "grand monstre (maîtrise de soi)/petit lion (courage)/petit homme (sagesse)".

Nota : F. Flückiger, o.c. 140 et suivants, parle de la “ sacralisation “ que Platon, selon son interprétation protestante, aurait introduite.

(i) En effet : PCV 198 nous a appris que la nature ou l’essence (universelle) de quelque chose -- donc par exemple de la société, de ses dirigeants -- est enracinée dans -- ce qu’il appelle -- un ‘fut.ourgos’, initiateur de la nature, -- une ‘dèité’ (voir, pour un concept de dèité plus précis, PCV 236).

(ii) En effet : PCV 184 nous a appris, avec la clarté du soleil, comment Platon, le Platon vieux et mûr de *la Septième Lettre*, conçoit ce qu’on appelle la “sacralisation” (un mot que les psychologues, sociologues et culturologues d’aujourd’hui utilisent pour désigner la forme artificielle et “manipulatrice” de la sacralité).

Relisez, sans le parti pris de Flückiger selon lequel la pensée idéative est naturelle-nécessaire à côté de la question, PCV 184, et vous verrez que, pour Platon, l’aura sacrale, qui entoure le dirigeant, dans la mesure où il est dirigeant, est plus qu’un artifice rhétorique pour masquer les manipulations, que nos dirigeants commettent.

En tout cas : Flückiger ne semble même pas connaître la Septième Lettre,-- avec laquelle il aurait pu expliquer la théorie platonicienne concernant l’origine divine de toute autorité en tant qu’autorité (pas de toutes les pratiques d’autorité, bien sûr),-- non pas dans sa mentalité, mais dans la Platonique, dont il se présente, dans son texte, comme un honnête interprète.

Conclusion : lorsque, au cours de notre histoire culturelle occidentale, des absolutistes, des dictateurs, des despotes (éclairés ou non) ont fait appel à Platon pour “justifier” des pratiques qui leur sont propres, ils pensent, comme nous l’avons déjà établi (PCV 175,-- 252, 258) à la totalité de ce que Platon a légué.

La critique platonicienne de la démocratie.

Commençons par ce que dit Flückiger, o.c.,148 :

(i) “La critique véhémement de Platon à l’égard des formes actuelles de constitution - en particulier la démocratie - s’appuyait certainement, dans les détails, sur des observations correctes (PCV 106).

Des exemples de discours populaires funestes (“démagogie”), de la décadence du droit et des mœurs à l’époque,--de ces nombreux témoignages ont survécu en dehors de Platon.”

(ii) Néanmoins, selon Flückiger, on ne peut s’empêcher de penser que sa tentative de présenter la démocratie comme une forme de décadence, -- une forme de décadence qui, en tant que processus naturel, se produit nécessairement, contient une généralisation qui est “ungerecht”, irresponsable ; -- Flückiger se réfère aux avantages que la ville mère de Platon, Athènes, avec sa démocratie, a répandu sur l’Hellas d’alors et sur la planète entière en termes de libération des contraintes des formes non démocratiques de gouvernement.

Note -- Nous pensons que Flückiger fait ici une réflexion très correcte... Mais là où il pense pouvoir attribuer le rejet platonicien des conditions réelles de cette même démocratie athénienne uniquement à :

- (i) le radicalisme de sa propre théorie politique et
- (ii) l'orgueil, propre à Platon, où il pense être le seul à pouvoir saisir la véritable essence de l'État, là nous ne pouvons pas suivre Flückiger.

Il lui faudrait prouver qu'il n'y a pas d'autre motif pour lequel Platon rejette si catégoriquement les abus de la démocratie athénienne (et des autres) de l'époque.

Flückiger, o.c.,145ff. s'appuie sur un texte en particulier (sans parler de son interprétation idiosyncrasique), à savoir *Politeia* viii.-

(a) Platon soutient à plusieurs reprises que tous les systèmes étatiques actuels sont défectueux.

Relisez par exemple PCV 247, et vous verrez que même un Hérodote très voyageur et ouvert d'esprit, sans aucune théorie platonicienne des idées, arrive à des conclusions analogues : il y a quelque chose de très dangereux dans tous les systèmes politiques factuels.

(b) Surtout au viii de la *Politeia*, Platon, fidèle à sa méthode, essaie de concevoir une sorte d'image du processus (naturel) (PCV 188v.), qui peut-être - nous savons que la méthode de base de Platon (PCV 256) était la méthode hypothétique - peut expliquer le processus de dégénérescence politique.

(1) État idéal, mais inexistant dans les faits, que Platon appelle "aristokratia", le fait que ceux qui sont en fait les meilleurs (pas encore les sans plus bons, bien sûr) - "aristoi" - sont aux commandes du gouvernement. Même Flückiger, o.c.,145, admet que Platon n'y voit que la forme relativement (note : donc : pas "sans plus") meilleure de gouvernement.

(2) La forme relativement idéale dégénère en "timokratie", caractérisée - non par la sagesse, comme dans le cas du "meilleur" - par l'ambition (le type du petit-grand-lion) et, par ambition, par la possessivité (le grand monstre).

-- Étape suivante du déclin : l'“ oligarchie “ (PCV 250v. : quelque chose d'analogue).

-- Comme, dans l'“aristo-kratia” (à ne pas confondre avec l'“aristocratie” historiquement vérifiable) l'âme, par exemple sa sagesse, s'exprime,

-- comme, dans la “timo-kratia” : l'âme, en vertu de son honorabilité et de sa parenté, s'exprime,

ainsi, dans l'“olig-archia”, littéralement : le gouvernement par “quelques uns”, l'âme s'exprime en vertu de sa possessivité, - visible dans une nouvelle classe supérieure, à savoir, une bourgeoisie possessive.

Elle “loue et admire les riches, mais méprise les pauvres” (Politeia 551a). L'âme de l'oligarchie est marquée par Platon par le terme “thèsauro.poiios anèr”, (“der Mann des Geldsacks” traduit à juste titre Flückiger, O.c.,146). La formation de l'esprit ne dit rien à l'homme de l'oligarchie;--ce qui n'empêche pas que même ce degré de déchéance ait aussi de “bonnes qualités”, comme le note explicitement Platon.

-- Timokratia, oligarchia, -- ‘dèmo-kratia’, -- ce que nous traduisons par ‘démocratie’ -- à tort.

Pourquoi à tort ? Parce que Platon n'a pas affaire à des phénomènes purement déterminables historiquement (dans son langage : “ phénoménalement “), mais à une construction de l'esprit, comme il aime à le faire. Il est vrai qu'il y incorpore des “ maux “ historiquement déterminables.

Le règne de la classe supérieure possessive n'est jamais durable : elle prépare, par une “atè” (PCV 149., cf. 128), une “dialectique négative” (selon les termes de l'École de Francfort), sa propre disparition. En particulier : la richesse, toujours croissante, d'une classe, s'oppose à la pauvreté toujours croissante de l'autre classe. Ne serait-ce que parce que, dans ce processus (naturel), les personnes à l'âme noble, mais qui ne veulent pas se plier à la richesse, tombent dans cette pauvreté (Politeia 555c/d).

Au sein même de la classe supérieure, un processus similaire de dégénérescence se poursuit : les descendants des riches laborieux - élevés trop semaine - deviennent complaisants et négligent même la position politique du pouvoir.

Résultat : soit une révolution violente des pauvres, soit l'arrivée au pouvoir de la masse des pauvres parce qu'un ou plusieurs riches nourrissent les désirs des masses, - entre autres choses pour rester au pouvoir.

Encore une fois : l'âme, avec ses désirs inférieurs (“le grand monstre”), s'exprime politiquement sous la forme de la société et du gouvernement, “dèmo-kratia”. -- On voit tout de suite, très clairement, que Platon, en vertu de sa psychologie (avec notamment sa triplitude (PCV 116)), structure un nombre limité de faits, qu'il a pu établir, en une typologie (typologie).

À mon avis, il ne faut pas voir autre chose dans cette “évolution” des types de gouvernement. Ce n’est qu’alors qu’on y voit ce que Platon lui-même a dû y voir.

(3) Le degré extrême de la dégénérescence de la polis est la “turannis”, la “tyrannie”, mieux : le despotisme absolu. La base - à nouveau l’âme - est, comme le reconnaissait déjà Solon d’Athènes (-640/-558 ; parolier), le fait que les désirs s’expriment de telle manière que les lois écrites et non écrites sont réduites au “nihil”, au rien-à-valeur (PCV 131v. ; // cynisme). Et ce, sur le terreau de la “dèmo-kratia”, au sens où Platon entend ce terme technique (encore une fois : des démocraties non historiquement déterminables).

Le passage de la dèmo-kratia, le système exprimant les désirs inférieurs, à la “turannis”, le système exprimant le nihilisme, se fait sur la base de ce que nous appelons aujourd’hui la “particratie”, l’influence décisive des partis. L’un ou l’autre chef de parti - soutenu ou non par les masses - attire à lui tout le pouvoir.

“De manière analogue, Protagoras d’Abdera (-480/-410 ; figure de proue de la proto-sofistique (PCV 249)) et d’autres avaient déjà peint l’émergence des turannis.” (Ainsi F. Flückiger, o.c.,148) -- Ce qui prouve que Platon incorpore ici un schéma de pensée circulant dans sa typologie comme une partie de sa vision.

Conclusion générale.

Pour évaluer la valeur propre de la typologie de Platon, il faut relire PCV 27 (l’idée de “type”)... Une théorie des types - psychologique, sociologique, culturologique - est d’une valeur heuristique inestimable, c’est-à-dire un instrument de recherche. Mais elle n’est pratiquement jamais totalement vérifiée. Pourquoi ? Parce qu’elle simplifie, schématise. L’interpréter comme un guide d’action - nous disons : interpréter - c’est risquer beaucoup dans la pratique,--qui ne lui correspondra jamais ou presque.

Un argument.

Que notre thèse, c’est-à-dire que Platon expose les types, ait un sens, est évident d’après un texte de Platon, Septième lettre (éd. Calw, 9). Dans ce texte, Platon décrit, resp. raconte, au lieu de développer une théorie des types. -- “En peu de temps, le pouvoir absolu des Trente (PCV 250) et tout le système politique qui y était lié furent renversés.

Une fois de plus, un élan du cœur, bien qu'un peu refroidi, m'a conduit à participer aux activités politiques de la république restaurée (tout en faisant passer au second plan les intérêts individuels et domestiques).

Dans ce système, il y avait aussi - comme il est naturel après de tels bouleversements - beaucoup de choses pour lesquelles il fallait être dégoûté. En fait, il ne fallait pas du tout s'étonner qu'en temps de révolution, de fortes mesures de rétorsion soient prises contre l'autre partie au nom d'une partie. En attendant, c'est un fait indéniable que les démocrates, qui avaient repris le pouvoir, faisaient encore preuve de beaucoup de modération.

Mais une nouvelle étoile de malheur allait s'abattre sur moi dans ma carrière politique : la calamité persécuta à nouveau Socrate (PCV 246 : fait bizarre), qui, pendant de nombreuses années, avait été mon ami et mon professeur, -même sous la démocratie restaurée. En effet, certains porte-parole parmi les démocrates ont traduit Socrate en justice : ils l'ont accusé de la méchanceté la plus exaspérante, -- quelque chose qui contredisait de façon flagrante la véritable manière d'être de Socrate (PCV 251v.).”

Conclusion totale.

Nous avons, trop brièvement, pris un échantillon vous dans la sociologie (et la science politique) de Platon. Nous espérons qu'il a donné au lecteur un bon aperçu de ce qu'est le platonisme en termes de sociologie (et surtout de science politique).

Nous avons longuement insisté sur les erreurs d'interprétation manifestes qui circulent encore aujourd'hui, bien que d'excellents spécialistes aient découvert le vrai Platon.

(i) Ils prouvent l'actualité, oui, l'actualisation, du platonisme.

(ii) Mais ils commettent des erreurs littératologiques ou textuelles, si l'on veut : des lectures erronées de Platon. Dans quel sens ? Dans le sens où, quand on lit un auteur, la première question est toujours : quel type de texte - typologie, rapport, par exemple - ai-je devant moi ?

En ne posant pas cette question ou en y répondant de manière erronée - en partie à cause de préjugés (Nietzsche, Heidegger veulent combattre le platonisme comme "la maladie par excellence de l'Occident" (ce qu'ils n'ont certainement pas prouvé de manière rigoureuse)), en partie à cause de lectures hâtives - nous avons le résultat amer : même des penseurs et des spécialistes solides ont, parfois avec insistance, interprété Platon de manière radicalement antiplatonicienne.

Chapitre V. Éléments de la culturologie platonicienne. (265/274)

Revenons toujours à notre schéma de base, concernant les humanités (anthropologie philosophique), PCV 98 : âme (personne (corporalité)) / société (état) / culture.

Echantillon biblique.. :

-- Fèbvre / E. Tonnellat / M. Mauss / A. Niceforo / L. Weber, *Civilisation (Le mot et l'idée)*, Paris, s.d. (vers 1930) (ouvrage donnant l'histoire des termes 'culture' et 'civilisation') ;

-- A. Hilckman, *Geschichtsphilosophie/ Kulturwissenschaft/ Soziologie*, (Philosophie de l'histoire/ Études culturelles/ Sociologie), in : *Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte)*, (Saeculum (Annuaire d'histoire universelle)), 12 (1961) : 4, 405/420 (une approche humanités-philosophie : existe-t-il une science de la 'Kul-tur' et qu'est-ce que la 'Kultur' ?).

-- Br. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (// A Scientific Theory of Culture and Other Essays, The University of North Carolina Press, 1944) (une approche issue de l'anthropologie, qui comprend la préhistoire, le folklore, les humanités physiques et culturelles).

-- J. Goudsblom, *Nihilisme en Cultuur*, (Nihilisme et culture, Le concept de culture / La culture comme facteur de comportement / Expliquer la culturologie), Amsterdam, 1960, 55/103 (une approche également issue de l'anthropologie, mais fortement élargie).

-- D. Roustan, *La culture au cours de la vie*, Paris, 1936 (un ouvrage très passionnant et très lisible sur la culture, écrit par Roustan, inspecteur général de l' instruction publique).

En voici un petit échantillon.

A une première définition.

L'idée de "culture" est-elle aujourd'hui un concept clair et scientifique ou un concept vague et nominal, voire un "malentendu" (comme le demande Hilckman) ? Ce n'est qu'à partir de 1750 que des termes tels que "culture" et "civilisation" apparaissent (selon Hilckman). Ce qui est certain, c'est que, chez nous, les mots "civilisation" et "civilité" apparaissent au cours du XVIIIe siècle (après 1750).

Une première articulation distincte de la 'culture' se trouverait, selon Hilckman, chez :

(i) G.-W. Leibniz (1646/1716 ; rationaliste cartésien), dans son ouvrage *Novissima Sinica* (le phénomène en tant que totalité et la diversité des cultures étaient clairs pour lui) et

(ii) G. Vico (1668/1744 ; philosophe solitaire italien), dans son ouvrage *Principi di una Scienza Nuova* (1725), qui a eu un grand retentissement.

Note.-- Il n'est pas si sûr que l'Antiquité n'ait pas eu de mot pour désigner ce que nous appelons, depuis le XVIIIe siècle, "culture". W. Jaeger n'a pas choisi le titre de "*paideia*" pour rien : ce mot a une large gamme de significations.

Mais il est certain que Platon, lorsqu'il typifie la totalité d'une société au moyen d'une certaine "âme" dotée de désirs (par exemple PCV 261/263, les stades de la dégénérescence), a à l'esprit, avec une grande acuité, ce que nous appelons aujourd'hui "civilisation" resp. "civilité". Ce n'est pas parce qu'un mot est absent que l'on ne voit pas du tout la matière elle-même. Vico, par exemple, ne désigne-t-il pas ce que nous appelons "culture" et "cultures" par le terme "nazioni", nations ?

W. Nölle, *Völkerkundliches Lexikon*, Munich, 1959, 85, définit "Kultur" comme suit : "Le mot vient du latin "colere", prendre soin, révéler. Il est donc lié à "cultus", le culte.

"Nourrir, développer et perfectionner les plantes, les animaux et la forme de vie humaine", -- telle est la description. Pas mal, car neutre - ni péjoratif ni mélioratif - et suffisamment large. Mais pourquoi le soin de la nature sans vie, par exemple dans le paysage naturel dans lequel nous vivons, ne serait-il pas inclus ?

Des gens comme Hilckman réduisent le terme "culture" à "façonner l'existence humaine" (a.c., 409). Il dit que ce terme inclut des choses telles que les techniques et l'économie, la forme de la société, - ce qu'il appelle - "das Geistesleben" (la vie spirituelle), c'est-à-dire le droit, les sciences, les arts.

Mais -- ajoute-t-il immédiatement -- ce qui fait qu'une culture se "distingue" avant tout de tout ce qui n'est pas culture, c'est l'éthique, c'est-à-dire ce que les gens d'un cercle culturel ("Kulturkreis", -- terme de Leo Frobenius et repris par son élève A.E.Jensen ; "Kulturkreislehre" (1898) (L.Frobenius (1873/ 1938)) qualifient en conscience ("morale") de bien ou de mal. Il est évident que c'est avec la religion (PCV 258 : Comte, Freud) qu'il faudrait le mieux mentionner.

"Trop longtemps l'unité (note : cohésion) d'une culture est fondée sur l'acceptation commune des mêmes valeurs spirituelles et éthiques" (A.Hilckman, a.c.,413).

Note : Ce qui nous ramène à PCV 58ss. (le bien) : les idées platoniciennes sont des valeurs;-- la théorie des idées est à la fois axiologie et, à la fois, fondement de la philosophie de la culture.

Note : Depuis A. Comte (PCV 258), la sociologie est aussi considérée comme une science de la culture. Ce à quoi Hilckman, à juste titre, répond : la vie sociale est déjà présente chez les animaux, mais ce que nous appelons "culture" ne l'est pas encore.

Une remarque.

Maintenant que nous avons clarifié, plus ou moins, le concept de culture, nous pouvons l'employer comme un "lemme" (PCV 53v.), c'est-à-dire comme un connu avec des facteurs inconnus.

Une remarque, avant de partir. En 1843 paraissent deux histoires de la culture, l'une d'un certain Kolb et l'autre d'un certain Klemm. Les deux auteurs adhèrent encore à ce qu'on appelle le concept idéal "humaniste" de "culture".

Klemm, en particulier, inclut cependant dans la sphère de la "culture" le bien-être matériel. Dans son *Allgemeine Culturwissenschaft*, (Science culturelle générale), Leipzig, 1843-1, 1855-2, en particulier, il apparaît que l'on implique non seulement la culture "supérieure", réservée à la classe ouvrière non manuelle, mais aussi la culture "inférieure", propriété de la classe ouvrière manuelle, dans un concept général de "culture".

Il s'agit donc de "culture", lorsque l'homme coupe la branche épaisse de l'arbre, l'aiguisé, là, avec une pierre ou dans le feu, et l'utilise, ensuite, pour repousser quelque chose ou pour abattre des animaux. (...). La culture est le résultat de l'interaction entre les hommes et la nature et, désormais, de l'interaction des hommes entre eux". (Gustav Klemm, o.c., ed. 2, 37).-- Pour plus de données, voir J. Goudsblom, o.c., 59/62 (Towards a General Concept of Culture).

De même, l'esprit large de D. Roustan, 31/57 (Culture et métier), pense de manière analogue : tous les adultes sont - dans notre société industrielle - engagés dans une certaine occupation (travail professionnel), soit comme employé de bureau, soit comme travailleur manuel (ce qui se distingue de moins en moins du passé) : cela doit-il nécessairement conduire à être entravé dans le progrès culturel et le développement personnel ? Non, selon Roustan.

Platon situé dans l'économie antique.

Nous citons ici J. Lajugie / P. Delfaud, *les doctrines économiques*, Paris, 1982-13, 6/7.

1.- La division du travail.

La division du travail dans l'Hellas de l'époque de Platon est purement sociologique et n'est pas fondée sur la profession ('professionnellement').

a.-- Les langages culturels "supérieurs" (pensée, magistrature, service militaire) sont l'œuvre des libres.

b.-- Les tâches culturelles "inférieures" -- l'économie (production, commerce, consommation) -- qui concernent les besoins matériels, sont le fait des paysans et des artisans, comprenant parfois un fort pourcentage d'esclaves et de femmes esclaves.

2.- Les implications.

(1) L'économie -- entre, disons, -400 et -300 -- est caractérisée par un certain degré d'économie de troc. Mais, même à cette époque après Platon, il n'y a pas d'économistes spécialisés.

(2) Les penseurs - "filosofoi" - appartenant à la classe "libre", la classe supérieure, ne se préoccupent que d'objectifs tout au plus éthiques, certainement politiques. C'est ce que nous avons pu observer, par exemple, chez Platon.

Note : Cela nous fait sentir combien même un Platon est imaginaire, lorsqu'il pense - dans son état idéal - ne puiser qu'à la source d'une philosophie de l'esprit.

N'était-il pas - avec à peu près tous les penseurs antiques - le résultat d'un système économique-social ? Son acceptation - comme "légale", oui, "naturelle" (dans le processus nécessaire de la nature ; PCV 189) - par exemple de l'esclavage de dizaines de milliers de personnes dans son environnement quotidien, n'apparaît-elle pas comme un "réflexe automatique" (avec Ernst Dichter, un élève de S. Freud, nous ne situons pas les "réflexes automatiques" dans le conscient, ni dans le subconscient (qui de toute façon remonte parfois ou plus souvent à la surface consciente), mais dans l'inconscient (de Platon par exemple)) ?

Si la psychologie des profondeurs, concernant le platonisme, est jamais à sa place, alors certainement ici. Celui qui, avec Socrate (qui a dit : " La vie dont on ne réfléchit pas, dont on ne prend pas conscience, vaut-elle la peine d'être vécue ? "), a voulu mener à bien l'investigation des fondements - pensons à la méthode hypothétique, qui soumet tout le factuel à une remise en question des prémisses (PCV 256) - tout au long de la ligne, doit ici être pris dans une répression flagrante, resp. une suppression (PCV 156 : modèle de Dionusios ; surtout PCV 175 : penser au-delà de la réalité). Le Platon de la classe supérieure a ignoré cette division du travail.

(3) Des penseurs comme Platon et Aristote - selon Lajugie/ Delfaud - ont bien parlé de données économiques, de façon latérale, mais seulement de façon partielle et dans la mesure où elles s'inscrivent dans le cadre de pensée du libre.

Dans son "État idéal", par exemple, la propriété privée, dans la mesure où elle concerne la classe supérieure, est considérée avec suspicion. Platon propose donc son abolition.

Raison : la classe supérieure ne peut pas - par pur intérêt personnel - gouverner, administrer et faire le service militaire contre le bien commun. Dans ce sens, Platon propose : la propriété commune des biens - y compris des femmes et des enfants. Pensez aux "communes" de nos jours. C'est "l'État" qui doit assurer la subsistance de tous les citoyens. Lajugie/ Delfaud disent que, sur la base d'un tel texte, Platon passe pour "l'ancêtre du communisme".

a. En fait, le soi-disant “communisme” de Platon, comprenez : la vie en “commune”, est très limitée. Seule la classe supérieure - dirigeants pensants, magistrats, soldats professionnels - vit ainsi. Elle est, ainsi, soulagée de mille et un soucis.

b. La classe inférieure - paysans et artisans - en tant qu’inférieurs (bien que Platon, très noblement, leur accorde la maîtrise de soi) - peut continuer à conserver la propriété privée (avec ses soucis).

Conclusion : Benoist, le Nouveau Philosophe, parlait de “l’impensé de Platon” (PCV 255), ce à quoi Platon lui-même n’a jamais pensé. Nous avons, quant à l’application par Benoist de cette idée de la psychologie des profondeurs, en soi très solide, rejeté précédemment. Mais, s’il y a une application quelque part, c’est bien en ce qui concerne le système culturel total, dans lequel Platon, comme tous ses contemporains, a bien sûr considéré comme normale la dichotomie “libre / esclave, resp. femme esclave”.

Platon, sur ce point, est-il libre ?

Lisez PCV 248 : Héraclite, qu’il avait connu par son maître Kratulos, avait pourtant très clairement - nous avons encore un fragment remarquable sur ce point - thématiqué la dichotomie “ libre / esclave, respectivement esclave “. Et ce, sur un plan philosophique.

Résultat : le très haut esprit - on en doute si l’on ne veut pas voir la lumière du soleil - Platon a pensé à la dichotomie en question au-delà... par “réflexe automatique” (pour parler avec Ernst Dichter). Avec son inconscient, il était encore emmuré dans le “système”.

Note -- L’esclavage est un phénomène très complexe : les marxistes par exemple, en tant que rationnels éclairés, pensent un peu trop socialiste à ce sujet. Preuve : lisez attentivement et sans parti pris illuministe-rationnel W. B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der Antieke godsdiensten*, (Recueil de contributions à la connaissance des religions anciennes), Amsterdam, 1947, 201/229 (La conception antique du service. Prisonniers de guerre, mais interprété religieusement (archaïque, bien sûr), -- voir, en bref, ce que Kristensen, étayé par des informations, affirme.

C’est plus et différent de la simple sociologie séculaire ou même de la culturologie. Religion -- PCV 258 -- mais alors, bibliquement, une religion démoniaque forme, apparemment, le fond.

Le programme d'études platonicien.

L'idée que Platon se fait de la "culture" (bien qu'il ne possède pas de mot distinct, la question lui paraît évidente) est peut-être unilatérale - non économique - mais elle est et reste une brillante continuation de ce que ses prédécesseurs, en particulier Socrate, avaient commencé.

Échantillon biblique :

-- R. Rufener, Uebers/Erl., *Platon (Der Weg zur philosophischen Bildung)*, (Platon (La voie de l'éducation philosophique,), Zürich, 1962.

La brochure contient, outre une introduction, la traduction du Livre vii de la Politeia. "Ce livre vii traite - dit Rufener, o.c.,3 - d'un objet, que nous pouvons appeler une préoccupation principale de Platon, à savoir l'éducation au vrai philosophe."

Avec O. Willmann, *Gesch.d. Idealismus*, I, 441, nous pouvons définir plus en détail sa structure.

(1). Dans la mesure où les phénomènes, c'est-à-dire les choses et les processus visibles et tangibles.

(i). ne sont pas de simples représentations et même des représentations défectueuses des idées,

(ii). mais que ces mêmes idées sont en même temps présentes dans les phénomènes et s'y développent, dans la même mesure les phénomènes possèdent un contenu de vérité intrinsèque et, précisément pour cela, ont une valeur informative pour l'esprit humain.

(2). Plus notre esprit - nous, intellectus, -- dianoia, raison (précipitation) - pénètre profondément dans les phénomènes, c'est-à-dire dans la "theoria" ou compréhension des phénomènes (PCV 105), plus cette valeur informative augmente.

Willmann poursuit : cette idée constitue le prélude au schéma du programme platonicien (dans la Politeia).-- En accord avec Rufener, Willmann dit ce qui suit.

A.- L'étudiant rencontre le monde sensoriel, la collection des "phénomènes".

B.-- En deux étapes, la theoria, la découverte, pénètre.

B.I.-- Les "gardiens" de la polis (c'est-à-dire les soldats professionnels) reçoivent une éducation qui développe à la fois le corps (dans la gymnastique ; PCV 102) et l'âme (dans les matières musicales, c'est-à-dire la littérature et la musique).

Note : Platon est régulièrement qualifié de "dualiste" par des personnes qui ne l'ont jamais lu ou qui l'ont mal lu - c'est-à-dire quelqu'un qui sépare l'âme du corps ... et la considère au-dessus du corps à tel point qu'on l'appelle quelqu'un qui n'apprécie pas le corps. Il s'agit, là encore, d'une fiction.

Note : A quoi servent les “sujets musicaux” ?

Willmann dans la mesure où tout ce qui est propre et précieux (‘bon’) - PCV 58/69 explique cette paire prête - , dans la sphère - la sphère musicale - des œuvres d’art, littéraires et musicales - est à voir, l’étudiant/étudiante (note : aussi les dames des ‘gardes’ (militaires) sont supposées passer par les mêmes curricula) avec l’engagement de l’... ‘âme’ (toujours ce fond psychologique), pour se sentir chez soi dans - ce que Platon appelle - “les représentations (note : modèles applicatifs, PCV 200/203)”. âme “ (toujours ce fond psychologique), de se sentir chez elle dans - ce que Platon appelle - “ les représentations (note : modèles applicatifs, PCV 200/203) de tout ce qui est le beau sans plus, respectivement le précieux sans plus (note : l’idée du bien).

Note Comment, maintenant, peut-on accuser Platon de “mondanité” ou autre - comme le fait par exemple un Nietzsche -, quand on apprend cela ? Les gens vraiment mondains -- les Cyniques, par exemple -- expulseraient la gymnastique, la littérature et la musique ; les Platoniciens ne le feraient pas.

B.II.- La théorie ou l’approfondissement du monde visible et tangible acquiert, chez les souverains pensants - on parle aussi, o.g.v., de “princes philosophes” -, un second degré.

a.- Le “peri.agogè” ou tour. (271/273)

Platon savait clairement que ... les derniers présumés - toujours la méthode hypothétique - du monde visible et tangible en nous et autour de nous sont des réalités, c’est-à-dire des réalités qui semblent plutôt “abstraites”.

C’est pourquoi il introduit le quadrivium, les “mathemata” paléo-pythagoriciens, les matières d’apprentissage (remarque : le terme “mathesis”, devenu “mathématiques”, désignait ce que nous appellerions aujourd’hui “processus d’apprentissage”), à savoir, outre la musique, qui apparaît déjà au stade militaire, les mathématiques des nombres et de l’espace (arithmétique, géométrie) et, certainement dans ses vieux jours, lorsque la cosmologie lui apparaît dans toute sa valeur, l’astronomie (cosmologie, -- “astro.nomia”).

Le renversement consiste en ce que l’élève apprend à s’éloigner des impressions sensorielles immédiates pour pénétrer dans les abstractions des mathématiques (au sens paléo-pythagorien : étude de l’“harmonie” essentiellement musicale (le beau, c’est-à-dire l’admiration, et le bon, c’est-à-dire la valeur, étant réunis), dans la mesure où cette harmonie se révèle dans des nombres abstraits et des “formes” géométriques).

En route vers quelque chose qui transcende le temps et l’espace, bien sûr. Ce qui justifie en quelque sorte l’accusation de “dualisme”.

Der Zauber Platons

P.K. Feyerabend, Uebers, K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, (La société ouverte et ses ennemis), Berne, 1970-2, I (*Der Zauber Platons*), affirme que, pour une grande partie de l'absolutisme et du fascisme, l'État idéal de Platon a servi de modèle.

Bien que cela soit réfutable, si l'on interprète correctement Platon (PCV 259), Popper, l'épistémologue-théoricien de la culture, dans son ouvrage *La société ouverte et ses ennemis*, a en partie raison.

Nous l'expliquons.-- PCV 254 nous avons montré que Platon, contre sa propre haute doctrine des idées" cherchait à "endoctriner une image" (PCV 255). Voyons maintenant comment il s'y est pris.

La censure concernant les activités musicales.

(i).- La préséance.

Ce n'est que dans des circonstances rares et favorables que les gouvernants consciencieux " gouvernent " de part en part.

(ii) - Conséquences.

L'objectif de Platon : assainir les démocraties grecques manifestement très malades.- Un des moyens : la censure.

(A).- Politique culturelle en matière de littérature enfantine.

Les fabulistes, par exemple, doivent être purgés : ce qui éduque les petits est préservé, ce qui les dégrade est interdit. Les mères d'accueil et, bien sûr, les mères sont sommées de ne raconter aux petits que les histoires jugées bonnes par l'État. Ainsi, l'âme noble de l'enfant (parfois : " l'âme propre de l'enfant ") est formée bien plus profondément que leur corps ne le devient par les mains des mères ou des mères nourricières.

Les contes alors en usage sont, dans le but de Platon, pour la plupart, à rejeter comme inadaptés. Ainsi Politeia 377c.

(B) Politique culturelle en matière d'éducation des adultes.

(B).1. -- La censure littéraire

(i) Même les grands écrivains de l'Hellas archaïque ou primitive -- Homères, Hésiodos, -- Aischulos (le tragédien) -- ne répondent que partiellement aux exigences de l'État idéal de Platon : ce n'est que par -- toujours assumé par -- un gouvernement consciencieux, qu'une édition abrégée du texte peut être récitée, c'est-à-dire où la doctrine des idées passe vraiment.

(ii) Les écrivains encore en vie reçoivent, en ce qui concerne les œuvres à écrire, des directives précises -- Ainsi, par exemple, les dramaturges : seuls les acteurs qui reflètent le monde pur des idées sont admis sur scène ; les acteurs qui ont un effet dégradant sont déconseillés (Politeia 395f).

(B).II.-- La censure musicale.

La ‘musique’ -- ici dans le sens antique, spécialement paléo-pythagoricien-platonicien (nous le soulignons) : la ‘musique’ était considérée comme l’essence de la réalité globale,-- qui dans les ‘choreia’, la musique instrumentale, la poésie (texte) et la danse, était évoquée et vécue, pour ainsi dire,-- la ‘musique’ donc, dans ce sens strict, était, encore une fois : par des gouvernants consciencieux (supposés, dans des cas très rares réalisables), censurée.

Modèles d’application.

(i) Les clés.

Seules deux clés - la dorique et la phrygienne - sont considérées comme admissibles. Raison : pour les soldats professionnels (“sentinelles”) et leurs dames, elles expriment (a) l’honneur militaire et le courage du soldat ou (b) la maîtrise de soi masculine (pensez au “petit lion” et au “grand monstre”).

(ii) Les instruments de musique.

Seuls deux instruments - la lyre et la kithara - sont considérés comme autorisés. Une exception : la flûte en roseau est autorisée pour les bergers à l’extérieur. -- Ainsi Politeia 399d.

Conclusion : on pense à rêver : penser au film de Scorsese sur le Christ (dans lequel le Christ vit une liaison amoureuse avec Marie-Madeleine, -- “pour le faire apparaître comme ‘humain’“, disait Scorsese devant l’écran de télévision) ; penser aux versets sataniques de Salman Rushdie (dans lesquels le “prophète” des islamistes agit dans un bordel) ; penser aux adaptations cinématographiques des œuvres pornographiques de de Sade.

D’une part, la liberté musicale -- également pour les Platoniciens et, certainement, pour Platon lui-même (il la revendiquait pour Socrate, par exemple) -- est une donnée de base. D’autre part, en entendant les “prescriptions” de Platon, on ne peut se défaire de l’impression que dans la plupart des applications de la censure, l’arbitraire, la manipulation (“cuckolding”), vont opérer.

Trouver la mesure (la théorie des catégories d’Aristote dit que la “propriété” (ici : la liberté musicale) et la “mesure” (ici : la censure) sont toujours inséparables), voilà qui est archi difficile. En tout cas : Platon, en “descendant” dans les modèles applicatifs de l’idée de “polis” (“politeia” signifie communauté d’état ordonnée et constitution) a montré la voie à un certain nombre de personnes avides de pouvoir.

Lorsque Karl Popper parle de la “magie de Platon”, il a fondamentalement raison, même si c’est de manière correctrice.

b.- Le haut vol de la dialectique.

Une fois “détourné” des réalités terrestres grossières et obscures, des phénomènes, par les activités musicales et bien plus encore par les activités mathématiques, on peut s’approcher de la couche supérieure la plus élevée, les dirigeants pensants.

Ceux-ci sont profondément formés à la dialectique platonicienne, dont le noyau essentiel est l'idéation esquissée ci-dessus (PCV 176/245 : le petit homme, "l'esprit"), c'est-à-dire saisir à travers les phénomènes tactiles et visibles l'eidos ou idée réelle, mais d'accès limité, -- littéralement : l'existence du phénomène, en tant qu'elle est déterminée par un parangon.

Note -- Le P. Châtelet, *Platon*, 27, éclaire l'énorme richesse dont fait preuve la dialectique platonicienne : "La richesse de Platon permet d'autres approches que celle politico-logique (note : celle que Châtelet choisit dans son livre). (...). Ceci, parce que Platon a dû donner une réponse aux questions provoquées par, par exemple, la religion, l'épistémologie (théorie de la connaissance), la logique, l'art, la cosmologie de l'époque (...), la question du salut individuel".

Dernier point : le soi-disant "rationalisme" de Platon.

Paul Rabbow, *Paidagogia (Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst im Kampf des Irrationalen und Rationalen)*, (Paidagogia (La fondation de l'art occidental de l'éducation dans la lutte de l'irrationnel et du rationnel)), Göttingen/Zürich, 1959, clarifie, dans une étude englobant la protosofistique, le socratisme et le platonisme, sous l'angle de la pédagogie (qui est bien sûr la réalité culturologique), deux points principaux :

(i) la lutte de Socrate et Platon, avec leur "raison" (mieux : esprit), contre les tendances "irrationnelles" en eux et autour d'eux (dont une saveur de PCV 238) et

(ii) le fait que la pédagogie socratique-platonicienne est devenue "Quell und Ursprung" (source et origine) de la pédagogie occidentale. Ceci, soit en tant que modèle, soit en tant que contre-modèle (voir le rejet de Karl Popper).

La question de savoir si Platon est un "rationaliste" a déjà été abordée dans la PCV 252, à savoir dans sa vénération sans bornes pour Socrate, qui ... entendait un "daimon" très peu rationaliste, comme une voix intérieure, en lui.

Le terme "rationalisme" a deux significations principales :

(a) le fait que l'esprit détermine l'homme (comme par exemple chez Platon) et

(b) le fait que, au XVIIIe siècle et au-delà, la "raison" (en tant qu'instrument professionnel-scientifique-agressif) veut déterminer toute la culture. Ce dernier point n'est certainement pas platonicien. Au contraire. Par conséquent, évitez le terme "rationalisme" lorsque vous parlez de platonisme.

Chapitre VI - Éléments de la philosophie platonicienne de l'histoire (historologie).

Echantillon biblique :

-- A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, (historicité), Berne / Munich, 1961 (les faits, dont nous appelons la somme "histoire", sont examinés d'après les lois éventuelles qui les régissent, les facteurs qui les causent et le but possible vers lequel ils sont orientés) ;

-- R. Lavollée, *La morale dans l'histoire (Etude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire,-- depuis l'antiquité jusqu'à nos jours)*, (Morality in history (Study on the main systems of philosophy of history, -- from antiquity to the present day),), Paris 1892 (dans lequel Platon (O.c., 30/40) ;

-- O.Brunner, *Abendländisches Geschichtsdenken (Zur Vorgeschichte des Historismus im 12. Jahrhundert)*, (Pensée historique occidentale (Sur la préhistoire de l'historicisme au 12ème siècle)), in : *Wort und Wahrheit* ix (1954) : 7-Juillet, 505/514.

Avec G.J. de Vries, *Étude critique : Platon et l'histoire*, dans : *Tijdschr. v. Philos.* 8 (1946) : 4, 483/490, il nous appartient, dans ce contexte difficile, de distinguer entre :

(1) la connaissance historique (information), par laquelle nous connaissons les faits qui constituent l'histoire,

(2) le sens historique, par lequel nous comprenons le rôle que les faits jouent dans notre existence et notre pensée, et

(3) la philosophie de l'histoire, qui nous permet de comprendre l'histoire dans son ensemble.

Conclusion : ce dont nous discutons maintenant gardera ces trois aspects à la fois distincts et séparés. Par exemple, que vaudrait de "spéculer" sur "l'histoire" sans la plus grande masse possible de connaissances sur les faits ? Comment quelqu'un qui n'a aucun sens des faits qui composent l'histoire - nous avons l'histoire et nous faisons l'histoire - pourrait-il jamais ressentir quoi que ce soit, par exemple, sur la théologie ou la philosophie de l'histoire ?

La phase des Lumières et de la rationalité.

Depuis les cultures les plus primitives, nous avons au moins des fragments des trois aspects mentionnés.

Cependant, ce n'est que depuis le 18e siècle que l'on parle explicitement de la philosophie de l'histoire. Dans *Geschichtsphilosophie auf neuen Wegen*, in : *Die Welt der Bücher (Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, 1955 : 4 (Weihnachten), 169/177*, on précise ce fait comme suit.

a. Giambattista Vico (PCV 265 : cultures en tant que 'nazioni'), dans sa *Scienza Nuova* (1725-1, 1730-2, 1744-3) complète la vision théologique traditionnelle de l'histoire (la Providence divine nous conduit) par des vues purement 'philosophiques'.

b. Voltaire (1694/1778 ; importateur des Lumières anglaises en France) tente, dans son *Candide* (1755), de “détricotier” la théologie traditionnelle de l’histoire (avec sa vision téléologique : la Providence de Dieu fait de l’histoire que nous connaissons un événement voulu), à la manière du rationalisme des Lumières, de “détruire” (pour utiliser un terme heideggérien).

Dans son *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* (1756), il vise à établir une histoire philosophique (avec son positif ou ferme, valorisant les simples faits observés).

Dans l’esprit des Lumières (pays anglo-saxons), du Siècle des Lumières (France) et de l’Aufklärung (Allemagne), un Voltaire cherche à démanteler les valeurs traditionnelles pour les remplacer par une révolutionnaire “libération de l’homme des liens séculaires.”

c. Le romantisme

Le romantisme, surtout en Allemagne, va ensuite l’élaborer encore davantage en tant que “ conscience historique “ Mais, au lieu de la raison, propre aux rationalistes, les romantiques mettent l’accent sur la vie (PCV 1. 05V.), comme facteur principal des faits de l’histoire.

L’“historicité” (caractère de l’histoire).

Le titre de l’ouvrage d’August Brunner est “Geschichtlichkeit”. Qu’est-ce que l’on entend par là ? Deux choses.

(a) Le fait que nous, qui avons une histoire, sommes façonnés par le passé, que nous faisons l’histoire, que nous vivons dans le présent, que nous concevons l’histoire, que nous vivons en pensant à l’avenir. Avec Heidegger : les trois “extases temporelles”. Ou, en termes existentialistes : jetés dans un monde pré-donné, nous co-concevons ce même monde.

(b) Le fait que peut-être le plus grand nombre de facteurs, ou du moins les facteurs les plus importants, qui codéterminent notre parcours de vie - objet par excellence de ce parcours platonisant - nous sont presque totalement inconnus.

Modèle d’application.

Relisez maintenant, à partir d’ici, le PCV 84/97. Il y est question d’une analyse platonicienne du thème principal des œuvres du P. Kafka. Non seulement les facteurs toujours majeurs - ou pour la plupart inconnus - de l’aspect psychiatrique (PCV 85/87), mais surtout les facteurs totalement inconnus de la nature analytique du destin (PCV 87/97) - les kafaïens se sentent “coupables”, mais de quoi ? De l’inconnu comme “modèle” pour l’interprétation de nos vies !

Analyse de la destinée.

La vie dans le carcan pressant des trois moments du temps - du passé (parfois avec son lourd poids, pensez à l'effet de l'enfance par exemple), dans le moment très étroit, appelé "maintenant", vers ce qui "vient : vers nous" - est donc caractérisée par la temporalité, surtout en raison de notre ignorance. -- Pourtant, cette temporalité n'est pas simplement une pure "anankè", rien d'autre que - pour notre esprit très pauvre - l'opacité (cf. PCV 35).

Echantillon biblique :

-- R. Guardini, *Vrijheid, genade, lot*, (Liberté, grâce, destin), Anvers, 1950, en particulier pp. 159/268 (Le destin) ;

-- P. Boutang, *Ontologie du secret*, Paris, 1973, en particulier p. 21/44 (Destin) ;

-- Lili Foldes, *Léopold Szondi et l'énigme du destin*, dans : Sélection de Readers Digest (Zurich), 1986, juillet, 98/104.

Le fait que des articles et des livres soient écrits sur le destin - la collection de nos destins - devrait nous faire réfléchir à une approche, soit professionnelle, soit philosophique, d'un thème aussi important.

Les platitudes

Elles sont soulevées par Romano Guardini (1885/1968 ; éducateur catholique, mais avec des intérêts très larges ; bien connu est son *Das Wesen des Christentums*, (L'essence du christianisme), Würzburg, 1958-5).

(1) Selon Guardini, les éléments de l'expérience du destin peuvent se résumer essentiellement à trois : la nécessité (qui ressemble à l'"anankè" de Platon (Guardini est un platonicien chrétien), le fait, le hasard (facteurs externes), les éléments du destin en nous-mêmes (facteurs internes).

(2) Le caractère religieux du destin (une interprétation typiquement religieuse-chrétienne, bien sûr : pour un athée, par exemple, le "destin" est "sans Dieu") et le fait que la ou les personnes sont porteuses du destin.

(3) Mettre le destin en son pouvoir : le destin contient le "jeté", c'est-à-dire le côté souffrant (nous "subissons" littéralement une partie de notre destin), mais il contient aussi, si nous le voulons, le "dessein", c'est-à-dire le côté actif (nous pouvons, au moins en partie, "améliorer" notre destin, par exemple, ou vivre de telle sorte que nous ne puissions pas être forcés à vivre de telle sorte que nous ne puissions pas être forcés à vivre). (Guardini thématise ici, entre autres, l'attitude stoïcienne (hautaine), le fatalisme (la résignation, parce qu'on suppose que "de toute façon, on ne peut rien changer"),-- l'humour (on peut regarder son destin avec un humour souverainement bienveillant)).

(4) Révélation biblique et analyse du destin : notre destin reçoit une nouvelle illumination sans précédent - selon Guardini - grâce à la révélation de Dieu : il thématise même “le destin dans la vie de Jésus” (O.c.,199 /217) : Jésus, comme tout le monde, a été soumis à des “nécessités”, à des “faits” et à des “coïncidences” ; mais il a aussi répondu en toute liberté et soutenu par la grâce de son Père céleste ; l’idée de “Providence” et l’idée biblique de “Jugement” (PCV 91), ainsi que, dans une digression, le tragique (PCV 99) sont évoqués.

Note : L’approche de Boutang est :

- (i) beaucoup plus compliquée et
- (ii) plus unilatérale.

La disposition mystérieuse, qui caractérise toujours le destin, est cependant un fait indéniable. Mais cela reste, fondamentalement, négatif.

Beaucoup plus positivement, comme d’ailleurs Guardini, mais en tant que médecin (neurologue, endocrinologue), psychiatre et éducateur, Leopold Szondi (1893/1986) - dont la *Schicksalsanalyse* (1944) est bien connue - aborde le problème de l’historicité, qui nous caractérise.

Modèle d’application.

A. Un “cas de destin

Ce cas, combiné à une “ croyance au destin “, décide du “ destin “ de Szondi.-- Nous sommes en Volhynie (note : l’actuelle Ukraine),-- 1916.

Szondi, étudiant en médecine, sert comme soldat dans l’armée austro-hongroise. Un jour, son groupe est attaqué par des soldats russes. Il sent un coup de feu quelque part. Il tombe à terre et attend pour se relever que la bataille soit terminée. Après, il découvre que la balle s’est coincée dans son sac à dos - dans un livre. Le titre : S. Freud, Traumdeutung (interprétation des rêves).

B. Cet “incident”.

Un terme caractéristique de toute analyse du destin -, surtout La fin favorable (un autre terme de l’analyse du destin), a renforcé en lui la conviction déjà présente que nous sommes tous “destinés à une tâche quelque part”. Plus encore : à partir de ce moment, Szondi a pris sur lui de consacrer toute sa vie à déchiffrer l’énigme qu’est la destinée humaine.

Conclusion : le côté passif (incident) et le côté actif, entreprenant, se rejoignent ici. -- Szondi a analysé - dans ce contexte - des centaines d’histoires de famille (dont celle de Dostoïevski).

Objectif : examiner quels sont les éléments qui déterminent l’attraction, respectivement la susceptibilité, et le choix en direction de quelque chose (un ami, un conjoint, -- une profession, -- même une maladie).

Ainsi, Szondi a noté qu'il y a une relation : si l'ascendance familiale, alors un choix fondamental". Ainsi pour Dostoïevski : les préférences professionnelles et les maux psychologiques de ses ancêtres le traversent (sa personnalité épileptique) et se reflètent dans ses actants romanesques.

Conclusion : il existe une chose telle que "l'inconscient familial ou pédigrée".

Note - De même qu'un Hérodote (PCV 151) voit des présages qui anticipent des suites - il appelle cela le "logos", l'intelligibilité, des données historiques - de même, Szondi voit, à travers les nombreuses obscurités du destin, le "logos", l'intelligibilité, de ce destin, du moins en partie.

Philosophie de l'histoire.

Ce qu'est le "logos", la "rationalité", de la vie individuelle, c'est ce que la philosophie de l'histoire cherche à découvrir dans la vie sociale, voire dans la vie cosmique, -- dans la totalité de tout ce qui arrive.

L'historicité chez Platon.

(i) Platon possède-t-il une connaissance historique approfondie ?

(ii) A-t-il un sens historique et saisit-il le rôle du temps et des événements temporels ?

(iii) S'engage-t-il dans la philosophie de l'histoire à grande échelle ? Voici les trois questions fondamentales, que de Vries voit.

Un modèle applicatif.

Notre thèse est que Platon voit bien le caractère historique de l'homme (dans les trois aspects), mais limité par la culture de son temps, bien sûr.

Bruno Snell, Hrsg, *Platon, Mit den Augen des Geistes (Protagoras/ Euthyphron/ Lysis/ Menon/ Der vii. Brief)*, (Platon, Avec les yeux de l'Esprit (Protagoras/ Euthyphron/ Lysis/ Menon/ La vii. Lettre)), Frankf. a .M., Hamburg, 1955, 217f., nous donne la contraction textuelle du dialogue Lysis (Lysis).

Il y apparaît très clairement que le caractère historique de la noblesse, à laquelle il appartient, lui apparaît clairement, et de telle manière qu'il accepte une progression (ce qui le rapproche de la "conception de l'historicité" des XVIIIe et XIXe siècles). -- Nous donnons maintenant, de façon quelque peu abrégée, l'analyse de Snell.

A.-- Le personnage (premier plan).

Le dialogue est célèbre. Le monde dont Platon est issu, le cercle de la noble jeunesse athénienne, est rencontré sur un terrain de sport. Elle se sait "belle" (elle suscite l'admiration) et "habile". Bien qu'emprisonnée dans les traditions aristocratiques, cette jeunesse vit néanmoins de manière brillante et joyeuse.

Thème - Socrate, dans ce dialogue, thématise l'essence de l'amitié, un thème qui, dans la Grèce antique et, en particulier, pour Platon, était tenu en haute estime par les Paléopythagoriciens.

La méthode.

Socrate, tel un cheval de bataille, met en œuvre la méthode : d'abord, s'accommoder de l'interlocuteur ou des interlocuteurs que l'on ne connaît pas (bien) en réalité (platonicien : en ce qui concerne l'idée) ; -- ensuite, dans un sens plus positif, aller au fond des choses (theoria).

A.1.- La conversation avec Lysis.

Socrate amène celui-ci au point où il avoue : "Je ne sais pas (bien)". Plus que cela : seul celui qui sait, c'est-à-dire l'expert (comprendre : le philosophe), inspire autour de lui confiance et amitié. La conséquence -- celle à laquelle on reconnaît cela -- est : on laisse l'expert continuer, -- par confiance amicale.

A.2.- La conversation avec Hippothalès.

Socrate lui montre comment on construit une véritable amitié : non pas en flattant, en faisant valoir son sens de l'honneur ; mais en évoquant ses défauts de telle sorte que -- cependant -- naisse la perspicacité, doublée de l'espoir, qu'Hippothalès puisse apprendre quelque chose.

A.3.- La conversation avec Menexenos.

La "destruction" dialectique (terme heideggérien, qui prouve le non-savoir de l'interlocuteur) opérée par Socrate embarrasse les jeunes nobles. Ils en ont la tête qui tourne. Mais de manière positive, affirmative, comme Socrate l'est toujours, sa "destruction" conduit à la prise de conscience naissante qu'ils commencent à saisir ce que pourrait être une "vraie" (PCV 188, 214, 226, 228), c'est-à-dire une "amitié" spirituelle et élevée. Leur zèle philosophique s'en trouve stimulé.

B.- Le contexte.

Snell touche ici directement à l'historicité, telle qu'elle était palpable à l'époque... Le fond est la splendeur et l'éclat de la culture noble.

(1). Le lieu où Platon situe le dialogue, la gymnasion, est caractéristique : la gymnasion rappelle le Grec d'alors et le Grec d'autrefois, -- où les concours sportifs donnaient aux aristocrates les plus grands honneurs.

(2)a. Hippothalès élève -- en vers -- un chant de louange à sa "bien-aimée" Lysis

Il le fait sous la forme des chants d'hommage de Pindare (PCV 259) : l'éloge des ancêtres, comme vainqueurs de compétitions sportives, l'éloge de la famille de Lysis, comme d'origine divine, -- l'utilisation de mythes, tirés de l'histoire de l'arbre généalogique, le prouvent... Mais les temps ont changé : Ktésippos trouve que tous ces titres de noblesse archaïques sont "des trucs démodés". Selon lui, "quelque chose qui remonte à l'époque précédant Kronos (PCV 177), la divinité primordiale", -- "quelque chose dont -- à l'heure actuelle -- seules les "vieilles femmes" parlent".

Note -- L'une des contributions les plus remarquables au concept d'historicité nous a été fournie par la métabétique. Pensez à J. H. van den Berg, *Metabetica of Leer der veranderingen (Beginselen van een historische psychologie)*, (Metabetics or Doctrine of Change (Principles of a historical psychology)), Nijkerk, 1957, dans lequel les changements de mentalité, une partie importante de notre historicité, sont discutés. Considérons également M. Foucault, *Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines)*, Paris, 1966, dans lequel :

- a. la grammaire générale,
- b. l'histoire naturelle (précurseur de la biologie actuelle),
- c. l'analyse de la richesse (début de la science économique actuelle), sous l'aspect de l'"archéologie du savoir", c'est-à-dire l'étude des écarts entre générations et cultures, dans la mesure où ils se reflètent dans le discours des sujets nommés, -- écarts qui, à leur tour, permettent de déterminer le caractère historique de ces sujets. Voir aussi son ouvrage *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969... Il est évident, après la contraction du texte de Snell, que le dialogue de *Lysis* présente un modèle métabétique, voire archéologique de droit.

(2)b. Revenant à la conversation avec Menexenos, Snell note : au début de la conversation, Socrate dit qu'un bon ami est plus précieux qu'un bouclier (chevaux par exemple) ou l'or du grand roi (des Perses) ou toutes les autres choses, auxquelles beaucoup, habituellement, aspirent.

Snell : c'est une pensée du lyrisme archaïque. Pindaros, -- ainsi que Sapfo (la poétesse archaïque - lesbienne, -- entre -700 et -500, sur l'île de Lesbos) et Anakréon de Téos (-560/-475 ; lyriciste) ont écrit des poèmes dans ce style... qui, à l'époque de Platon, passait pour un anachronisme (n'appartenant plus à son époque).

La conclusion de Snell.

(1) Les auteurs antérieurs, même lorsqu'ils estiment ce que d'autres estiment, mais qu'ils n'estiment pas eux-mêmes aussi haut, savent clairement à quoi ils accordent une certaine préséance (note : ils ont, comme dans une vue fixe, de préférence traditionnelle, enracinée, "une prise").

(2) Dans le dialogue *Lysis* de Platon, un point d'interrogation est placé derrière chaque certitude transmise. Au lieu de. les certitudes de la vie : un problème.

Note - Lisez maintenant, brièvement, PCV 109 (bien que simplifiée en vertu. d'une typologie, cette description contient certainement des faits tirés des expériences de Platon.

Tout ceci amène Snell à résumer : “ Il est indéniable, à cet égard, que si Platon apprécie toujours “ l'ancien lustre et la magie qui en émane, il valorise néanmoins par-dessus tout l'analyse dialectique de l'idée d'“amitié” “.

En d'autres termes, il y a un minimum de croyance de Platon dans le progrès et, en même temps, un minimum de philosophie réelle de l'histoire.

Margaret Mead (1901/1978 ; ethnologue culturaliste), *Culture and Commitment (A Study of the Generation Gap)*, New York, 1971,--un ouvrage bien connu sur le fossé des générations, nous apprend à voir trois types d'éducation (transmission de la culture).

(i) La culture post-figurative est telle que pratiquement seuls les anciens, les adultes, interviennent dans la parentalité (si l'on veut une parentalité basée sur la tradition).

(ii) L'éducation co-figurative voit les enfants et les adultes apprendre également de leurs pairs.

(iii) La culture pré-figurative voit également les adultes apprendre des jeunes et des enfants. Selon M. Mead, l'éducation de notre époque est décrite dans cette triade.

Or, si l'on compare PCV 109 et PCV 280/282, il semble que cette triade soit également représentée dans les œuvres de Platon. Ce qui prouve l'actualité de l'étude de Platon.

Note -- E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike (und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen)*, Zürich /München, 1977 (Eng. orig. *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973), fournit un autre exemple de la croyance de Platon dans le progrès : le terme “technè” (disciplina, science professionnelle) acquiert, au cours du Vème siècle avant J.-C. (Platon : -427/-347), un nouveau sens, à savoir celui de “l'emploi systématique de l'esprit dans un domaine de l'activité humaine”.

Dans *l'Hippias maior* de Platon, 281d, Socrate est d'accord avec le protosophe Hippias concernant le progrès très net, observable dans “toutes les technai” (dans toutes les sciences professionnelles).

D'ailleurs : PCV 238 (étape mythique/étape dialectique) et PCV 256 (recherche sur les fondements : sciences du sujet/dialectique) prouvent de manière flagrante une croyance platonicienne typique dans le progrès.

“Les anciens” chez Platon.

Un groupe d'expressions, dans la langue de Platon, peut susciter des doutes quant à notre thèse.

-- J.Pieper, *Ueber den Begriff der Tradition*, (A propos du concept de tradition), dans : Tijdschr.v.Filos. 19 (1957) : 1, 21/52, nous clarifie les termes.

A.-- Des textes courts comme “Les anciens” disent que la divinité contrôle le commencement, le milieu et la fin de toutes choses (Lois 715e);-- que quelque chose comme “l'esprit” contrôle le monde entier (Filebos 30d);-- que, après la mort, le bon peut s'attendre à quelque chose de bien meilleur que le mauvais (Faidon 63c).

B.1.-- Hoi palaioi, antiqui (aussi : maiores), les anciens ; -- aussi appelé : hoi archaioi, ceux qui représentent l'“ archè “ ; le commencement/le principe, -- tel est le nom de la classe.

B.2.-- Négatif : “les Anciens” ne sont pas ceux qui sont avancés en âge, opposés aux jeunes, comme moins expérimentés.

Positif : les “anciens” sont plus proches que nous tous de “l'origine” (archè). Quelle est cette “origine” ? Les divinités.

Conséquence : ce que disent les “anciens” est “theon dosis”, le don des divinités. Ce qu'ils font, c'est “transmettre” (mieux : transmettre).-- C'est pourquoi, chez Platon, qui est très pieux, “ les anciens “ “ to d' alèthès autoi isasin “. Savoir ce qui est vrai.

Philo.sophia” était le terme paléopythagoricien pour désigner la connaissance purement humaine et non divine. Platon pense aussi de cette façon : la connaissance humaine, comparée à la sagesse divine, n'est qu'une approximation. Rien de plus.

Notes -- (1) Les “anciens” sont toujours sans nom. **(2)** Il y a, certes, quelque chose de “mythique” dans cette vision platonicienne. L'expression : “Palai legetai”, “On dit depuis des temps immémoriaux”, renvoie à un âge primitif mythique, qui, “debout au début des temps”, reste constamment actuel (pensez à la vision de Mircéa Eliade de “l'âge primitif”).

La “sagesse antique” est éternelle : elle était là (i) au début (ii) et maintenant et (iii) toujours et à travers les âges des âges. L'expression “temps primitif” signifie “temps des origines”. Mais cette “origine” est transcendante et en même temps présente à chaque instant de l'écoulement du temps.

Conclusion : La théorie des idées de Platon est la traduction rationnelle du temps primordial (à peu près la collection de toutes les idées dignes de ce nom).

L'impact de la direction.

1. Depuis que Norbert Wiener (1894/1964), avec son célèbre ouvrage *Cybernetics* (1948), a remis au goût du jour la science du pilotage, le terme et l'idée de "cybernétique" sont devenus l'une des principales théories.

Preuve : Fr.J. Varela, *Connaître (Les sciences cognitives : tendances et perspectives)*, Paris, 1989 (Eng. ou...) : *Cognitive Science (A Cartography of Current Ideas, 1988)*, 27/34 (première étape : les jeunes années), dans lequel est expliqué le rôle de la jeune science directrice au sein du cognitivisme.

2. Nous avons écrit là il y a un instant : "encore". Pourquoi ? Parce que l'idée de "diriger" quelque chose par quelque chose était déjà très courante chez les penseurs de la Grèce archaïque, sans toutefois la mathématisation et la technologisation qui lui sont associées aujourd'hui.

Preuve : E.W. Beth, *Natuurfilosofie*, (Philosophie de la nature), Gorinchem, 1948. L'auteur -- un éminent logicien et philosophe de la nature -- o.c.,35/37, expose brièvement mais solidement l'idée de base. Tant la société humaine - sociologie - que le cosmos dans son ensemble - ontologie - sont régis par un ou plusieurs ordres juridiques. Le grand penseur archaïque Herakleitos d'Ephèse (PCV 248, 269), dans un extrait, dit : "Toutes les lois humaines se nourrissent de l'unique loi divine." Selon Beth, qui suit d'excellents connaisseurs en la matière, cela comprend :

a. Cette loi (la modération) est comme une règle,
qui régit le cours "normal" des choses ; -- pensez à l'expression actuelle "mécanisme de règles" ;

b. Que la loi (la modération) est comme une règle,
qui régit également le cours anormal, "déviant", -- et de telle sorte que, à chaque déviation, une réponse est fournie qui comprend une compensation, -- "restauration", "correctif" --, pour annuler la déviation.

Note -- L'application aristotélicienne, par exemple, aux constitutions, nous, PCV 09, l'avons abordée.

Ainsi, ce que Beth et al. appellent l'harmonie cosmique est fondée.

Selon Beth, o.c., 36, Platon, *Timaios* 32a, fait allusion audit mécanisme régulateur : "Toutes ces choses deviennent la cause des maladies, lorsque le sang ne se nourrit pas de nourriture et de boisson, mais de choses mauvaises (note ; déviantes) prend son poids contre les lois de la nature."

Beth explique : "La 'maladie' est, ici, la sanction (note : punition) qui suit nécessairement une 'transgression' de la loi cosmique". Comme Beth le fait remarquer à juste titre, la "loi naturelle" doit être comprise ici dans le sens archaïque-antique, et non dans le sens actuel.

Beth explique encore : “Par exemple, Cicéron (-106/-43 ; penseur-rétor romain) écrit : “Pythagore (-580/-500 ; fondateur du paléopythagorisme) et Empédocle (Empedokles d’Akragas (-483/-423 ; jeune philosophe naturel pythagoricien) déclarent qu’un seul et même ordre de loi existe pour tous les êtres vivants. Ils proclament que des châtiments non punitifs sont suspendus au-dessus de leurs têtes, par la main desquelles un être vivant a été violé.” (Cicéron, *De republica* 3,11,19) -- Observez attentivement le schéma :

(i) il y a un ordre (ning) volontaire, (ii) par la violence il y a déviation, (iii) les “punitifs à ne pas infliger” sont la restauration de l’ordre (ning) légal.

Même Anaximandre (Anaximandros de Miletos (-610/-547 ; contemporain de Thalès de Miletos, le fondateur de la philosophie antique), selon l’interprétation de Beth, aurait déjà formulé le schéma,--et dans le plus ancien texte philosophique que nous possédons : “Ce qui est à l’origine des choses, c’est aussi, nécessairement, leur ruine. Car elles se donnent mutuellement pénitence et rétribution selon l’ordre du temps”.

Notez bien :

- (i) ordre(ning),
- (ii) le surgissement est pris comme une déviation (peut-être parce qu’un “être” surgit aux dépens d’un autre (et, de ce fait, lui fait du tort))
- (iii) la décadence est la restauration (comme pénitence et rétribution).

À notre grande surprise, Hérodote n’est pas mentionné par Beth (PCV 151, 181) : “(i) l’ordre, (ii) la tache du péché comme déviation, (iii) la réparation par des rites de purification “ - Lisez attentivement PCV 151 : (i) la “nature” (= ordre), (ii) le franchissement des limites (= déviation), (iii) “fthonos”, déplaisir des divinités (= réparation).

Une application est contenue dans le mythe de Narkissos : (i) il existe une “ frontière “ (ordre, règle), (ii) par son bonheur “ exagéré “ (= dévié), renforcé par son amour-propre (= déviation éthique), Narkissos viole cet ordre, (iii) Némésis, la déesse de la distribution des biens, répond par son correctif (PCV 148v.).

Il ne faut pas croire maintenant que la structure cybernétique (règle(s)/déviation/réparation) n’est plus mise en avant.

Beth, o.c.,36, cite R.W. Emerson (1803/1882 ; penseur idéaliste américain).

Plus près de nous : K. Menninger/ M. Maymon/ P. Pruyser, *Het leven in balans (Een nieuwe psychiatrische zienswijze)*, Utrecht/Antwerp, 1967 (Eng. or. : *The Vital Balance*, New York, 1964), développe une “théorie du comportement humain” (o.c., 89/ 143), qui est la direction.

La maladie mentale est considérée comme faisant partie de l'ordre "parcours de vie ordonné/désordre (= anomalie)/récupération (éventuelle)". L'"équilibre vital" est l'harmonie dans le parcours de vie. L'arrière-plan est formé ici par la théorie des systèmes de Ludwig von Bertalanffy, dont la structure cybernétique est une composante.

J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, 1968-2, 8/16 (la totalité, les transformations (ce qui correspond au concept 'ordre')/ l'autoréglage (ce qui correspond au couple 'déviation/ rétroaction (récupération)) explique superbement comment un 'système' (système), qui a un but, dans ses 'transformations' (= transformations), est régi par un mécanisme d'autorégulation.

Revenons à Platon.

Beth nous a appris à considérer au moins un extrait de texte comme une application de la structure de direction. Mais il y a beaucoup plus.

A. L'idée de "sceau".

O. Willmann, *Geschichte d. Ideal.*, I, 28 (parlant de la sphère de pensée apollinienne), explique l'idée grecque antique de "sceau" ("sfragis") : le sceau, imprimé dans une matière molle, donne à cette matière une forme créative (Willmann compare avec le sens musical, chez les Grecs anciens : le sceau ou "nomos", la légalité, est l'idée centrale d'une chanson, par exemple).

B. L'idée platonicienne

Il s'agit d'une application transmissive de l'idée de "sceau". Pourquoi ? Nous avons vu que l'idée platonicienne

(i) est à la fois transcendante (s'élevant au-dessus du phénomène)

(ii) mais aussi immanente (contenue dans le phénomène, qui est une copie d'elle).

Ceci grâce à la 'methexis', la participatio, la participation du phénomène à l'idée.

Le côté transcendant est le sceau, au sens de tampon, avec lequel on enfonce le sceau dans la matière sensible. Le côté immanent est le sceau, au sens du timbre imprimé.

Parce que l'idée est présente dans le phénomène, elle en est le "nomos", la loi (maturité), la règle (règle). De même qu'une chanson est 'réglée' par son idée principale.

Conclusion : La théorie des idées est, en elle-même, une des plus curieuses applications de la cybernétique archaïque-antique, qui était une sorte de lieu commun,-comme ce qui précède nous l'a fait comprendre en partie.

En résumé, le double contrôle de notre destin, voire de celui du cosmos tout entier.

(1) La PCV 283 nous a appris qu'au niveau mythique, Platon croyait à la préhistoire, c'est-à-dire à l'origine supratemporelle d'un certain nombre de choses (communiquées par les "anciens", "ceux qui étaient plus proches de l'origine").

(2) Nous venons d'apprendre qu'au niveau dialectique les choses et leurs processus sont régis par des idées.

Conclusion : une philosophie platonicienne de l'histoire a ici un premier cadre de pensée.

La fonction (le rôle) de notre liberté dans l'événement cosmique.

Le cours de notre vie -- l'objet par excellence de ce cours -- est régi par une combinatoire divine, d'une part, et, d'autre part, par la liberté humaine.

A.-- On n'oublie pas qu'en ce qui concerne l'historicité, Platon répond encore et encore contre un certain protosophe qui avait prétendu que les événements historiques (y compris l'histoire humaine) n'étaient que l'excroissance d'un hasard aveugle.

PCV 35 (cité pour la énième fois) nous a appris que Platon, au moins provisoirement et/ou partiellement, était d'accord avec ce point de vue (l'"anankè", ce qui, bien qu'opaque à notre esprit, détermine néanmoins notre destin).

B.-- Dans les *Lois* x, il élucide ce point difficile, mais dans un sens très optimiste.

-- R. Lavollée, *La morale dans l'histoire*, (31s.), prend ce passus pour un morceau de philosophie de l'histoire.

Platon distingue deux facteurs, qui déterminent en partie (c'est-à-dire en partie) le cours de notre vie.

Facteur 1 : la combinatoire divine.

"Le maître du monde (note : la divinité, au sens vague de Platon) - c'est ce que dit le porte-parole de Platon, l'Athénien, à Klinias - a conçu, en vue de la bonne situation de chaque partie, l'ensemble qu'il jugeait le plus apte et le meilleur pour le triomphe du bien et le dépassement du mal.

Cette vision du tout a été la prémisse lorsqu'il a conçu la configuration globale ("combinaison") dans laquelle pouvaient être placés les espaces et les lieux individuels que chaque être, selon ses propres traits, occuperait et entreprendrait."

Note.- Relisez maintenant PCV 70 et suivants. (stoicheiosis) : il est clair que Platon, ici, applique sa pensée de la totalité.

Soit dit en passant, la “ combinatoire “ est la “ théorie des configurations “ (on attribue à un certain nombre d’éléments d’une collection, chacun, une place, au sein d’une totalité de places (cette totalité est appelée “ configuration “)). La PCV 189, qui nous a appris le fonctionnalisme de Platon (chaque être, ici : citoyen de l’État, a, au sein de la polis, sa “ fonction “ (rôle)), s’inscrit parfaitement dans ce cadre philosophique de l’histoire. Le droit naturel platonicien s’y appuie.

Facteur 2 : l’autodétermination (liberté) de l’homme.

Sans dire comment le facteur 2 peut être harmonisé avec le facteur 1 (PCV 49 (239, 246) est appliqué ici encore : l’aspect non systématique de Platon), Platon poursuit : “Mais (le maître du monde) nous a laissé à tous le libre arbitre, en ce qui concerne les facteurs qui régissent nos propriétés individuelles : ordinairement, après tout, chaque homme est tel qu’il l’aime le mieux, à savoir : selon les inclinations, auxquelles il cède, et les propriétés, dont son âme fait preuve.”

Note - Bien qu’on puisse lui reprocher de ne pas reconnaître l’existence interdépendante des structures - car c’est là l’aspect combinatoire divin en fait (exprimé par un terme utilisé depuis quelques années) - et des sujets (PCV 242v.) - “sujet” étant le nom moderne donné par les structuralistes à notre moi, en tant qu’il se détermine lui-même (c’est-à-dire choisit, - si besoin est, contre les structures) -, il faut dire que Platon donne au moins à ces deux facteurs une place respective. Il ne tombe pas, à cet égard, dans l’oppositionnisme (PCV 67ss), c’est-à-dire dans l’unilatéralisme.

Géopolitique et écologie.

Platon, dans les Lois v, parle avant tout comme un législateur.

La “géopolitique” est l’analyse de la politique (internationale) et de la géographie.

L’écologie est l’analyse des relations entre l’environnement et l’homme.

Écoutez ce que dit Platon, par l’intermédiaire de l’Athénien : “il ne faut pas oublier l’influence du paysage. Par exemple, il y a le fait que certaines régions peuvent conduire plus que d’autres à créer les meilleures ou les pires personnes. En d’autres termes, la législation ne doit pas contredire la nature. Par exemple, toutes sortes de vents et de vagues de chaleur excessives affectent les habitants de telle sorte qu’ils présentent parfois un comportement bizarre, accompagné de violentes sautes d’humeur.

Dans d'autres endroits, les inondations jouent un tel rôle. Regardez encore ailleurs : là, la nature de la nourriture (PCV 118, 124), qui est possible en tenant compte du sol, joue un rôle ; notez que la nourriture influence non seulement le corps (qui en est fortifié ou affaibli), mais aussi l'âme, avec des effets analogues(...).

Le législateur, pour autant qu'il ait l'œil ouvert sur ces choses, tiendra compte, dans l'établissement des lois, de la diversité des paysages que nous venons d'esquisser, -- après les avoir examinés - grâce à l'observation - et, par conséquent, être arrivé à une compréhension, -- du moins dans la mesure où cela nous est possible à nous, hommes."

Lavollée, O.c., 39, note ici que Platon articule ainsi clairement, des siècles à l'avance, la théorie de Montesquieu concernant l'influence du climat (Montesquieu (1689/1755 ; philosophe de l'histoire).

La structure de base.

Nous avons vu que, à une échelle limitée, Platon voyait à l'œuvre des schémas directeurs qui contribuent à déterminer le cours de notre vie.

Est-ce que la totalité de la création (et de la décadence éventuelle) présente également un schéma cybernétique ?

-- O. Willmann, *Gesch.d.Id.*, I, 409, nous esquisse ce schéma.

-- "Dans le *Politikos* (homme d'État) et dans les Lois -- mais aussi plusieurs fois à l'occasion -- :

- (1) énoncer la condition primitive de la race humaine,
- (2) aussitôt, sa déchéance au-dessous du niveau de la perfection initiale (note : la condition primitive proprement dite),
- (3) de cette perfection initiale il reste encore, heureusement, des traditions et des lois divinement données (note : comme une sorte de reste de témoins) ; -- celles-ci servent de base et d'objets culturels utiles à la vie des générations postérieures, en même temps qu'elles sont une sorte de garantie en vue d'un avenir meilleur".

Conclusion : c'est très clair, avec ce platonicien (Willmann était un platonicien de bout en bout), le schéma, que nous, PCV 284 et suivants, avons appris, se lit comme suit:

- (a) initialement "paradis",
- (b) décroissance au moins partielle,
- (c) récupération au moins partielle.

Note : C'est dans la phase (b), "décadence", que Lavollée, o.c., 37, situe la série (types) **1.** aristocratie (type royal), **2.** timocratie (Sparte, Crète : type guerrier), **3.** oligarchie, aussi "ploutocratie" (type propriété), **4.** démocratie (la populace), **5.** tyrannie, (PCV 261/263). Ce qui rend ces types. de doctrine plus intelligibles, bien sûr (le contexte est parfois décisif).

Un tome sur la psychologie du développement.

L'un des aspects les plus intéressants de notre historicité est le fait que chacun d'entre nous subit un changement incessant dès la naissance.

Des livres comme :

- G. Jacquin, *Grandes lignes de la psychologie de l'enfant*, (Outline of child psychology,), Paris, 1955 ;
- M. Montessori, *Les étapes de l'éducation*, DDB, s.d.
- P. Poggeler, *L'être humain responsabilisé (Anthropologie de l'âge adulte)* 1966 ;
- Ch. Zwingmann, *Zur Psychologie der Lebenskrisen*, (Sur la psychologie des crises de la vie), Frankf.a.M.,1962 ;

Sans parler de la phaséologie piagétienne, tous ces travaux nous ont éclairé sur le caractère historique de notre parcours de vie.

Question : Trouvons-nous déjà quelque chose de semblable chez Platon ? -- Réponse : oui !

Par exemple, dans *la Septième Lettre*, Calw, 8, il dit : “ Lorsque j'étais encore dans ma jeunesse, je fis comme beaucoup de jeunes gens : Je voulais, dès que j'ai pu décider par moi-même, embrasser une carrière dans l'administration de l'État. Mais un certain nombre d'erreurs de calcul ont contrarié ce projet (...)

Nous en savons déjà quelque chose par ce qui précède : “ (...) Quant à mon opinion sur la question - ainsi parle Platon, Septième lettre, Calw,13 - déjà la pensée du “ cœur des jeunes gouvernants “ m'effrayait : ils sont toujours si changeants. Leurs penchants, après tout, vont et viennent ; ils deviennent en désaccord avec eux-mêmes. Mais quant à Dion : sa fermeté de caractère innée et la maturité dont il témoignait pour son âge, me paraissaient suffisamment prêtes (...)”.

Ceci pourrait être examiné plus en détail au moyen de textes. bien sûr. Un connaisseur d'hommes né comme Platon doit avoir vécu lui-même les phases de la vie de façon consciente (texte 1) et les avoir observées chez les autres (texte 2).

Note : Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, 1973-2, esp. 261/372 (*Le verbe législateur*), mentionne, chez le Platon vieillissant, une sorte de temps de décomposition, par rapport aux “désirs” de sa jeunesse. Si le désir de jeunesse est la mesure de la vitalité, Brès n'aurait aucune difficulté à qualifier les années de maturité de Platon de “ déclin “.

Mais le fait est que ses œuvres ultérieures témoignent de la même puissance philosophique : penseur séminal, penseur germinatif (PCV 239) il est resté. “Le seul élève de Socrate. qui n'a pas poussé les enseignements de son maître dans une direction unilatérale-rationnelle” (Christ Schmid). Ce qui indique une vitalité.

Notes d'étude. PCV

L'une des arrière-pensées du cours de "philosophie" de l'HIVO est le rétablissement de la position d'autorité de l'enseignant qui, sous l'influence, entre autres, des "tendances socialement critiques", a perdu beaucoup de son "autorité".

Pour sortir de cette crise de l'autorité, qui s'avère très difficile pour un certain nombre d'enseignants, il ne s'agit pas de "reprendre" (simplement de restaurer) les méthodes d'autorité antérieures, fortement "autoritaires", mais d'une formation supérieure de l'esprit, par laquelle l'enseignant commande automatiquement l'autorité, la crainte.

Dans ce domaine, la formation philosophique joue certainement un rôle de premier plan. Dès le début, par exemple, la philosophie de la Grèce antique était invariablement un instrument d'éducation, une "paideia" (humanitas).

(1) La première année de philosophie visait une formation logique-méthodologique approfondie, -- basée sur l'ontologie et l'harmonologie (théorie de l'ordre).

(2) La deuxième année de philosophie vise une appropriation plus approfondie de la personne qui a dominé l'Occident pendant plus de 2 400 ans par son approche approfondie des problèmes humains de la vie, à savoir Platon d'Athènes (-427/-347).

Non sans raison, A.N. Whitehead a dit un jour que "toute la philosophie occidentale n'était qu'une série de notes de bas de page sur Platon". Se familiariser avec le mode de pensée platonicien, c'est commencer à se sentir chez soi dans la tendance principale de notre culture.

La préface.--PCV 01/07 a pour but de vous familiariser avec une série de figures et les courants dans lesquels elles se situent, et de vous faire comprendre sur quelle base le titre du cours "philosophie du cours de la vie" peut être fondé, si l'on connaît un peu les philosophies du XIX-d' et du XX-st' siècle.

(i) Le romantisme déplace l'accent de la raison rationaliste des Lumières vers la vie, au sens le plus large possible de ce mot (cosmique, biologique, humaine, extraterrestre).

(ii) Le soi-disant "Irrationalisme", qui découle de J. Schelling, surtout en Allemagne, est, par essence, un élargissement du concept de "raison". Au lieu d'être une simple pensée compréhensible, la raison (romantique-irrationnelle) devient "définie" (positive) : elle s'enracine à la fois dans les sciences positives et, surtout, dans l'histoire des idées et de la culture.

(iii) Trois philosophies, particulièrement répandues au début du XXe siècle - le marxisme (praxis), l'existentialisme (existence), le pragmatisme (mise à l'épreuve) - élaborent le concept de vie (qui a commencé par le romantisme-irrationnel) :

(i) Le marxiste, par la "praxis", cherche à rendre "vraie" (c'est-à-dire viable) l'idée de "démocratie économique" (qui est plus que la démocratie politico-sociale, prévalant depuis la Révolution française).

(ii) L'Existentialiste, du genre Kierkegaard, cherche à rendre "vraie" l'idée de "devenir chrétien" ;

(iii) le pragmatiste teste telle ou telle idée par rapport à ce que la science professionnelle ou la vie quotidienne donne comme résultat, lorsque ladite idée est appliquée,-dans une expérience.

On peut formellement qualifier de "philosophies de la vie" les pensées de H. Bergson, spiritualiste évolutionniste, et celles de W. Dilthey, historiciste.

Bergson lance l'idée de la "*philosophie nouvelle*" (la pensée, la fameuse "raison", n'est rien d'autre que la vie, comprise de manière cosmique, mais culminant dans l'esprit humain (l'"intuition"), qui prend (pleinement) conscience de lui-même : la raison se situe dans la vie elle-même).

Dilthey, centré unilatéralement sur l'esprit (âme, sujet), définit la "vie" comme ce que quelque chose vit (Erlebnis), - exprime ce vécu, dans le comportement (quelque chose au sens des Behavioristes) (Ausdruck), -- qui est ensuite compris par Verstehen (Verständnis) : ainsi naît la Science Herméneutique de la Vie de l'Esprit.

L'idée directrice de cette année.

Cette idée directrice peut être lue à partir de PCV 15 à 34 (la définition biblique de "vie" selon le VI. Solovjef). Pourquoi ? Parce que nous devons, dans ce cours, aller au-delà de toutes les indications de vie évoquées plus haut (y compris celles de Dilthey, plus ou moins vaguement panthéiste), et aussi au-delà du Platon païen.

Nous enseignons et prenons des cours dans une institution ecclésiastique. Cela implique que quelque part " le drapeau doit couvrir la charge " : la Bible, qu'elle soit ou non interprétée par l'Église, est et reste l'une des données (" faits ") les plus fondamentales de l'Occident.

Si nous voulons comprendre l'Occident, y compris l'Occident athée, nous devons savoir que le christianisme, issu du judaïsme, a jadis envahi l'Empire romain, y compris sa culture, en l'espace de quelques siècles. Le Moyen Âge de l'Église - comme l'"Histoire Nouvelle" l'a récemment clarifié une fois de plus, après le romantisme - vit encore aujourd'hui, et ce dans des détails parfois disgracieux de nos vies.

Mais les indications bibliques de la vie ne tombent pas du ciel. De même que les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament ont puisé dans la vie culturelle de leur époque (par exemple, dans l'utilisation du langage), de même un Solovjef... Donc, PCV 07/15 (la définition).

A.-- La définition de "vie".

07/15 nous donnent trois types de définition.

A.I.-- La définition biologique (07/08).

1. La forme de l'être

(en langage platonicien : idée) la "vie" est liée ou non à

a. l'interaction/communication avec un environnement (centre vivant),

b. des phases telles que l'origine / la croissance / la reproduction / la décroissance (ce que les Palléomiles (par exemple Thalès v. Miletos (-624/ -545), le premier "philosophe" stricto sensu) voyaient déjà (exprimable dans le système "genèse / fthora" (origine / décroissance ; montée et descente)). Ces phénomènes, -- Diltheyan : Ausdrücke, deviennent intelligibles (= conditions nécessaires et suffisantes) si l'on met la 'vie' en premier, ce qui contraste avec 'sans vie'. Grec ancien : les phénomènes sont résumés et expliqués dans un principe (= élément qui est présupposé).

2. La forme d'essence "vie biologique".

Cette notion est ambiguë. Quelque chose qui présente déjà les caractéristiques de la "totalité autoréactive" peut être une âme (animisme), un principe de vie (principe vital ; vitalisme) ou, encore, une structure (organicisme).

A.II.-- La définition générale et donc philosophique.

Pour le philosophe, la biologie est une condition de possibilité, mais rien de plus. La vie s'établit - et les expériences de l'humanité le confirment - également dans des phénomènes non strictement biologiques (conception archaïque ou biblique de la vie). La vie organique, psychique, humaine présente une permanence indépendante (ou mieux, une indépendance qui se perpétue ; la vie devient différente, mais pas autre chose).

Remarque : Ces définitions abstraites ont l'avantage d'être générales (raccourci biologique ou général). Mais elles ont l'inconvénient de ne constituer qu'un cadre de pensée.

A.III.-- La définition évolutionniste.

L'humanité a toujours eu l'impression que le cosmos -- et surtout la vie -- évolue. Mais ce sont encore des gens comme Lamarck ou Darwin qui ont donné à cette idée une forme scientifique : le transformisme (par opposition au fixisme, dans la mesure où cette mentalité tente d'ignorer l'évolution).

-- Encore une fois, la même structure de raisonnement, logiquement parlant :

(i) Les phénomènes

(Lebensausdrücke,-- Diltheyaans), c'est-à-dire les changements testamentaires et héréditaires,

(ii) résumés et expliqués (expliqués) par l'évolution, le développement de la vie, -- le principe (l'élément qui doit être mis en premier, si l'on veut comprendre les phénomènes).

Note -- C'est déjà la deuxième fois que nous rencontrons cette structure de raisonnement : elle est importante, car c'est la structure de raisonnement du platonisme.

L'ambiguïté.

L'interprétation nous apprend que parfois plus d'une explication (interprétation) est possible pour un fait donné -- Nous venons de voir : Une vie donne plus d'une explication (âme/principe/structure). Ici : l'évolution : soit les sauts lamarckiens, soit la gradualité darwinienne. -- En outre, cette ambiguïté ("multi-interprétabilité") est typiquement platonicienne.

Notez le schéma de pensée "facile" : "plus bas = plus simple", -- qui est contredit par un certain nombre de faits. La catégorie générale (concept fondamental) du "changement" (le contraire de ce que les fixistes soutiennent) est divisible en, par exemple, re.volution, in.volution, e.volution. Exemples : escalade, complexification (Teilhard).

Évolutionnisme - On appelle " évolutionnisme " non seulement la doctrine biologiquement fondée concernant les formes de vie et leurs stades de développement, mais aussi - et cela prête à confusion - les philosophies qui, pour tout être et pour l'être dans son ensemble, présupposent l'évolution. Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin,-- le dernier Scheler,-- ce sont, chacun à sa manière parfois très singulière, des "évolutionnistes". Notez comment Scheler, afin de clarifier "l'évolution", prend un concept originellement freudien de "sublimation" si largement qu'il s'applique même au rapport "électron à atome".

Note : Souvenez-vous bien de la FLL 13 (assimilisme (concordisme)/ analogie (en partie égalité en partie vision de la différence)/ differenti(al)isme) et de la remarque de Willem Vogel à ce sujet.

L'artère d'une théorie philosophique de l'évolution : l'émergence de nouvelles formes de vie, qui sont des formes d'être biologiques ou extra-biologiques (idées ; ST 03).

Rappelez-vous bien, dans ce contexte, ce que dit M. Blin (FLL 13/15).

Schématiquement : centre vivant --- vie + centre vivant --- vie.

Avec ceci, dans votre mémoire, se sont rafraîchies quelques idées de base, que vous avez déjà acquises, plus ou moins clairement.

B.- La définition biblique de la “ vie “ (Vl. Solovïef).

Maintenant que nous avons une compréhension de ce que les sciences plus récentes, et les philosophies de la vie et de son évolution ont découvert, nous pouvons, d'un point de vue biblique, essayer d'incorporer ces données dans une synthèse biblique.

Comme Solovjef l'a fait d'une manière au moins rudimentaire - et qu'il a consciencieusement mené à bien cet élan de modernisation de la Bible - nous le prenons comme guide.

Mais d'abord, un bref commentaire sur le “réalisme chrétien”. Les réalistes chrétiens russes commencent avec G. Skovoroda (1722/1794 ; éthicien, mystique). A part un P. Chadayev (1796/1856 ; psychologue, anthropologue, philosophe de l'histoire), un I. Kireyefsky (1806/1856) et A. Khomyakof (1804/1860 ; chef de file des soi-disant slavophiles), l'épuration des réalistes chrétiens russes compte Vl. Solovyef parmi ses représentants les plus célèbres et les plus doués.

Le terme “réalisme chrétien” s'oppose, entre autres, au “nominalisme chrétien”. Au lieu de nous perdre dans des réflexions profondes sur ces deux termes abstraits, nous allons donner un exemple.

Nous connaissons tous l'histoire de l'hémorroïssa (la femme qui a souffert d'hémorragies pendant douze ans ; Luc. 8:43/48) La péricope (morceau de récit évangélique) raconte que la femme en question, croyant que non seulement le corps de Jésus, mais ce qui était immédiatement lié à ce corps, son vêtement, était “porteur de pouvoir”, a touché son vêtement. Saint Luc, pour désigner la “puissance” (force vitale), utilise le terme grec ancien “dunamis” (lat. : virtus). Ce terme se retrouve dans presque toutes les langues du monde. Cela indique qu'il doit correspondre quelque part à l'expérience d'une réalité - encore si subtile - (d'où le terme de “réalisme”).

1. Pour le chrétien-réaliste, genre Solovjef, le récit évangélique peut donc être interprété littéralement : Jésus a réellement guéri une femme ; sa force vitale était une réalité paranormale (on dit “miraculeuse”, “miraculée”).

2. Pour le chrétien-nomaliste, le récit évangélique peut être interprété “symboliquement”. Telle qu'elle a été transmise, l'histoire comporte, après tout, beaucoup trop d'éléments non modernes (par exemple, cette notion vague et invérifiable de “force vitale”) qui sont invérifiables par les sciences professionnelles d'aujourd'hui (le scientisme) pour être pris littéralement. Ce qu'on y raconte, ce sont des mots, des “noms” (lat. : nomina), rien de plus.

Il faut les traduire en termes modernes, qui tiennent au moins un peu la route aux yeux des sciences modernes (ethnologie, -- psychologie (par exemple, psychanalyse), sociologie (par exemple, marxiste ou anarchiste), culturologie (par exemple, nietzschéenne), etc.)

Dans le langage du bon sens :

(i) le réaliste-chrétien dit : “Il est tout à fait possible que tout cela soit scientifiquement très obscur et le reste pour le moment. Mais... ça marche (le résultat)”.

(ii) Le Chrétien-Nominal dit : “Tant que je n’ai pas, avec ma raison moderne et scientifique, une vision et une maîtrise approfondies, je n’y crois pas”.

Dans le premier cas : l’attente, plutôt naïve, qu’elle résout les problèmes (pragmatique) ; dans le second cas : la raison critique-scientifique, qui veut maîtriser les phénomènes.

La volition montante.

(i) PCV 15/16 est une sorte de résumé donné par Solovjef lui-même. Rappelez-vous bien la CLF 16 : les points a, b, c, d, et e résument la volatilité atteinte jusqu’ici concernant la “vie”.

(ii) Le point 16/30 (Caractéristique spéciale) examine, plus en détail, les formes d’être (platoniques : idées) que l’on peut trouver dans la création. Retenez bien le slogan facile à chaque étape de l’évolution (comme moyen mnémotechnique).

Note : Au PCV 19v. (La plus-value animale) la remarque suivante :

a. On avait déjà découvert que le pigment rouge du sang (‘hémoglobine’) était présent, par exemple, dans les plantes à gousses (en symbiose avec des bactéries, - dans les nodules des racines, où celles-ci sont actives, on trouve un pigment rouge du sang).

b. Cependant, récemment, des chercheurs australiens et français découvrent un colorant sanguin rouge dans une plante de la famille des ormes (ormes).-- Le colorant sanguin rouge est une substance protéique qui, chez les vertébrés, permet aux globules rouges de fixer l’oxygène.

Hypothèse. 1.

La découverte du pigment rouge du sang chez les plantes symbiotiques et non symbiotiques suggère que les plantes et les animaux descendent d’un même ancêtre biologique commun.

Hypothèse. 2. Si le gène du colorant rouge du sang se trouvait dans toutes les plantes, cela ouvrirait, pour les ingénieurs agronomes, la possibilité d'établir des symbioses artificielles,--pour permettre, sans engrais azotés, aux plantes de céréales et de maïs d'absorber l'azote de l'air.--Cela pour "rafraîchir" l'idée de "zoophite" (obsolète).

Note : En ce qui concerne la forme humaine de l'être, l'exposé se divise en deux parties.

(A) PCV 20/22 L'esprit et le langage contrôlable par l'esprit sont les deux caractéristiques essentielles sur lesquelles Solovjef insiste. L'esprit est, semble-t-il, la faculté ontologique (= transcendante, englobante) de notre âme.

Solovjef s'attarde plus longuement sur les opinions de certains rationalistes modernes des Lumières (Hume, Darwin), qui considéraient l'humanité primitive comme des "sauvages", plus animaux qu'humains. Il ne partage que très partiellement cet avis (il s'agit clairement d'un niveau culturel "inférieur"). Mais il défend radicalement le non-animal parmi les "sauvages".

(B).-- PCV 22/26.-- Solovjef, en tant qu'il appartient au monde de pensée et de vie gréco-patristique (qui diffère passablement du monde catholique romain, dans la mesure où il est occidentalisé), s'attarde naturellement plus longuement sur l'idée de 'déification'.

a. Comme on le verra plus loin dans le cours, cette idée est centrale dans le paganisme grec : de nombreux Grecs anciens estimaient que le niveau atteint par les êtres humains actuels, notamment dans la résolution efficace des grands problèmes de la vie, qui tournaient tous autour du concept de force vitale (située dans l'âme), restait en deçà de toutes les attentes (pessimisme humain et culturel).

Ils se sont donc tournés vers ce qui, dans toutes les mythologies (= histoires sacrées), dépassait cette humanité actuelle, à savoir les divinités de toutes sortes. Le terme "divin" peut presque toujours être traduit par "supérieur", "surdoué" (= paranormal). Déification" doit donc, dans le même sens, être traduit par "augmentation de la force vitale (âme)".

L'augmentation, qui, dans la vie chrétienne réelle, est réalisable, en ce qui concerne la force vitale, est appelée par les théologiens traditionnellement fidèles "état de grâce sanctifiante" (non sans les grâces "corporelles" (comprendre : instrumentales)). Celui qui est en état de grâce sanctifiante possède une force vitale divine, trinitaire, et transcende, en principe, l'humanité actuelle.

b. Notez comment, avec les Pères grecs et orientaux de l'Église (33/800), Solovjef part de l'idée païenne de la déification (y compris et surtout celle des empereurs romains tardifs), mais, appuyé par la Bible, s'oppose complètement à cette forme "chétive" de fourniture de la force vitale divine.

Note : PCV 27/30 est un chapitre sur la systémique (couple d'opposition) "individu/type (= espèce)". Outre le fait que ce couple est tout à fait fondamental en biologie et en sciences humaines (comme le souligne à juste titre le P. Lahr), c'est l'occasion d'évoquer brièvement V. Uexküll et surtout A. Gehlen ("L'homme comme animal inadapté").

Immédiatement, c'est la première rencontre formelle avec l'une des thèses principales du platonisme : " L'individu est individuel, mais pas "autarcique" (= autosatisfait, c'est-à-dire situable en dehors de toute société.) "

a. PCV 31/34. L'idéalisme théocentrique (mieux : 'théorie théocentrique des idées', car le terme 'Idéalisme', dans l'histoire de la philosophie, est aussi excisé de formes de pensée, qui sont loin d'être platoniciennes).

Comme nous le verrons, chez Platon, il y a un prélude à la pensée "théocentrique". Mais le "Dieu", qui a "fait naître" les idées (il ne sait pas trop comment, etc.), n'est en aucun cas l'Être suprême, connu de tous les peuples, et encore moins le Dieu biblique (aux trois yeux).

Conséquence : selon le Père De Strycker, ce n'est que des siècles plus tard, avec Albinos de Smurna, qu'une théorie des idées véritablement et pleinement théocentrique voit le jour.

b. PCV 31/34 aborde le problème archi difficile de ce qu'est réellement la "matière" (substance).

1. Il y a le fait que nos sciences modernes - surtout si elles suivent la méthode dite de la "liste des matières" (comme par exemple le Père Alb. Lange (1828/1875), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, (Histoire du matérialisme et critique de son interprétation dans le présent), 2 Bde., Leipzig, 1866, adopte ce point de vue) - la matière déterminable, dite "grossière" ; il y a les différents types de matière "raréfiée ou subtile" (l'Église disait : "subtile").

2 Plus loin : parfois la "matière" est interprétée très pauvrement, d'autres fois comme la source débordante de toutes les réalités (l'interprétation "riche").

c. PCV 33v. parle de la manière dont Solovjef situe les idées (étant des formes) dans les réalités non idéales. Ceci est similaire à PCV 13/15 (Blin).

Note.-- La facilité avec laquelle un vrai platonicien chrétien intègre la théorie de l'évolution dans son cadre de pensée prouve, une fois de plus, que les darwinistes, les humanistes, etc. qui osent encore prétendre "qu'ils ne croient pas en Dieu, ... parce qu'ils adhèrent à la théorie de l'évolution", ont une profonde méconnaissance de ce que sont

Dieu et la théologie. Sont dans le même cas ceux qui considèrent la doctrine de l'évolution comme un danger pour la foi.

L'esprit commun (partagé).

PCV 35/48 traite d'une première rencontre avec Platon.

A. La conception platonicienne.

(PCV 35/38) - On se souvient presque mot pour mot de la p. 35v. (dualité cosmique "anankè / nous" ou "incompréhensible / intelligible" ; dualité humaine "grand monstre et petit lion / petit homme"). Pourquoi ? Parce qu'il s'agit là d'un fil conducteur qui sera utilisé tout au long du cours.

Le bon sens (= fonctionnement logique pur), l'opinion publique et la pensée de groupe ou de classe sont trois aspects de la pensée humaine. Aucun des trois n'est un "bon sens". Cependant, le bon sens est le bon sens dans la mesure où il est, en principe (= en disposition, en potentiel), commun à tous les êtres humains - y compris les "sauvages" (PCV 21v.).

B. Les vues commensalistes.

Les PCV 38/42 traitent d'un certain nombre de penseurs modernes, c'est-à-dire du sens commun.

Cl. Buffier ; Th. Reid;-- eux, confrontés aux rationalistes des Lumières, ont défendu le sens commun et, d'un seul coup, ont exposé l'élitisme des Lumières (et tous les élitismes, celui des intellectuels) comme une unilatéralité.

Rappelez-vous bien le fait que le Commonsensism de Reid est en fait une étude fondamentale et une des humanités (qui a anticipé celle de Dilthey ; PCV 05).

C. Deux modèles de sens commun.

PCV 42/48 (modèle psychologique et modèle sociologique) visent à tester les thèses de Platon et des commensaux modernes contre des faits.

D. A Defence of Common Sense (G.E. Moore).

Objectif : un adepte du XXème siècle de la philosophie analytique (linguistique) anglo-saxonne, Moore, a défendu, d'une manière originale, une philosophie du sens commun. Il y a, en effet, un nombre croissant de penseurs qui - consciemment ou inconsciemment - croient que le vrai philosophe consiste d'abord, sinon uniquement, à penser et à parler différemment des autres.

Moore donne, à ce propos, des exemples frappants. Ce désir d'être différent de tous les autres est un type de vie "individuelle autarcique". Cf. PCV 30 (Individualité et individualisme). On pense par exemple au culte du Génie des Stürmer und Dränger (fin du XVIIIe siècle), dans lequel sont également tombés un certain nombre de romantiques. "Tant que "c'est différent des autres"".

Note -- Les deux premiers chapitres, la méthode dialectique (PCV 49/69) et la “stoïchiosé” (analyse factorielle) (PCV 70/90), sont des chapitres d’apprentissage de deux méthodes. Pourquoi ? Parce que le platonisme, avant d’essayer (il n’a jamais réussi) d’être une pensée en système fermé, est avant tout une méthode,--une méthode, qui est et restera aujourd’hui parfaitement valable et applicable.

Même ceux - pensons à Nietzsche - qui font l’œuvre de leur vie, dans un esprit nihiliste, pour raser le platonisme, le font encore - s’ils veulent encore penser réellement (c’est-à-dire si l’un de leurs pré-supposés est une position consciente) - entièrement dans le cadre de la méthode platonicienne en deux parties (qui est une forme d’ironie tragique).

On remarquera, en parcourant les deux chapitres susmentionnés, qu’ils sont, pour la plupart, une répétition, en langage grec ancien (platonique), de ce que nous avons vu en première année (logique/méthodologie).

Immédiatement, c’est, pour les étudiants/étudiantes de l’HIVO, un échantillon de ce qu’est l’histoire de la pensée philosophique. Il suffit de penser à l’Herméneutique de von Savigny (PCV 06 : gain d’information basé sur un maximum de détails). Mais ne vous perdez pas dans les détails : parcourez-les tous attentivement, afin de retenir précisément l’essentiel, les traits principaux, qui constituent le cœur de la méthode. - Nous allons maintenant indiquer ces traits principaux.

Chapitre 1 - La méthode dialectique (49/69).

Introduction (49). -- Le platonisme est, en fait, une méthode inductive. Car, bien que Platon, au sens mathématique-logique, ait tenu la pensée en système fermé pour un idéal, il ne l’a amenée qu’à des fragments de système (= réalisation).

Ces fragments équivalent à des prélèvements, plutôt aléatoires, selon les circonstances (= aspect situationnel), dans la réalité de la vie, située dans le cosmos global (= fisis, natura, nature).

La caractéristique générale (49v).-- La dialectique platonicienne est :

(i) par souci de l’âme (= psychagogie), qui est la source de la force vitale (S.T. 05 ; 07),

(ii) l’apprentissage de la pensée individuelle-personnelle, non pas auto-satisfaite (autarcique), mais “en tant qu’hetairoi/ hetairè” (penseur/ compagnon du penseur), dans une coexistence intime” avec “les autres penseurs”.

(iii) une pensée qui éclaire à la fois les définitions (méthode diarétiq-ue-synoptique) et les principes (= éléments, pré-supposés ou à pré-supposer).

La description complémentaire.

PCV 50/69 nous apporte plus en détail ce que l'introduction et la caractéristique générale ont résumé.--

a. - La méthode diaérik-synoptique. (50/51)

Il s'agit d'une méthode permettant de classer ou de définir des concepts (voir le cours de première année).

b - La méthode hiptétique (lemmatique-analytique) (51/69)

Rappelons le schéma de Jan Lukasiewicz (première année) : soit la déduction (si tout, alors certains ou au moins un), soit la réduction (si au moins un ou certains, alors (probablement) tous)... Eh bien, chez Platon, on appelle cela sunthesis (déduction) et analisis (réduction).

1. La dialectique en avant (progressive), comme en mathématiques, procède à partir d'"hypothèses" (= éléments, qui ont déjà été postulés) fixes (c'est la "sunthèse", la composition (littéralement), la pensée constructive).

2. La dialectique à rebours (régressive) - la véritable découverte de Platon, en tant que philosophe menant une recherche fondamentale (par exemple des axiomes mathématiques) - part de prémisses (scientifiques ou quotidiennes), -- non pas pour "construire" (= sunthesis) des raisonnements avec elles, mais pour demander sur quelles nouvelles prémisses, insoupçonnées, ces prémisses reposent à leur tour (= analisis).

On voit l'analogie entre déduction / sunthèse et réduction / analisis.

Quand on comprend bien ce qui est écrit sur cette page, concernant la dialectique en avant et surtout en arrière - c'est la doctrine de la logique et de la méthode -, alors on comprend l'essence même du platonisme, dans son "seul aspect".

Le texte du cours en expose brièvement les éléments.

BI. - La méthode hypothétique en mathématiques à l'époque (51/54).

1. La "sunthesis" (méthode axiomatico-déductive ; avec "preuve par l'absurde" ; 51/52).

2. L'"analysis" (52/53), c'est-à-dire lorsque le mathématicien cherche les prémisses correctes.

Note -- C'est ici que se situe la méthode lemmatico-analytique au sens strict (53/54: la proposition est inapplicable, mais on travaille quand même avec elle 'synthétiquement' (déductivement)).

BII.- La méthode hypothétique dans la dialectique platonicienne (54/69).

(i). -- La sunthesis (déduction) platonicienne (54/57 ; avec l'explication de J. Royce;--souvenez-vous bien de PCV 56/57 (la cohérence systémique), car ces pages sont toujours, dans les textes platoniciens, applicables).

(ii) L'analysis (réduction) platonicienne (57/69).

En d'autres termes : le trait typique de la philosophie (par opposition à la pensée quotidienne ou scientifique), à savoir le retour aux présuppositions (secrètes, inconscientes), également appelées "fondements", d'où nous partons.

a. Les Paléopythagoriciens avaient déjà pensé dans cette direction : ils avaient pris comme premier présupposé la vérité, présente dans les choses, dans notre esprit, dans notre comportement ; immédiatement, ils avaient découvert que cette vérité (ontologique) dépendait de ce qu'ils appelaient l'unité, c'est-à-dire les similitudes et les cohérences (cf. structures distributives et collectives), dans les choses elles-mêmes, dans notre esprit, dans notre comportement.

S'ils mettaient en avant ces deux concepts "transcendants" (qui englobent tout), ils pourraient avancer. Ils recherchaient l'unité véritable.

b. Platon, à la suite de Socrate, ajoute deux transcendentalités :

i. L'être sans plus, c'est-à-dire la "réalité" (dans les choses, dans notre esprit, dans notre comportement),

ii. La valeur sans plus (il l'appelle, en grec ancien, le bien), c'est-à-dire dans les choses, dans notre esprit, dans notre comportement.

Si Platon parlait de ces fondements, de ces "axiomata", de ces présupposés, de ces "hypothèses", alors il pourrait philosopher de façon rationnellement justifiable. Voir PCV 57v... -- PCV 58/69 donne, de cette, -- de cette dualité 'être - bien' (réalité/valeur), des exemples. Mémo-risez au moins l'un d'entre eux ; sinon, votre réponse à un examen ou dans une conversation sera trop abstraite. - Le platonisme recherche la valeur réelle.

Relativisation.

PCV 60/69 en donne quelques exemples. Pour le dire autrement, la "relativisation" signifie "reconnaître que toute réalité extérieure à nous (les choses), toute proposition (notre esprit), toute action (notre comportement) ne présentent jamais le réel absolu et le précieux absolu de l'être (la réalité sans plus, dans laquelle ils se situent) ou du précieux (le bien) sans plus, dont ils ne sont que des applications, des parties, des aspects".

Souvenez-vous bien de l'exemple de relativisation introduit par le platonicien-humaniste du Moyen Âge, Jean de Salisbury, sous le nom de 'thèse (= idéal)/hypothèse (= réalité effective)'. "

PCV 64/66. "Faut-il se marier ?" -- "Faut-il marier Carine ?" -- Rappelez-vous bien ce qu'est l'"Oppositionnisme" et pourquoi il est totalement incompatible avec le platonisme (PCV 67/69).

Chapitre II. -- La stoïchiose (analyse factorielle) (70/97).

C'est le deuxième aspect fondamental du platonisme en tant que méthode : il s'agit d'une harmologie (théorie de l'ordre).

En guise d'introduction, nous disons qu'un facteur (= stoicheion), dans le sens typiquement dialectique, tel qu'il a été très bien saisi par feu E. W. Beth, entre autres, signifie ce qui suit.

Un stoicheion, elementum, facteur, est :

(i) un élément d'une totalité (soit distributivement : élément d'une collection ; soit collectivement : élément d'un système (sous- ou hypo-système) ; -- Platon : c'est le sens compréhensible, diarétique-synoptique ; -- penser à l'homme entier et à l'esprit du facteur en lui ;

(ii) Un stoicheion doit être mis en premier si la totalité doit être comprise, pour avoir un sens logique ('intelligibel'), concevable, 'possible' ; -- alors les Grecs l'appellent 'stoicheion', élément d'un tout, 'archè (S.T. 03), principe ('princiep') ; -- Platon : c'est le sens hypothétique (le stoicheion est l'hypothèse, à mettre en premier si une totalité doit être comprise).

Note.-- Celui qui veut donc comprendre quelque chose du noyau du platonisme, regarde PCV 50vv. (diairet.-synopt. et hypoth. meth.) and PCV 70vv. (stochiastic meth.), et il/elle voit que les deux aspects se rejoignent.

Note -- Nous avons vu, S.T. 12, que déjà les Paléopythagoriciens pensaient qu'ils devaient présupposer - par exemple pour leurs activités musicales (danse/chanson (poésie)/musique), concentrées dans une 'choreia' (la triade mentionnée), et pour leur travail intellectuel (arithmétique, géométrie, -- description de l'univers (astronomie)) - qu'une chose telle que l'unité vraie, c'est-à-dire la vérité sur l'unité (similarités et connexions), existe.

C'est précisément cet aspect "unité véritable" qui, dans le système de pensée platonicien, est appelé "stoicheiosis", analyse factorielle. Aussi, en vue de la vraie valeur (platonique : la réalité ('être') jusqu'au bien), on doit mettre en premier lieu la vraie unité des données (choses, esprit, comportement) (ce qui nous fait comprendre que le Platon vieillissant est devenu de plus en plus, à sa manière individuelle, pythagoricien).

Pour revenir, brièvement, à PCV 67/69 : on ne peut saisir correctement la vraie valeur de la disposition, par exemple, biologiquement, que si, entre autres choses, on saisit sa vraie unité (ici : avec l'environnement).

Les pages 71/97 ne sont que des exemples, des explications, entre autres philologiques (histoire, langue et littérature), de cette compréhension.

1.-- Deux appl. Mod.

Rappelez-vous très soigneusement la définition de PCV 72 : La définition de Thalès (“un système d’unités”), car c’est l’idée centrale de l’analyse factorielle (71/72).

2.-- Sémasiologies (‘sustèma : ‘plèthos’)

Note -- Le langage de Platon “tout / entier) (unité”) est dans cette veine.

Note -- Le penchant de Platon pour le système de dialogue de Socrate (avec la régression aux hypothèses et définitions (72/74).

3.-- Sémasiologies (‘archè’, ‘stoicheion’ (retenir surtout ce dernier)

Note -- principe v. ful. raison ou fondement... - résumé de la stoicheiosis (se souvenir très bien) (74/75)

4.-- Applications.

a. La systémie (paire d’opposés) (76/80).-- **b.** Le langage comme système de signes (81/82).

Comparaison avec la méthode analytique cartésienne (82/84) ; -- se souvenir de la “mathesis universalis” encore très actuelle (théorie générale, mais de préférence formulée mathématiquement, de l’ordre).

c. L’analyse existentielle dans les oeuvres de Kafka (84/97)

composite psychiatrique (85/87) : le monde de la culpabilité (du péché) ; composite de l’Ancien Testament (87/97 ; rappelez-vous PCV 94 : schématisation (Si péché culpabilité, alors châtiment), car ce schéma est universel).

Chapitre III -- Éléments de la science platonicienne de l’âme (98/245).

Ce chapitre sera particulièrement long. Raison : l’âme -- surtout en tant que source de la force vitale (S.T. 05 ; 07 ; 10) -- est si centrale dans tout platonisme qu’il est inévitable d’en avoir une connaissance aussi approfondie que possible (y compris la psychagogie).

Introduction... Nous allons cependant donner plus que la psychologie. La triade “personne(corporéité)/société/culture” nous servira de fil conducteur (98/99).

L’âme en tant qu’être et en tant que principe de vie (99/104).

Quatre aspects

(a) L’âme en tant qu’être individuel (99).

(b) L’âme comme intermédiaire entre les réalités impérissables (idées, divinités, âmes immortelles) et impérissables (âmes mortelles), d’où la tragédie de l’âme (99/110 ; *Note*-- Le spiritisme (PCV 32 ; 100).

(c) L’âme comme source de vie (100/103;-- l’âme en soi et dans la lich. réfléchié,-- avec la conséquence éducative, psychagogique (mod. appl.)).

(d) L’âme en tant qu’être éternel, immortel (103/104 ; mort, vie après la mort, choc de la naissance ; -- doctrine de l’anamnèse).

2.-- Les principales caractéristiques de la vie de l'âme humaine (105/245).

Ce qui précède est une sorte d'ontologie spéciale de l'âme (humaine). Cela constitue, maintenant, l'information de base pour ce qui suit, la description et l'explication (dans la mesure du possible), sur une base platonicienne, de la vie quotidienne de notre âme.

Note : Ce n'est pas sans raison que nous avons parlé (PCV 35/48) du sens commun. Ne vous attendez pas, par conséquent, à une psychologie expérimentale ou à une quelconque psychologie professionnelle scientifique, moderne. Les penseurs de l'Antiquité se sont adressés à l'homme et à la femme ordinaires.

Mais, après avoir pris connaissance de l'exposé détaillé que nous allons maintenant résumer, jugez si, avec cette psychologie non scientifique, vous pouvez faire quelque chose dans la vie quotidienne.

1. Introduction -- Deux triades (esprit/volonté/désir et grand monstre (désirs inférieurs)/moins grand lion (désirs supérieurs)/petit homme (esprit)) serviront de lignes directrices faciles à retenir,-- pour se perdre dans le labyrinthe tant de la vie quotidienne que des explications platoniciennes ou platonisantes de la vie réelle de l'âme.

2.a.-- La triade "esprit/volonté/désir" (105/114).

Ce chapitre commence par une théorie platonicienne des méthodes. -- Puthagoras (Pythagore) avait lancé le terme "theoria", découverte. Les paléopythagoriciens ont élaboré dans son sillage une psychagogie (formation de l'âme), dans un sens musical et vocationnel... Platon continue à travailler dans cette direction, mais de façon très personnelle.

(i) Les phénomènes, -- ici particulièrement le comportement quotidien, sont la base (base empirique).

(ii) L'approfondissement en termes de phénomènes visibles et tangibles -- PCV 07 ; 10 ; etc. - tente de saisir 1. le principe, 2. l'élément, qui régit les phénomènes (S.T. 13). Que ce 'principe' (= explication - résumé) soit une idée ou un phénomène extra-naturel n'a pas beaucoup d'importance (théorisation ou contemplation mystique). La PCV 105/106 l'expose brièvement ; la PCV 120v. le précise sur la base de l'enseignement d'Euagrios.

PCV 106/110 donne, de la theoria platonicienne, trois modèles d'application.

Le PCV 110/114 précise dans quel sens il faut interpréter la triade "esprit/volonté/désir", dans un sens tragique (conflictuel ; rappelez-vous l'idée de "conflictualité", car elle domine une partie de la psychologie actuelle).

2.b.-- La triade “grand monstre/petit lion/petit homme” (114/ 245).

Ce chapitre sera le plus long, mais peut-être aussi le plus fascinant. En tout cas : les applications quotidiennes - pour ceux qui, au moins, ont reçu une éducation platonicienne, veulent regarder en eux-mêmes et autour d’eux sont “légion” (indiciblement nombreuses). C’est aussi la raison pour laquelle - pour des raisons de facilité d’utilisation quotidienne - nous l’avons élaborée, jusqu’à et y compris ses ramifications modernes.

(i) La science de l’âme platonicienne est une psychologie de la théorie de la vertu (114s.).

(ii) Précisions concernant la triade (115v. ; se souvenir très attentivement du PCV 116).

2.c.-- Explications concernant la triade susmentionnée (117/...).

La richesse des aperçus, dans les textes platoniciens et après lui, est si grande que nous traitons les trois strates séparément.

2.c.a.-- Le grand monstre (le désir impie) (117/136).

Notez bien : le terme ‘un.noble’, ici, n’est que de principe. En effet, comme il est dit plus haut (ennoblissement : PCV 110v. : transformation ; 112 : ernoblement), l’immangeable est ennobli par le petit homme. C’est le côté très positif du platonisme non nietzschéen dévoyé.

1 - Modèle patristique (psychologie monastique d’Euagrios : avidité (gloutonnerie)/unchastie (fornication)/possession (avarice)/soporificité (117/121).

Notes : (1) valeur biblique ; (2) méthode (119/121).

Mise à jour des notes : sur la base d’une comparaison avec la psychologie d’Ed. Spranger, caractéristique de la science de l’âme platonicienne, elle est :

- a.** Axiologique (orientée vers les tendances de valeur),
- b.** Structurale (orientée vers un ou quelques facteurs au sein de la totalité (=structure de l’âme),
- c.** Culturologique (situe les expressions de l’âme dans la civilisation totale) (121/124).

2.-- Autres détails concernant le grand monstre (= pulsions primaires) (124/135).

(i) Problème de sommeil (124).

(ii) Problème de nutrition (124v.).

(iii) Problème sexuel (125/127 : sexe/ eros-agapè/révolution sexuelle).

(iv) Problème économique (127/135 : capitalisme grec/ interprétation Marx. v/ capitalisme moderne (Life-herméneutique/ culturel-historique (individu auto-satisfait/ tendance nihiliste)/ interprétation psychanalytique (petit profit-compl.)).

Notez comment nous soulignons le terme “...problème” : notre culture, comme celle de l’époque de Platon, peut être abordée sans risque à partir de la psychologie platonicienne afin de découvrir très rapidement les principaux problèmes.

Ceci prouve, d’ailleurs, brillamment, l’extrait du P. Engels, l’antithèse du platonisme : vue synthétique du grand monstre (135v.).

2.c.b.-- Le petit lion (le noble désir) (136/175).

Le désir d’argent joue un rôle indiscernable, qu’il soit couronné de succès (honneur, désir de voir, désir de se préserver, désir de gloire vaine, orgueil) ou qu’il échoue (“frustré” = colère et ressentiment (rancune), tristesse et mal du pays, apathie (désir de la vie)), suivi de toute une série de modèles d’application, interrompus par une brève explication littéraire et théorique (histoire, mythe).

1 - Le sens de l’honneur de Platon (136/140 : méthode réflexive ou introspective (cf. PCV 120)).

2.-- Le sens de l’honneur de Bombo (140/142 : modèle ethnologique). Explications actualisantes.

(1) L’explication narratologique (143/147 : narratologie (143) ; Narrativisme (143/154).

Bien se souvenir de la définition large de Platon de la narration (simplement verbeuse et dramatique).

(2) Caractérisation de la science de l’âme de Platon : c’est la psychologie du désir (146v.).

3.a.-- Le Narkissosmythe (148/153 : deux versions (148v.) ; interprétation (149/151 : atè (jugement divin:149/151), kuklos (cercle:151v.).

Note -- Théorie littéraire concernant le mythe (152v.:mythe, -- analyse de la mythologie/mythe).

3.b.-- La vanité (154/159 : Théorème de Diel (154v.) ; modèle platonicien (155/157 : Dionusios).-- Explication psychanalytique (158v. : Narcissisme : égoïsme ; égocentrisme).

4.-- Modèles patristiques (159/164 : a. vaine gloire ; orgueil ; b. colère/ ressentiment (ressentiment) - Ressentimentologie de Nietzsche et Scheler (162v.) - ; tristesse/mal du pays ; acédie (comparer avec G. Gezelle (vertijloosheid), (165), avec J.P Sartre (nausee : réticence de la vie (165/168)).

Vue d’ensemble -- 169/170 (Individualps. d’Adler ; le problème (cf. S.T. 16v.) du pouvoir).

Note -- La psychiatrie platonicienne (170/173).-- Les œuvres platoniciennes donnent apparemment à certains psychiatres des aperçus d'une nature précieuse. Pour en donner un exemple, nous examinerons brièvement la manière dont Platon explique le crime, peut-être celui du tyran avide de pouvoir : le crime est le rêve nocturne réalisé en pleine conscience diurne.

Immédiatement, nous avons un aperçu de l'interprétation des rêves telle qu'elle est pratiquée par Platon.

Note : Le phénomène du refoulement (conscient), resp. du refoulement (inconscient) : Chez Platon, le refoulement, resp. le refoulement se résume à la préemption des idées (= valeurs) supérieures (para.frosunè) (PCV 174v.).

2.C.c.-- *Le petit homme (esprit) (176/245)*

a. Le "petit homme" en chacun de nous se manifeste, entre autres, dans le sens de la mesure et de la vie équilibrée, ainsi que dans tout comportement raisonné et volontaire.

b. Mais ce même "petit homme" se manifeste, platoniquement parlant, surtout dans le processus d'idéation, c'est-à-dire dans la "contemplation" (comprendre : la saisie directe) de la vraie nature ou idée (forme de créature). Nous en indiquons deux applications : la contemplation de l'idée "âme" et de l'idée "sens de la luxure" (bien que nous n'abordions que brièvement cette dernière).

A.-- *L'idéation en tant qu'aperçu de la "vraie" nature (177/188).*

Un modèle d'application que nous élaborons, platonicien, est la saisie de l'idée "âme" comme réalité incorporelle, "spirituelle", oui, "divine".

(1) *Le mythe de Glaukos (177/179).*

Le cœur du mythe se résume à un processus de déification.-- L'âme, cachée dans le pauvre pêcheur : "Glaukos,

(i) est pris, pour commencer, comme il est, "pauvre".

(ii) a. elle est purgée de cette pauvre écorce ("catharsis") et

(ii) b. elle est élevée à un niveau supérieur, le divin. Conséquence : une fois déifié, parce qu'il reçoit dans son âme la force vitale (T.S. 05 ; 07 ; 10 (psychagogie) ; 14) qui le déifie, il peut, dans les problèmes humains, agir de façon salvatrice.

(2) *L'idée d'âme chez Platon (179/187).*

La théorie, la découverte de l'âme ressemble (de façon analogue) à ce qui arrive à Glaukos.

(i) Le côté phénoménal (perception).

(ii) Le côté idéal (idéation). Dans la perception sensorielle, un processus idéatif est à l'œuvre, qui, dans le cas de l'homme, vu dans son comportement ("comportementaliste"), pénètre jusqu'à une nature incorporelle - spirituelle, oui, aux yeux de Platon, divine (= manière d'être).

En dehors de cette découverte (theoria) en elle-même, il y a, d'emblée, le fait que celui qui pratique cette découverte se déifie lui-même.

Note -- Analyse du mythe platonicien (180v.) -- Il y a analogie :

(i) : la vision (mantique) décrite dans le mythe de Glaukos (de l'apparence de Glaukos déifié) n'est qu'une forme de 'theoria', c'est-à-dire celle qui s'attache à l'apparence mantiquement perceptible ;

(ii) l'idéation s'enfonce dans la vraie nature (spirituelle - divine).

Note : Le processus de la catharsis (181/184) : Là encore, il y a analogie.

(i) La catharsis (purification) sacrée prend quelque chose qui a trop peu de force vitale dans l'"âme" (présente même dans les réalités inorganiques), pour le purifier et l'élever au niveau (voir ci-dessus Glaukosmythe).

(ii) Dans le processus d'idéation :

(a) un être supérieur perçu par les sens (l'homme) est pris tel qu'il est,

(b)1 mais pour être purifié et

(b)2 à s'élever sur un plan supérieur, idéatif... Le fait que cela aille de pair avec un processus de déification est démontré par exemple par la filomathia, le sens de l'apprentissage, chez l'homme, une fois que l'on essaie de lui enseigner quelque chose (modèle appl.) À cet égard, la doctrine platonicienne - préparée par les Paléopythagoriciens - de la réception (185v.).

Note -- La "vraie nature" (idée) de la luxure (187).

b.-- L'idéation comme intuition individuelle et universelle (188/ ...).

C'est l'aspect singularisant et abstrayant (universel) de l'idéation : de tel et tel cheval à - ce que Platon appelait autrefois - la 'cavalerie'.

B.I.-- L'idéation comme aperception de la nature singulière (188/197).

Modèle par excellence : la nature des individus dans une polis gréco-antique. Platon situe cela dans le cadre du concept grec ancien de fisis ou de nature.

(1) "Fusis" (= genèse) signifiait, tout d'abord, la totalité (en principe) transcendante de tout "être" passé, présent et futur, dans le processus de reproduction en nous et autour de nous... Ce que nous appelons encore aujourd'hui "nature".

(2) "Fusis", nature, signifie en outre "être", forme d'être (Platon : idée), c'est-à-dire ce par quoi quelque chose se distingue du reste, dans la "nature" totale (première signification).

(1). - *La division du travail (189/192).*

La règle, disait Platon, dans une polis bien ordonnée, est “un individu --- une praxis professionnelle”. C’est sur cela que repose la soi-disant “loi naturelle” platonicienne de la division du travail.

Note : Encore une fois : bien qu’individuel, l’individu n’est pas “autarcique”.

Note Le modèle mythico-théologique que Platon avait apparemment à l’esprit est l’idée de “déité de fonction” (H. Usener ; G. Dumézil) (190v.) De même que chaque déité individuelle (groupe) avait un “rôle” (fonction) sacré, de même chaque individu dans l’état platonicien.

Note - Cet aspect rappelle un peu celui des ethnologues fonctionnalistes : ils voyaient l’interdépendance des domaines individuels, resp. des personnes, au sein d’une même culture ; un élément culturel - par exemple, une arme, un mode vestimentaire - a une fonction.

(2). - *La scission des deux sexes.*

Platon a plusieurs textes sur l’homme et la femme.-- Outre son texte sur l’androgynie (dualité homme-femme, par laquelle les deux sexes sont dépendants l’un de l’autre, oui, quelque part les deux sexes sont en eux-mêmes (pensez à l’animus / anima de C.G. Jung), il y a son traitement du mythe amazonien.

a. La littérature héroïque concernant Penthésilée et les Amazones (192v.) -- Une polis purement féminine est, mythiquement-héroïque, concevable.

b. L’interprétation par Platon de la fonction de la femme dans la société nous montre que la femme, en principe (par nature), peut jouer les mêmes rôles dans l’État que l’homme, y compris celui de soldat.

(3) *La théorie platonicienne de la nature individuelle (194/197).*

Encore une fois, la dichotomie ‘phénomène / principe’.

a. Les phénomènes sont les myriades de besoins et de satisfactions de besoins au sein de la société.

b. Le principe est la nature individuelle, qui s’élabore dans cette multiplicité.--

(i) Le singulier en chacun de nous (195 : les détails, oui, mais surtout l’âme).

(ii) La validité dans les fonctions individuelles (195v.).

(iii) Caractérisation (compréhension singulière) de deux jeunes intellectuels (Faidros, Lysis (196v.).

(iv) Le moment dramaturgique (197 : Platon a vu, progressivement, que la structure dramaturgique de ses dialogues pouvait peser sur l’individu dans ses figures).

B. II.-- L'idéation comme aperception de la nature universelle (198/208)

Introduction : les trois manières d'être du lit :

1. L'être ("nature") du "lit" (général), en Dieu (=déité platonicienne).
2. Le lit singulier que fait le charpentier et
3. le lit tout aussi singulier que peint l'éplucheur.

Note : "Dieu", chez Platon, dans ce contexte, est le causeur de l'idée (= nature universelle).

La méthode dialectique... (200/203).

Étant donné un ensemble réel, donné, de choses, qui méritent le même nom. Ce terme identique signifie, par notre esprit, la forme universelle de l'être (= idée), répartie sur tous les éléments de ladite collection.

Les concepts généraux dans notre esprit ne sont pas les idées, mais plutôt leur représentation dans notre esprit.

Note : 'Abstraction', d'un ensemble de choses identiques j'abstrais un 'concept' général qui n'est pas l'idée).

Actualisation de l'idée platonique :

Le DNZ comme modèle régissant des ensembles de processus. (204vv.)

Comment fonctionnent les idées morales éthiques ? (205/207)

Le libre arbitre est prévu dans l'idée elle-même.

Conclusion : une définition de l'idée : Le ton, présent dans tous les exemplaires (207v.).

C.-- L'idée comme méthode (209/227).

Ce chapitre intéresse les enseignants Tout enseignant travaille avec un spécimen visible (par exemple, un morceau d'or, un cercle), le phénomène. À ce modèle applicatif, elle attache un nom ("or", "cercle"). Elle explique ce nom dans une définition (définition de l'essence)).

Note : Le nom et la définition forment, ensemble, l'usage du langage. - C'est donc dans l'esprit (le sujet) des enfants que la "science" (la connaissance spirituelle à part entière) voit le jour. Pourquoi ? Parce que, avec le professeur, les enfants, à travers les spécimens, voient tous des choses singulières, des phénomènes) l'idée, s'élevant au-dessus d'elle (jamais un spécimen n'est tous les spécimens ; seule l'idée est cela), et pourtant présente en elle (chaque spécimen est vraiment une idée singulière).

Note : l'idée universelle illumine ses exemplaires : lumière-métaphysique (213)

Note : L'idée est à la fois transcendante (elle dépasse les exemplaires) et immanente (elle est visiblement présente dans tous les exemplaires) (214).

Remarque : L'idée est la cohérence de toutes les propriétés communes (structure collective), bien que cela ne soit pas toujours aussi clair (215 v.). - Phénomène, désignation, définition, -- idée, perspicacité sont expliqués de manière générale.

d.- Le côté réfléchi-introspectif du petit homme (228/245).

Nous sommes à proprement parler “humains” parce que nous portons l'idéation (la vraie nature (= supérieure, incorporelle, élevée), l'individu et l'universel est, en nous,-- parce que nous savons que l'idéation en tant que méthode (le spécimen, le nom et la définition conduisent à la compréhension de l'idée). Nous le sommes aussi grâce à notre introspection (avec la méthode réflexive comme application).

1. La maïeutique socratique (228/231) repose sur cette source intérieure de connaissance.

2. Le fait que nous soyons un microcosme dans le macrocosme (231v.) en est un aspect.

3. Que nous connaissions, dans cette vie intérieure, des états d'ivresse et d'inspiration (232/238 : mantique, téléstique, poésie, érotisme), en est un aspect, pour le philosophe de l'esprit Platon, qui appelle une certaine réserve. Note - Le concept de déité chez Platon (236v.). Note - Ethno-psychologie (238).

4. Notre imagination (resp. la fantaisie) est un autre aspect (238vv.).

Conclusion : la méthode réflexive (sa validité limitée (P. Diel ; P. Ricoeur) (240/243).

Conclusion générale : “ l'esprit “ (244), la psychologie platonicienne comme science de l'âme (245).

Chapitre IV.-- Les éléments de la sociologie platonicienne (politique) (246/264).

a. La rencontre “ existentielle “ (Platon / la mort de Socrate) (246/248).

b. La pensée politique comme typiquement grecque (248/252 : Prophilosophie, conservationnisme, Socrate).

c. La théorie platonicienne de l'État : égalisation, communion, compréhension,-- comme utopie (252/ 260;-- interprétations partiellement erronées (Benoist, B.H. L.). -

d. La critique platonicienne de la démocratie (260/264).

Chapitre V.-- Éléments de la culturologie platonicienne (265/274).

a. La définition de la “culture” (265/267).-- vrl. Depuis Kolb et Klemm

b. Platon dans l'économie antique (267/269), c'est-à-dire “ libre / esclave “.

c. Le programme d'étude platonicien (270/274 ; sa politique culturelle).

Chapitre. VI.-- Éléments de la philosophie platonicienne de l'histoire (275/290)

Trois aspects (information / sens de l'histoire / fil conducteur de l'histoire réelle).-- Les Lumières (275v.).

Question principale : l'historicité (276).

Analyse du lot (277/279).-- L'historicité chez Platon (279/290 : Lusus comme modèle (279/ 282).-- Les “ anciens “ (283).-l'orientation (284/287). -- Structures/ liberté (287v.).-- Géopolitique/ écologie(288v.).-- La structure de base (cyb. : 289/ -- Psychologie du développement (290).

Table des matières
Le cours de philosophie de la vie.

Nous prenons le platonisme, d'abord Platon lui-même, mais aussi les actualisations (refondations) de ses enseignements, comme compréhension de base.

Préface (01/07) - L'idée de "vie" dans les philosophies récentes.

L'idée directrice (07/34).

A. Définition (biologique, philosophique),

B. Biblique (Solovjef comme moderne-platonique et biblique).

La valeur du sens commun (Commonsensism) (35/48).

Les thèses de Platon sur le sujet (sens commun/opinion publique/pensée de groupe).

Chapitre I.-- La méthode dialectique (49/69).

Deux caractéristiques :

a. les concepts se heurtent les uns aux autres (diététique-synoptique) ;

b. les prémisses sont soit connues

(Si A, alors B. Donc B : 'sunthesis')

soit inconnues

(Si A, alors B. Eh bien B. Donc A : 'analysis' (méthode lemmatique-analytique).

Avec toutes sortes d'applications,

Chapitre II. -- La méthode analytique factorielle (70/97).

Les prépositions, (synthétiques ou analytiques) sont toujours des éléments d'un système,

Conséquence : la stoïchiosité, l'analyse factorielle, est le côté systémique de la dialectique. Les relations sont centrales.

Attention : le platonisme est avant tout une méthode duale.

Quand on dit que la théorie des idées est le noyau, on se trompe : la théorie des idées est une conséquence de la méthode (les idées sont des éléments, qu'il faut mettre en premier, si on veut comprendre les phénomènes).

Attention : ce qui suit est une étude du platonisme conçu comme une science humaine. Pour les enseignants qui sont des chercheurs en sciences humaines, c'est la forme appropriée de philosopher.

Chapitre III. --Eléments de la science spirituelle platonicienne (98/245).

1. Le centre de l'âme du platonisme -en tant qu'être et principe de vie (force vitale) 99/104).

2. Les principales caractéristiques de la vie de l'âme humaine : Le grand monstre / le petit lion / le petit homme.

Inl. : désir / volonté / esprit (105/115)).

Le grand monstre (117/136 : pulsion alimentaire / pulsion érotique / besoin nocturne / pulsion possessive).

Le petit lion (136/175) : l'envie d'argent et ses déceptions.

Le petit homme (esprit : 176/245) . L'idéation (vraie nature individuelle et universelle ; Idée) (177/208).

La méthode idéative (209/227).

Méthode introspective-réflexive (228/ 245).

Chapitre IV.-Eléments de la sociologie platonicienne (246/264).

Vr1. La théorie utopique de l'Etat.

Chapitre V.-Eléments de la culturologie platonicienne (265/274).

Esp. le fondement économique.

Chapitre VI.-Eléments de l'historiologie platonicienne (275/290).

Vr1. le concept d'historicité.

Notez bien :

Les chapitres III à VI sont des applications de la méthode platonicienne. La méthode est déterminante.

Chacun doit connaître le chapitre IV (historiologie).

Chacun choisit ce qu'il préfère en dehors de cela, comme pièce individuelle.

17 04 1989

Deo Trino et uno gratias maximas Mariaque amorum maximas