



Joël Thomas

Icône et idole Les avatars de la copie, de Platon à notre monde contemporain

ICON AND IDOL: AVATARS OF THE COPY,
FROM PLATO TO NOWADAYS

ABSTRACT

For Plato, life was the *mimesis* of a *cosmos* considered as perfect. Hence his distinction between exact copies (*eikones*) and false copies (*eidola, phantasmata*). But Plato also proposed a theory of learning, of education (*paideia*) based on the idea of the metamorphosis, of the transformation of the images. Continuing this line, eighteenth century Europe already witnessed the emergence of new forms of knowledge contesting the Platonic theory of *mimesis* and of duplication. This paper presents the biological theory of exaptation, which completely invalidates the principle of exact, true copy of the original.

KEYWORDS

Plato; Biology; Copy; Exaptation; Model.

JOËL THOMAS

Université de Perpignan, France
jthomas@univ-perp.fr

On sait que, pour Platon, le but de l'existence humaine se résume à une imitation (*mimesis*) du cosmos, un cosmos identifié à la fois au monde et à l'ordre du monde. Pour Platon, la Forme pure est considérée comme le modèle parfait. Et la beauté se doit d'échapper aux convulsions de l'émotion et de l'impermanence pour se retirer dans son essence immuable. C'est cette beauté à laquelle Baudelaire fait dire :

« Je suis belle, ô mortels, comme un rêve de pierre »¹.

C'est pour cela que le *Timée* décrit le cosmos comme une œuvre insurpassable, la plus belle des œuvres du dieu artiste, qui a les yeux fixés sur les Formes pures. Selon le *Timée*, notre monde a été fait par cet artisan divin, le Démonstrateur, qui s'efforce de rendre son œuvre aussi proche que possible de son modèle idéal. Donc, pour Platon, la connaissance du monde est tout naturellement ce qu'il y a de plus important pour l'homme, puisqu'elle lui permet d'approcher de sa propre perfection. Dans cette perspective, le philosophe comme l'artiste se situent dans une structure mimétique, qui est précisément la structure ontologique de la réalité. Comme le dit R. Brague, dans une bonne formule, pour Platon, être sage, c'est être « mondain »².



Cette *Weltanschauung* platonicienne va se cristalliser dans un des grands courants de la pensée antique, et constituer une forme de paradigme ontologique et épistémologique, qui jouera aussi un grand rôle dans notre vision européenne du monde jusqu'aux Lumières. On en connaît le principe, formulé dans la distinction célèbre du *Sophiste* (235d-236c) entre *mimesis eikastikê*, la copie exacte, et *mimesis phantastikê*, la copie telle qu'elle est perçue par nos sens, c'est-à-dire déformée. G. Deleuze nous en donne un bon commentaire³, en remarquant avec raison que, analysée avec acribie, la *Weltanschauung* platonicienne établit une distinction non pas seulement entre l'original et l'image, mais entre deux sortes d'images : les images exactes (icônes), et les images déformées, qui ne sont que des simulacres sans consistance imaginaire, parasitées par des scories psychiques (*phantasmata*). Dans ce contexte, la notion de modèle ne se définit pas sur la base d'une opposition au monde des images dans son ensemble, mais comme un critère de sélection entre les « bonnes » images, les icônes, celles qui ressemblent de l'intérieur au modèle, et les « mauvaises » images, les simulacres. Pour Deleuze, tout le platonisme est construit sur cette volonté de chasser les simulacres, identifiés au sophiste lui-même, ce diable (en grec, *diabolê* signifie : « ce qui divise »), toujours déguisé.

Il est vrai que, si elle se place dans une perspective diachronique, cette pensée de Platon débouche sur un pessimisme foncier : la différence ne se limite plus à être un défaut qui envahit la copie, elle se pose elle-même en modèle où se développe la puissance du faux. A force d'être confortés dans leur activité persistante, les simulacres finissent par constituer un monde propre, autonome. Alors, le modèle et la copie finissent par se confondre sans qu'il soit désormais possible de les discerner. Telle est

la fin, bien pessimiste du *Sophiste* : la possibilité du triomphe des simulacres, et le crépuscule des icônes, progressivement dégradées en idoles, jusqu'à ce que le monde soit une vaste et perverse contrefaçon de la vérité. La dérive et la falsification de l'image sont alors une forme de « péché originel » du vivant. La ressemblance fait place à la répétition (nous sommes au centre de la démonstration deleuzienne), et l'effort du jeune Platon, celui qui opposait cosmos et chaos, fait place à une problématique du mélange, d'une identité immanente entre chaos et cosmos, sans que, faute de critères valables de discrimination, il y ait une possibilité d'accéder à une dialectique émergente, et à un dépassement par l'organisation.

Mais si l'on relit Platon, on voit (et Deleuze en convient lui-même)⁴ que son idée du modèle est bien plus riche que celle d'une simple copie, reposant sur une opposition manichéenne entre « bonnes » et « mauvaises » images.

Car Platon renonce assez rapidement à une théorie de l'*Urbild*, de l'archétype universel. Il s'éloigne de plus en plus de cette présentation, et, s'écartant donc de l'idée d'une image qui se reproduirait toujours identique à elle-même, il en arrive à une conception dynamique et systémique de l'archétype comme *eidos*, forme vide, capacité de préformer, cause formatrice⁵ ; et le monde est un mixte de réalité et d'idéalité produit par le processus démiurgique qui l'amène à l'existence. Cela appelle quelques commentaires.

D'abord, nous pouvons faire litière d'une idée reçue : Platon chassant le poète de sa République. On comprendra mieux maintenant que ce n'est pas le poète que chasse Platon, c'est le mauvais poète, celui qui se laisse emporter par ses *phantasmata*, et crée des images déformées par ses propres passions. Son problème, c'est que, pour reprendre une formule célèbre de la



République (X, 596a-597b), il ne parvient qu'à une « imitation de l'imitation, éloignée de deux degrés de ce qui est », puisque ses œuvres d'art imitent les choses, qui imitent elles-mêmes les idées : l'infidélité de la duplication vient de la multiplication des copies... Mais le vrai poète, celui qui sait polir le miroir du cœur pour faire place aux icônes, celui-là a toute sa place dans la cité. Il n'est donc pas contradictoire que, dans certains textes, Platon chante la primeur de l'inspiration, et que dans d'autres textes, il la rejette⁶. Ce n'est pas seulement une question de chronologie, et d'évolution de sa pensée. En fait, Platon est persuadé de la nécessité de l'inspiration, d'un discours qui nous est donné d'ailleurs. S'il donne parfois l'impression de la rejeter, comme dans la *République*, c'est qu'il s'en méfie : livrée à elle-même, elle dérive vers une forme désordonnée et futile, voire nocive, de description de l'apparence des choses : la surface et non pas l'essence, la superficialité et non pas la profondeur, l'idole, le fantôme, *eidôlon*, et non pas l'icône, *eikôn* qui est, elle, la vraie représentation, fidèle à l'Idée originelle, inspirée par l'absolu. Ainsi, il n'y a pas de contradiction entre le Platon de la *République*, qui chasse le poète de la cité, et le Platon du *Phèdre*, qui chante l'inspiration poétique. Il s'agit de savoir de quoi l'on parle, et de faire la différence entre création et conservation, entre une émergence et une institution déjà créée. Pour la première sont requises les forces vitalisantes de la création, et donc de l'invention et du désordre fécond. Pour la deuxième, les forces de la mise en ordre, de l'organisation, doivent prédominer. La cité est bien, elle aussi, un système, une organisation, à travers la trifonctionnalité qui régit la vie des citoyens, répartis en trois groupes fonctionnels : les philosophes, les gardiens et les travailleurs, eux-mêmes reflets des trois instances organisatrices de la psyché : *nous*, *thumos* et *épithumia*. Dans la cité, à ce stade,

l'improvisation, l'individualisme, le désordre sont bannis, pour éviter une désagrégation de l'ordre social. C'est pour cela que Platon peut à la fois, sans contradiction, chasser le poète de la cité, et appeler cette cité *kallipolis* (*Rép.* 527 a), la ville de la Beauté. La beauté y est présente, mais c'est une beauté d'un ordre supérieur, qui se confond avec le Vrai. C'est cela, l'inspiration : la vision de l'absolu. À ce stade, le poète est donc banni comme facteur de trouble. Ou plutôt, c'est le poète profane qui est exclu ; mais le poète-philosophe a sa place, dans un ordre supérieur. De même, la théologie romaine fait une place à Janus, le dieu des *Prima*, des commencements, de la porte, et à Jupiter, le dieu des *Summa*, le roi d'un monde mis en ordre.

Il s'en dégage donc toute une promotion de la métaphore, reine des figures poétiques, en concurrence avec la notion de modèle. Loin de rejeter la métaphore comme figure déviante, porteuse de toutes les fantaisies condamnables d'une poésie dévoyée, Platon la restaure dans son statut de forme, de cause formatrice, et il en fait donc, comme le modèle, un reflet de l'archétype, ou plutôt un creuset dans lequel l'archétype travaille⁷. Mais alors que le modèle, dans son acception philosophique, peut être considéré comme une version stylisée de la réalité, une simplification qui se construit, la métaphore est, pour reprendre une bonne formule de P. Nouvel, « une complication qui surgit »⁸. On voit bien, dans ce contexte, qu'il n'y a pas de hiérarchie entre modèle et métaphore : ce sont deux façons différentes pour l'archétype de s'exprimer dans la matière, de lui donner une information. Les poètes ont d'ailleurs toujours eu conscience de ce prestige et de cette force de la métaphore : pensons à A. Machado qui a écrit : « Une idée n'a pas plus de valeur qu'une métaphore, en général elle en a moins. »



Allons plus loin. C'est Platon lui-même qui développe, contre l'idée d'une perfection idéale qui « tomberait » dans la matière, celle d'une ascèse humaine qui ne cesse de se construire en construisant le monde. En effet, Platon est peut-être le premier à privilégier l'idée d'apprentissage. Rien n'est donné, tout est à construire. Tout le travail du philosophe, et aussi du poète (disons, au sens large, du créateur de formes incarnées), va donc être d'associer un mouvement d'écoute, intuitif, réceptif, et une phase de construction (re-construction, re-connaissance) de ces informations, par une ascèse qui relève à proprement parler d'un apprentissage.

Le problème n'est donc pas de voir, mais d'apprendre à voir, d'éduquer le regard, pour qu'il s'adapte aux situations, mais aussi pour qu'il voie la profondeur derrière les apparences⁹.

Il revient à Platon d'avoir, d'emblée, doté cette notion d'apprentissage de sa valeur la plus haute, dans un contexte anagogique. Dans ce contexte, le *télos*, le but de la philosophie, prend un tout autre sens : on a vu qu'il se fixait comme objectif de distinguer la vérité des apparences, l'icône de l'idole, la vraie copie de la copie superficielle, de la copie de copie. Mais cela veut dire que pour Platon, le savoir est qualitatif, et non quantitatif. On ne met pas le savoir dans l'âme comme le vin dans une cruche¹⁰. On doit exercer l'âme à savoir. Apprendre s'apprend, passe par des exercices d'apprentissage, une ascèse, *askésis*, dont la *paideia* est un des aspects.

C'est pour cela que, chez Platon, la création est métaphorisée de façon récurrente par des figures de l'artisan : le potier, le charpentier, et bien sûr le tisserand : celui qui associe chaîne et trame, verticalité et horizontalité, immobilité et mouvement, mémoire et respiration, pour créer le tissu, le *textum*, comme *nexus rerum*. Or tous les

artisans passent par un apprentissage. Définissons-le un peu mieux. C'est en quelque somme la « part des hommes » dans le savoir : l'ascèse, l'effort qui fait ressortir l'homme de sa nature animale et s'approcher de sa partie divine. C'est, un peu, comme le disait Sénèque, la différence entre les dieux et les hommes : le dieu a moins de mérite, car il est dans la lumière, alors que l'homme la conquiert, à partir du clair-obscur (*Ep. ad Luc.* 53, 11 ; cf. aussi *De Providentia*, V, 5 ; VI, 6 ; *Ep. ad Luc.* 73, 12-15 ; 95, 49). L'homme doit mériter son savoir. C'est la différence entre le savoir, comme calme possession d'une règle, et l'apprentissage essentiel. On apprend par approches, erreurs, rectifications. La discontinuité des réponses s'engendre sur fond de continuité d'un apprentissage idéal. Le vrai et le faux se distribuent d'après ce qu'on comprend du problème, la vérité finale étant le terme de l'apprentissage. Le désordre lui-même a sa place dans cette mise en ordre qu'est l'apprentissage. Il est même indispensable. D'abord, parce qu'on ne sait jamais d'avance par quelles voies quelqu'un va apprendre. Ensuite, parce que l'apprentissage tend certes à prévoir, par l'acquisition des protocoles d'un savoir-faire ; mais il doit aussi laisser une place à l'imprévu, et réagir à l'imprévisible, conserver une marge de réaction intuitive et d'invention¹¹.

Donc, loin d'être le promoteur d'une figure idéale du modèle parfait objet de la *mimesis*, Platon a introduit dans la pensée antique l'idée d'une dynamique de l'évolution, d'un système de forces dont la richesse est dans sa construction même. Sur le plan politique, la première grande réalisation à témoigner de cette capacité de métissage, c'est sans doute Rome. Là aussi, l'idée est paradoxale, car on voit souvent les Romains comme les épigones et les imitateurs fidèles des Grecs. Les choses sont plus complexes, et le paradigme romain nous apparaît de



plus en plus comme très original, très différent du modèle grec, et, pour tout dire, beaucoup plus ouvert à des influences allogènes, et à une forme de métissage. Il y a bien une transgression romaine de l'idole grecque ; et un changement de modèle. Car Rome est une ville métissée. Comme le dit P. Manent, dans une bonne formule, « Athènes se fait d'elle-même, alors que Rome vient d'ailleurs, et même de nulle part »¹² : Athènes s'est construite en autochtonie, tournée vers sa propre référence ; alors que le fondateur mythique de Rome, Enée, est un exilé venu de Troie ; quant à la fondation de Rome par Romulus, elle repose sur le principe de l'asile, où vint se réfugier « une foule de toute sorte, mélange indistinct d'hommes libres et d'esclaves, tous en quête d'aventure »¹³. Par la suite, Rome ne cessera de se construire sur ces marges qui laissent leur place à des hommes neufs. Être Romain, ce n'est donc pas une question de sang, ni de race. Et dans ce contexte, il est un mot qui s'impose, qui est en quelque sorte inventé par la cité romaine : la tolérance¹⁴. Il faut certes prendre ce mot avec quelques précautions, et *mutatis mutandis*, car les Romains ne connaissent pas l'idée de tolérance – ou d'intolérance – telle que nous pouvons la concevoir. L'imaginaire des Romains leur préfère deux autres références :

- la notion de *licite* et d'*illicite*, mieux en rapport avec les origines sacrées d'une pensée qui se pense encore comme traditionnelle.

- et aussi, l'idée pragmatique de *l'utilisation des compétences*, là où elles se trouvaient. Rome elle-même, on l'a vu, prend son origine dans un tel processus. Par la suite, le droit de cité fut justement là comme principe d'intégration. Il n'y avait pas d'exclusive : tout le pourtour du Bassin Méditerranéen, dans la mosaïque de ses races et de ses religions, était pris dans cette alliance, dans ce réseau d'intégration qui tisse une unité en respectant les différences et les

particularités : *unitas multiplex*, une unité tissée dans la diversité. Le seul critère est le respect des valeurs qui unissent ces peuples. Les citations qui revendiquent ce respect des personnes ne manquent pas : Scipion, à qui Cicéron fait dire, dans le *De Republica* (I, 58), « Ce n'est pas la nationalité qui nous intéresse, ce sont les qualités naturelles (*ingenia*) » ; et Apulée, écrivant deux siècles plus tard dans l'*Apologie* (24) : « Ce qu'il faut examiner, ce n'est pas le lieu d'origine, mais le caractère qu'on a ». L'État romain jouera vraiment le jeu : il suffit de considérer la suite des empereurs, pour voir que beaucoup d'entre eux, et non des moindres, étaient des provinciaux, venus d'Illyrie, d'Afrique, de Libye ou de Gaule. Rome a compris qu'elle trouvait dans ces provinciaux les forces vives qui la garantissaient contre son propre épuisement endogame, et qui la régénéraient. C'est donc bien sur un authentique métissage que Rome s'est construite, un métissage où chacun est respecté en tant que force vive susceptible d'irriguer l'entité collective. En même temps, les peuples intégrés dans la romanité ont donné des exemples de l'adhésion et du choix consenti qu'ils faisaient. Il n'eût pas été possible par rapport à un modèle inhumain. Nous trouvons là une préfiguration du fameux théorème de Tocqueville : un groupe humain n'adopte les valeurs d'une autre civilisation qu'à la condition de ne pas se retrouver, après sa conversion, au dernier rang de cette civilisation. Mais à vrai dire, la structure même de l'empire romain garantissait le théorème, puisqu'un village barbare romanisé devenait de plein droit une cité, c'est-à-dire une des cellules constitutives de l'*imperium* : ses citoyens étaient des acteurs, non des spectateurs de l'Empire. Ainsi, des deux côtés, on a joué le jeu ; sur ces bases, on n'est pas Romain, on le devient, on mérite de l'être, on doit sans cesse justifier ce titre ; c'est peut-être un trait que les Romains



partageaient avec les Chrétiens disant eux aussi *fiunt, non nascuntur christiani*, on ne naît pas chrétien, on le devient ; dans les deux cas, on retrouve le même idéal exigeant et pour ainsi dire initiatique. Déjà, César l'avait compris, comme le rapporte Salluste dans le *De Conjurazione Catilinae* (LI), où il lui fait dire :

Nos ancêtres n'ont jamais manqué ni de sagesse ni d'audace, et aucun orgueil ne les empêchait d'adopter les institutions étrangères, à condition qu'elles fussent bonnes [...] Bref, tout ce qui leur semblait bien fait tant chez leurs alliés que chez leurs ennemis, ils s'empressaient de le réaliser chez eux, préférant imiter les bons exemples que d'en être jaloux.

Le modèle existe, certes : il suffit de parcourir l'*imperium* pour voir le même archétype de l'*Urbs*, de Rome, repris jusque dans la plus modeste bourgade en Afrique du Nord ou en Bretagne. Mais ce modèle n'est pas *ne varietur*, c'est une matrice en constante évolution. Rome se comprend comme « rassemblement » qui transcende les limites. Le *limes* lui-même ne fonctionne pas tant comme une frontière infranchissable que comme une peau qui permet les échanges entre Romains et « barbares », les seconds ayant vocation à devenir les premiers. En ceci, Rome a une aptitude à constamment se renouveler (au moins tant que le modèle d'assimilation fonctionne). « à Rome, la mort n'est pas mortelle »¹⁵, et le dépassement des opposés s'observe jusque dans l'aptitude politique de l'*imperium* à faire communiquer deux formes-mères en principe opposées : la république et l'empire.

La pensée contemporaine de la complexité se retrouve autour de ce dépassement des visions dualistes du modèle, au

profit des formes du métissage¹⁶. On constate, d'abord, dans le cours de l'imaginaire européen, une sorte de concurrence entre les deux modélisations (dont je rappelle qu'elles sont déjà toutes les deux chez Platon) : le primat de la fidélité de la copie à l'original, d'une part, et une lecture plus complexe intégrant les notions d'apprentissage et de métissage, selon les modalités d'une forme et d'une faculté de préformer telles que nous les avons définies. Pour se persuader que le modèle de la *mimesis stricto sensu* perdue dans l'imaginaire européen, il suffit de se référer à un domaine particulièrement important dans l'imaginaire européen : les stratégies d'appropriation de l'espace, géographique et symbolique, ce qui revient à évoquer le processus de la colonisation. Prenons l'exemple du *Robinson Crusoe* de D. Defoe. Il est clair que lorsque Robinson prend possession de son île, et établit une domination sur les êtres vivants qui s'y trouvent, il le fait en reproduisant une copie fidèle de la civilisation européenne dont il est issu. Pour cela, il dispose d'une matrice indispensable : l'épave de son navire échoué, dont il extrait tous les objets, les outils qui vont lui servir à reproduire le schéma d'une petite Europe sur son île. Comme le dit très justement G. Deleuze, tout est tiré du bateau, rien n'est inventé¹⁷. On remarquera que ce bateau est mort, il est une épave : nous sommes bien dans le schéma des rituels initiatiques et des religions de salut, dont le mystère central enseigne justement que la vie naît de la mort. Cette stratégie de duplication est une des étapes grâce auxquelles Robinson assoit son autorité. On pourrait en repérer quatre : d'abord, une appropriation spatiale (il parcourt l'île), puis une appropriation linguistique (il en nomme les lieux essentiels), puis une appropriation technique (c'est celle qui nous intéresse), grâce à l'épave, et sous forme de reproduction du modèle européen ; enfin, une appropriation politique, par des



actes symboliques (l'allégeance de Vendredi), qui transforment cette domination de fait en souveraineté de droit : nous touchons là au principe de la colonisation, et la reproduction du modèle en a été un des éléments moteurs.

Mais, assez vite, et toujours dans ce domaine de l'appropriation du territoire exotique, étranger, on va constater une contestation du modèle. Bernardin de Saint Pierre écrit *Paul et Virginie* en 1788. Il est lui-même grand lecteur de Defoe (*Robinson Crusoé* date de 1719). Mais son récit se place dans une toute autre perspective : les rapports entre Européens et autochtones préfigurent déjà la fameuse dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, et sont liés dans une relation complexe, qui ne se limite pas à soumettre les seconds aux premiers. En un mot, Bernardin de Saint Pierre n'est pas raciste¹⁸, et même s'il peut être suspect de paternalisme, il penche pour une forme de métissage. On en trouverait une preuve assez étonnante, quoique discrète, dans un épisode qui nous confirme dans ce que nous disions de la métaphore, et de ses capacités à dire plus efficacement les choses que le discours abstrait. Il s'agit de l'épisode des violettes. Paul constate que les graines de violette envoyées par Virginie depuis la France ne poussent pas sur l'île de France. Leur duplication ne supporte pas la transplantation. Ce fiasco symbolise l'échec de la réplique du modèle européen dans l'île. Au contraire, les pousses de papaye plantées par Virginie avant son départ prospèrent admirablement. Donc, il y a de bonnes et de mauvaises copies. Celles qui reproduisent un modèle naturel (en l'occurrence, autochtone) sont licites, et viables ; les autres (l'exportation d'un modèle colonial imposé et artificiel) ne le sont pas. La colonisation ne peut pas être la reproduction pure et simple de l'Ancien monde dans le Nouveau monde, du continent dans l'île.

Avec ces lectures du XVIII^e siècle sur l'utopie de l'île, nous avons donc déjà

l'ébauche symbolique d'une forme de contestation de la théorie de la duplication du modèle. Un tout autre domaine, la biologie contemporaine nous en donnera deux éclatantes confirmations, et invalidera, dans son domaine, le principe de la copie fidèle.

La première est liée au principe de l'exaptation¹⁹. On sait que dans la théorie de l'évolution, l'exaptation est une adaptation sélective dans laquelle la fonction actuellement remplie par un organe s'est modifiée par rapport à ce qu'elle était initialement, et donc a changé de finalité. Or, si l'on laisse de côté les applications liées directement à la biologie, il est très intéressant de remarquer que le système symbolique fonctionne précisément sur ce mode de l'exaptation. Il ne cesse, non pas tellement de reproduire un modèle, mais de s'en écarter en adaptant le réel à des critères multiples, dont le premier, à l'origine, est sans doute la faculté d'anticipation. Par exemple, pour l'antilope, dans la savane, la mort, c'est le guépard²⁰ ; elle identifie la vue du prédateur à sa mort à elle, et elle fuit. Mais vienne le guépard à disparaître du champ visuel de l'antilope, et, pour elle, le danger est aboli. La supériorité d'*homo sapiens*, à l'aube de l'humanité, c'est que dans ces mêmes savanes, il a été capable d'anticiper, d'imaginer la menace et la forme du guépard embusqué, alors même qu'il ne le voyait pas. Cela a entraîné bien des conséquences : la capacité parallèle de se défendre et de se protéger, de tendre lui-même des pièges, de faire des armes qui lui donneront plus de sécurité, et aussi, hélas, une anxiété chronique devant ces menaces cachées que l'on imagine sans cesse, et souvent sans fondement... Mais nous avons sans doute là, en même temps que la naissance de la pensée symbolique, la première manifestation de la capacité de la pensée humaine à aller au-delà de ses limites originelles. Il s'agit bien d'une transgression du modèle initial, qui est en quelque sorte



dématérialisé, sorti de son contexte, et réinvesti d'une charge de sens projetée vers un avenir non encore avvenu, qu'elle permettra de modifier. C'est bien le principe d'une exaptation. Par ailleurs, l'évocation de cette image nous rappelle, encore une fois, l'efficacité de la métaphore, comme variante du modèle. Toute la mythologie se construira sur cette capacité à raconter des histoires pour évoquer symboliquement et métaphoriquement des situations psychologiques, des angoisses ou des apories de la psyché humaine, et aider à les résoudre. Le récit mythologique, si souvent fondé sur le principe de l'apprentissage, joue d'ailleurs avec les deux tropismes de notre concept de la copie : la vision dualiste et la vision complexe. Dans un premier temps, les récits se posent comment des affrontements (entre héros et démons, ordre et désordre, bien et mal, etc...), puis ils dépassent cette dualité dans une « réconciliation » des principes antagonistes qui leur donne sens, en même temps qu'elle délie le problème initial.

La deuxième confirmation est elle aussi empruntée à l'évolution de la biologie. Les sciences de l'information nous ont appris que la distinction platonicienne entre icône et idole pose de façon très moderne le problème de l'information, et peut s'interpréter dans la perspective des théories de la complexité. L'analyse de J. de Rosnay²¹ va dans ce sens : l'information inscrite dans l'ADN d'un être vivant ne cesse, au cours d'une vie, de se dégrader. Les copies, les duplications liées au renouvellement de nos cellules, se détériorent avec la répétition. Le désordre croît, l'entropie monte, les erreurs s'accumulent. C'est le règne de l'idole. Quant à l'icône, elle maintient la mémoire vivante du système, dans une constante régénération. C'est cette régénération qui est à proprement parler systémique. Elle est émergence constante. C'est ce que constate la théorie des systèmes quand elle envisage la

vie de l'humanité. Il semble que la génération d'informations dans la société humaine s'effectue à un taux accéléré, par suite de l'efficacité sans cesse accrue des moyens de stockage et de diffusion de l'information. En ceci, l'humanité est en néguentropie. Et elle semble rajeunir.

La biologie confirme cette interprétation, et va même plus loin, en nous montrant que, chez les bactéries, des modifications accidentelles, aléatoires, surviennent dans la chaîne des informations génétiques. Ces mauvaises duplications des copies, ou plutôt ces duplications « infidèles »²², cette reproduction défectueuse du modèle, étaient perçues, on s'en souvient, comme une perversion dans la *Weltanschauung* platonicienne : le passage de l'icône à l'idole. Mais, dans le système du vivant, c'est l'inverse qui se produit : *felix culpa*, ces erreurs, loin d'être mortifères, sont un des moteurs essentiels de l'évolution du vivant. Car elles sont les changements qui permettent la métamorphose des espèces, et donc leur survie, par une augmentation de la diversité, donc de la complexité²³. Dans la forme complexe de l'humain, ce processus est assez vertigineux, car il porte en lui le risque de la perte de l'individuation du « je » : cette dérive de l'information se fait au prix de la naissance d'un autre, d'une étrangeté à soi-même. Les poètes le savent bien ; leur expérience côtoie souvent la folie, comme aliénation, au sens étymologique. « Je est un autre ». C'est le prix de la créativité, et, plus globalement, c'est le prix à payer pour l'aventure humaine...

Nous sommes passés d'un paradigme dualiste de la copie à un paradigme complexe du modèle et de la métaphore vive, liés à la forme et à une *Gestalttheorie*. Mais ce serait prétention et ignorance, de la part des « modernes », que de définir ce passage



comme une évolution diachronique opposant un passé obscur aux lumières du présent. Les deux modèles sont inextricablement liés, ils sont déjà tous les deux chez Platon, comme on l'a vu, et la lecture métrissée et complexe ne cesse ensuite de procéder par résurgences, par exemple dans le système social des Romains, puis dans le discours des Lumières sur l'autre et l'Ailleurs géographique, avant de prendre une autre dimension à travers le discours scientifique de notre biologie. Mais, au bout du compte, ces deux *Weltanschauungen* se complètent²⁴, comme les deux visages janimiformes et complémentaires d'un réel qui est toujours au-delà des représentations que nous nous en donnons.

Une constatation, pour conclure. On remarquera que toute la mise en place de la pensée symbolique, particulièrement dans le système du sacré, est bien à l'inverse de la logique du biologique. Tout le mécanisme de l'évolution tend vers une forme de pragmatisme efficace, alors que toutes les valeurs sur lesquelles repose le sacré (au moins dans ses formes mystiques), amour, altruisme, don de soi, sont opposées, et semblent même une forme de suicide, dans la logique de l'évolution. Ce que nous avons dit de l'exaptation nous permet de mieux comprendre. Tout se passe comme si l'émergence de la pensée symbolique se situait comme un détournement délibéré par rapport aux lois de la biologie et de l'évolution. L'idéalisme platonicien parle ce langage : c'est pour cela que la vision idéale de la copie est opposée à la lecture biologique. Quand celle-ci nous dit que les copies contrefaites servent à l'évolution, Platon y voit une falsification. Ainsi, il semble que l'être humain n'ait de trêve pour se construire en tant qu'homme, que de prendre le contrepied de la voie biologique, et de se fixer une ligne d'horizon théoriquement impossible à tenir, mais qui permet de mettre le cap sur de nouvelles perspectives. L'invention, la

créativité, et probablement ce qu'il y a potentiellement de meilleur en l'homme passent par cette apparente utopie, cette aberration sur un plan purement biologique. Empathie contre entropie. Donner, se donner, aimer, se sacrifier ne sont pas des attitudes « biologiquement correctes »²⁵ ou conformes aux lois de Darwin. Il n'en est pas moins que ce sont elles qui ont donné le meilleur de l'aventure humaine. Et les deux versions de la copie, la version platonicienne et la version biologique ne sont pas en contradiction, elles sont en complémentarité.

« On ne dépasse pas Platon », disait Péguy. On ne peut qu'être impressionné par la clairvoyance avec laquelle le philosophe grec a su décrire, par une forme d'intuition, ces deux voies de la construction du paradigme de l'humain : la voie réaliste, qui repose sur l'effort adaptatif, l'apprentissage, et la *métis* de l'homme armé de ses seules forces ; et d'autre part la voie idéale, issue de l'exaptation, qui prend un sens inverse (avec sa théorie de l'archétype, induisant la perversité de la contrefaçon, et posant le principe d'une référence parfaite (même si ce n'est qu'un principe, et pas une réalité). Nous voici ramenés aux « ancrés dans le ciel » de R. Brague. Tant il est vrai qu'être un homme, c'est comprendre le réel, mais nourrir cette lecture d'une projection vers l'idéal ; voici qui donne un fort soubassement éthique et ontologique à la fameuse phrase de Jaurès, « Aller à l'idéal et comprendre le réel »... C'est bien le sens que Lamartine donne à la poésie (dans un sens très général qui l'identifie à sa racine, *poiein*, et aux processus créateurs), quand il écrit dans un beau texte des *Destinées de la poésie* :

C'est elle qui plane sur la société, et qui la juge, et qui, montrant à l'homme la vulgarité de son œuvre, l'appelle sans cesse en avant en lui montrant du



doigt des utopies, des républiques imaginaires, des Cités de dieu, et lui souffle au cœur le courage de les tenter et l'espérance de les atteindre.

Bibliographie :

- J.-Cl. Ameisen, *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil « Points », 2003.
- R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 (Poche, 2008).
- R. Brague, *Les Ancres dans le ciel*, Paris, Seuil, 2011.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- G. Deleuze, « Causes et raisons des îles désertes », in *L'île déserte. Textes et entretiens* (D. Lapoujade éd.), Paris, Ed. du Minuit, 2004.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981.
- P. Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010.
- J.-F. Mattéi, « L'inspiration de la poésie et de la philosophie chez Platon » in *Noésis*, 4, 2000, p. 73-96.
- A. Newberg et E. d'Aquili, *Pourquoi « Dieu » ne disparaîtra pas. Quand la science explique la religion*, Paris, Ed. Sully, 2003.
- P. Nouvel, *L'art d'aimer la science*, Paris, P.U.F., 2000.
- J. de Rosnay, *Le Macroscopie. Vers une vision globale*, Paris, Seuil, 1975.
- J. Thomas, « La Rome antique et l'Europe : un héritage et des malentendus », in *Des Mythes politiques* (F. Monneyron et A. Mouchtouris dir.), Paris, Imago, 2010, p. 60-72.
- J. Thomas, « Platon et la théorie de systèmes ? », in *Révélation et apprentissage*

Joël Thomas

dans les textes gréco-latins, Actes du colloque de Lisbonne (7-8 avril 2011), à paraître, Lisbonne, 2012.

J.-J. Wunenburger, *La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990.

Notes

- ¹ Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, « La Beauté », v. 1.
- ² R. Brague, 1999, p. 54.
- ³ G. Deleuze, p. 167.
- ⁴ *Ibid.*, p. 214
- ⁵ Il est intéressant de remarquer que, sur ce plan, l'évolution de C.G. Jung dans la construction de son système d'analyse est très proche de celle de Platon : dépassement de la théorie de l'*Urbild*, de l'archétype universel, au profit d'un système plus souple et plus complexe qui propose une théorie de l'archétype de l'ordre du modèle : une représentation, une forme vide, un creuset, une cause formatrice.
- ⁶ Cf. là-dessus J.-F. Mattéi, p. 73-96.
- ⁷ On pourra remarquer que l'œuvre de Platon est elle-même poésie, art, et donc qu'elle fonctionne comme une vaste métaphore. Nous sommes dans un processus holiste, réflexif, où le contenant est à l'image du contenu.
- ⁸ Pascal Nouvel, p. 122.
- ⁹ Toute la philosophie grecque est organisée autour de cette notion d'exercices spirituels : nous ne connaissons de la mort que sa certitude, mais non sa date ; son *oti* (on sait qu'elle existe) mais non son *otan* (on ne sait quand elle vient) ; l'important, c'est donc de se préparer à sa venue par sa vie, perçue comme apprentissage. Cf. P. Hadot, 1981.
- ¹⁰ Rabelais s'en souviendra lorsqu'il décrira la pédagogie qui prévaut à l'Abbaye de Thélème.
- ¹¹ Là-dessus, cf. J. Thomas, 2012.



¹² P. Manent, p. 173.

¹³ Tite-Live, *Histoire romaine*, I, VIII, 6.

¹⁴ Là-dessus, cf. J. Thomas, 2010, p. 60-72.

¹⁵ Cf. P. Manent, p. 143.

¹⁶ Cf. là-dessus J.-J. Wunenburger, 1990.

¹⁷ Cf G. Deleuze, 2004, p. 25.

¹⁸ Même s'il y a débat à ce sujet.

¹⁹ Je remercie le Pr. Claude Combes, membre de l'Académie des Sciences, biologiste spécialiste de parasitologie, de m'avoir éclairé de ses suggestions, en particulier sur cette notion si importante et heuristique d'exaptation, et, de façon générale, d'avoir vérifié la rigueur de propos que je tiens en ce qui concerne la biologie.

²⁰ Cf. là-dessus A. Newberg et E. d'Aquili, 2003.

²¹ J. de Rosnay, p. 213 sq.

²² Le Pr. Combes me fait remarquer que, parmi les erreurs de réplifications, certaines, nombreuses, sont « mauvaises » (et seront éliminées par la sélection), d'autres, plutôt rares, sont « bonnes », et seront (en termes probabilistes) retenues par la sélection. Mais tant que la mutation n'a pas été soumise à la

sélection, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Elle est simplement une erreur dans la copie par rapport à l'original.

²³ Cette possibilité d'une « liberté » des cellules va curieusement de pair avec un autre choix : celui de l'auto-destruction. Elles ont à la fois le pouvoir de plonger dans l'altérité, et de se dissoudre dans le néant. C'est à ce prix que le vivant progresse... Là-dessus, cf. J.-Cl. Ameisen, 2003.

²⁴ Par exemple, on assiste à un « revival » du premier paradigme platonicien, à travers le livre de R. Brague, *Les Ancres dans le ciel* (Paris, Seuil, 2011), où l'auteur construit un plaidoyer pour la métaphysique, en partant du postulat que l'être équivaut au bien : d'où la nécessité d'un « ancrage céleste » : pour que l'homme survive autrement que par hasard, il faut intégrer la métaphysique comme condition *sine qua non* ; un humanisme non métaphysique est donc impossible pour R. Brague.

²⁵ Encore que...Cf. J.-Cl. Ameisen, *op. cit.*, 3^e partie.