

Clipa, Otilia  
(Université „Stefan cel Mare”, Suceava, Romania)

### **La théorie platonicienne de la motivation humaine**

J'ai commencé à dévoiler les sens de la motivation humaine dès son importance dans ce qu'on appelle « *harrisme (vocation) pédagogique* ». Peut être on trouvera le sens le plus profond aux ceux qui sont responsables du modelage des « atomes rondes » de l'âme. L'effort entier du disciple doit avoir comme noyau le pouvoir de s'automotiver, désirer tout le temps conquérir des « géographies spirituelles » hautes, mais de planter aussi de forts impulsions pour connaissance et accomplissement dans les âmes des « candidats à l'humanité » (H.Piéron).

C. Narly, dans son étude sur la pédagogie, souligne la qualité fondamentale de l'éducateur qui doit être « la volonté de parachèvement, un grand dévouement vers les gens et les enfants, le pouvoir de comprendre et mobiliser les jeunes, mais un certain enthousiasme pédagogique »<sup>i</sup>. Dans le même sens, E. Martens considère que « un bon professeur doit être plutôt extraverti que introverti, plutôt orienté vers le monde, vers les gens que caché dans soi-même »<sup>ii</sup>. L'auteur nous dévoile le parcours tout ascendant de la nature humaine, la nécessité d'avoir des aspirations motivantes et de se re-construire toujours dans la même perspective. En se référant aux étudiants de philosophie, Abraham Kaplan souligne le rôle du professeur de maintenir ou grossir « le feu intérieur », le désir de connaissance. Il affirme: « <sup>iii</sup>les étudiants de philosophie commencent leur instruction par les plus admirables motifs philosophiques. Ils viennent doués d'une curiosité intellectuelle, intrigués du problème fondamental des sciences, préoccupés aux questions religieuses, passionnés de la politique, captivés de la littérature et de l'art »<sup>iv</sup>. Le terme de motivation trouve son origine dans le mot latin « *movere* » qui signifie « mouvoir, mettre en mouvement » et qui fait référence à ce qui constitue la cause de l'action. Prélevé par la philosophie, il désigne le coté dynamogène de la personnalité. Al.Roșca le définit: « Par la motivation on comprendre la totalité des mobiles internes de la conduite, naît ou acquis, conscientisés ou in conscientisés, simples besoins physiologiques ou idéaux abstraits »<sup>v</sup>.

Dans le *Vocabulaire de la Psychologie*, H. Piéron définit le même terme comme: « facteur psychologique qui prédispose l'individu, animal ou être humain, accomplir certaines actions ou tendre vers certains buts »<sup>vi</sup>.

Il y a plusieurs termes qui se réfèrent au même contenu: désirs, impulsions, valences, tendances, aspirations, etc. Leur abondance démontre la complexité et les connexions divers au domaine affectif. Tous les deux réussissent « remplir » de l'énergie l'être humain et exprimer un manifeste par les actions de la personne. La relation entre le comportement et la motivation c'est une relation biunivoque: le motif détermine un type de manifestation, mais l'analyse du comportement recourt à la détermination de certains éléments rationaux ou à la découverte des impulsions inconscientes. Par exemple, dans l'œuvre de Homère, la majorité des motifs comportementales ne son pas conscientisés par le personnage, il ne se sent pas responsable des effets de ses propres actions. Tout appartient aux Dieux: initiative, courage, idées. Alors, les héros de Homère ne sont que des marionnettes prêtes à réaliser une action dont on trouve la motivation dans l'âme d'une autre personne. Nilsson relate que ces héros sont prédisposés aux changements subits et violents de leur état d'esprit. Ils souffrent un certain type « d'instabilité psychique ». A la fin de l'action ils sont étonnés de leurs réalisations et déclarent : « ce n'est pas moi qui a réalisé cette chose ». On le trouve à nos jours aussi. Chaque fois on ne peut pas encadrer un geste ou un fait dans notre constance du caractère, on préfère ne nous l'attribuer pas.

En revenant aux héros d'*Iliade*, ils sentent avoir des pouvoirs plus forts au milieu des batailles ou qu'ils possèdent du courage. Par exemple, Athéna doue son protégé à une triple portion de « *ménos* », qui n'est premièrement une force physique, mais plutôt un impulse permanent d'une vie mentale. Quand les personnages sentent « *le ménos* », « en montant comme la fumée dans les narines », elles devient conscientes de leur plus d'énergie vitale, de confiance et d'élan. Le problème est qu'elles ne savent pas comment l'obtenir, car ces plus ne viennent pas comme résultat des prières, ils n'ont aucun raisonnement, mais ils « fonctionnent mystérieux et capricieux ».<sup>vii</sup> Les Dieux transmettent le « *thýmos* », qui pousse les gens actionner et choisir leurs mots. Ces impulsions irrationnelles teint être exclus de l'« Ego ». Les faits concrets provoquent à l'individu un sentiment de vergogne vers ses propres activités. Dodds appelle la religion homérique comme un *culte de la vergogne*, pas de la culpabilité, une

vergoigne vers l'opinion publique, vers la pression de la normalité sociale. On retrouve la préoccupation pour l'étude de l'univers psychique et pour l'analyse de la motivation dans les œuvres des philosophes antiques grecques. Ceux-ci ont cherché tant les causes primaires de l'univers, tant les mobiles des individualités humaines.

### *Structures motivationnelles dans l'œuvre platonicien*

L'entier œuvre platonicien a comme dimension téléologique la similitude avec la Divinité. Tout ce qu'on peut réaliser pour évoluer est la participation profonde aux Idées, à la Divinité. Le but est réalisé par l'essai d'aimer la sagesse, par l'acte de philosophassions. Le chemin n'est pas du tout facile car on doit ignorer les impulsions qui ne tiennent pas de la sphère spirituelle ou sublimer l'énergie dans des forces constructives.

La situation offre au mortel la possibilité de gagner la ressemblance, pas l'isolation dans la Divin. Chacun essaie s'approcher de l'Absolu en sondant ses propres structures internes (« connaît à toi-même ») ou par la communication avec les autres. Par ces modalités on teint vers la connaissance pure, vers une contemplation. « La contemplation est une ascension-amplification des pouvoirs spirituels, pouvoirs qui se diminuent quand sont dominés par les impulsions du corps »<sup>viii</sup>.

«Le mouvement de l'homme de son état corrompu à la ressemblance avec la Divinité ... conduit vers une puissante *participation* dans le mesurage de la Vérité »<sup>x</sup>. Par cette participation, *métesis*, qui n'est qu'un acte terminé, il restera toujours une distance entre Démiurge et le participant. Il semble que cette situation intensifie la tension ontique entre le sensible et l'intelligible, la nostalgie éternelle vers le monde des Idées. La connaissance humaine est toujours imparfaite. « On se peut faire seulement une idée sur les choses, qui peut devenir de plus en plus claire, plus juste, très proche de la vérité, mais qui ne pourra jamais être adéquate à cette vérité »<sup>x</sup>. L'esprit humain s'approche asymptotique du monde céleste. Ce qu'impressionne l'humanité dans sa recherche de l'essence pure c'est l'amour. « Incendié par ce désir ardent qui est l'amour, l'âme – dit Platon (*Fedru*-247a-e) – se relève tout comme dans un vol sur les ondulations ascendantes des souvenirs, vers la région surcéleste. Quand l'homme aime, il sent les ailes de son âme et se lance dans le monde idéal »<sup>xi</sup>. Le même auteur souligne: « Par l'amour, l'âme, qui ressent l'imperfection, est mobilisé par le désir destructeur de s'accomplir dans l'idéal. Il définit son propre contenu comme une synthèse favorable entre le réel empirique

et l'idéal rationnel, mortel et immortel. L'amour est philosophique, restant sur le signe de la mesure, en réalisant une moyenne entre les extrêmes: riche dans les aspirations mais pauvre dans les réalisations, il crée un chemin moyen entre l'ignorance absolue et la connaissance absolue ».

L'amour joue un rôle qui purifie l'être humain des impulsions violentes des sentiments en l'approchant des Idées. Eros est la motivation d'exister, mais aussi l'ennui, le mécontentement de cet état. Chacun est attrapé entre non-sens, il ne trouve pas ses arguments à vivre, et la tentation de lutter contre toutes les aspérités de la vie. Cet état d'apathie générale, la non motivation de l'existence, sont des thèmes très disputés dans le livre « *Le moine et le psychiatre* ». Les auteurs nomment cet état « aqoibonite », c'est-à-dire la situation de ne pas trouver un mobile stable et puissant de vivre. Les jeunes se demandent : A quoi bon s'entêter à lutter? Ou : A quoi bon espérer? « Par l'existence d'un tel état (le fort psychique accablé par le non sens), on prouve que le monde sans Dieu n'a pas de sens »<sup>xii</sup>. La sagesse nécessaire à cet acte n'a pas un caractère innéiste. On a besoin d'une personne qui te délie des chaînes des sens et qui te conseille à regarder les copies des choses idéales. Le chemin montant vers la contemplation du monde des Idées c'est malaisé, c'est pourquoi on a besoin de la présence d'une autre personne qui le connaît déjà. On a besoin dans ce processus d'un fil d'Ariadne, qui va guider le disciple dans sa démarche dans la découverte du monde pur. L'acte paidéique se reconstruit par remémoration, par divers exercices de psylosopher.

De la perspective de la motivation extrinsèque, le mythe de la caverne (la présentation allégorique de l'acte paidéique) peut être comparé à l'image « de l'échelle des vertus » présentée par Saint Jean. Si chez Platon il doit exister une personne qui te délie et t'oblige regarder la lumière, dans le cas de l'échelle des vertus on peut monter à l'aide de la Divinité. Dans les deux cas on essaie « la purification » (catharsis) de l'âme des douleurs et plaisirs mondaines, de tout ce qui appartient à la sphère des sentes.

Dans toutes les deux situations on peut monter jusqu'à un certain niveau, mais la chute c'est aussi possible. Dans le cas de la caverne il y aura des personnes qui ne supportent pas regarder ni la copie de la source de lumière et vont se retourner à la tranquillité temporaire ou permanente. C'est aussi pour ceux qui montent sur l'échelle des valeurs ; ils peuvent aussi tomber à cause de l'attitude luciférienne de

glorifier le niveau atteint. D'ailleurs, Platon soulignait l'importance de l'état de doute, de soumission (*tapinos*) vers les propres réalisations, car la satisfaction de posséder une multitude de connaissances est toujours accompagnée du sentiment de la limitation.

La marche supérieure de la « montée » est la contemplation du monde des Idées et la Sainteté, qui se réfèrent à la connaissance pure, profonde et holistique. On comprend toutes les deux dans l'aire élargie de la conception paidéique, qui n'a seulement un sens didactique, d'éducation dans un cadre formel. Pas aucun type de transfert de culture matérielle et formelle ne peut s'inscrire dans le domaine paidéique. Socrate minimalise la valeur pédagogique des discours des sophistes qui argumentent seulement pour démontrer une théorie. La motivation des sophistes est matérielle, ils n'étaient pas intéressés des aspects formatifs. « Les sophistes créaient un schéma uniforme du discours où s'inscrivait aucun thème. Ainsi, on ne pourrait jamais surprendre l'élan qui pouvait facilement improviser aucune parole »<sup>xiii</sup>. Les sophistes étaient très attentifs à la précision des expressions et la justesse des définitions, mais complètement indifférents aux idées soutenues.

Le style platonicien n'est pas dogmatique, clos dans « les sangles » des contenus rigides.

La relation maître-disciple a une grande valeur paidéique, le maître n'impose pas des thèses, mais il essaie redécouvrir la vérité de ses propres mots. Le disciple a le sentiment de ne pas être négligé, il participe à son propre accomplissement.

Tout réussit à motiver dans l'œuvre platonicien:

- La méthode heuristique (on sait que le dialogue heuristique est resté une des méthodes actives de la formation, plutôt le dialogue vif, oral); « Loin de l'explication, on commençait par l'intrigue, par la provocation du besoin de sens, sans arriver à répondre, tant que chaque explication supplémentaire suscitait un nouveau secret ; une pédagogie qui laissait le disciple toujours assoiffé de connaissance, conscient qu'il n'est pas digne de le connaître »<sup>xiv</sup>. On poursuit le réveil de l'état d'étonnement et la curiosité de savoir, de connaître la vérité. D'ailleurs, la connaissance de la vérité par la contemplation est le but de la formation spirituelle, culturelle en général, philosophique implicite de la paidéia grecque.

« Au-dessus de tout, le dialogue rendre le caractère de communauté et sociabilité de la connaissance philosophique qui suppose l'association dans des communautés spirituelles où les efforts individuels de savoir

à ceux qui cultivent la philosophie se solidarisent sous le signe de la même intention »<sup>xv</sup>. On souligne le caractère d'intercommunication, de partager ses propres idées sans avoir le sentiment de « vidage », car l'effort c'est d'unir, de découvrir l'essence pure de la connaissance. Socrate accentue le rôle de la collaboration d'entre le maître et le disciple. Il croit que la vérité est cachée dans la conscience de chacun d'entre eux d'où on doit le dévoiler par cette méthode. Pas seulement le disciple découvre, mais le maître aussi « Moi-même, je ne possède aucune sagesse digne d'être communiquée »<sup>xvi</sup>. Il déclare qu'il sache seulement la méthode d'y arriver.

- L'attitude ironique (l'ironie motive l'interlocuteur, on ne sait quoi croire, car elle provoque d'étonnement : l'affirmation est seulement dite ou pensée aussi). Disant qu'il ne sait rien, Socrate simulait une ignorance apparente. « Sous la forme de l'autoironie, l'ironie poursuit réveiller dans le disciple une telle confiance en soi-même, d'être convaincu que, à l'aide de son professeur il pourra découvrir la vérité »<sup>xvii</sup>. Le terme de *eirōneia*, *as*, signifie question, dissimulation, simulation, et on peut l'interpréter comme simulation de l'ignorance, que celui qui affirme va soutenir le contraire de ce qu'il croit. En plusieurs dialogues, la conversation est possible sur deux plans : Socrate demande simulant l'ignorance et les autres personnages répondent s'ils avaient compris ou pas. « Ce qui lie ces deux c'est la méfiance vers l'acquisition d'une connaissance définitive, absolue ou d'une croyance ferme ; sous cet aspect l'ironie socratique s'approche de celle maïeutique »<sup>xviii</sup>. Les questions socratiques cachent habilement les réponses, elles ont une note de dissimulation, quelque chose qui puisse apparaître autrement qu'elle est. L'ironiste, situé parmi les connaisseurs et les non-connaisseurs, commence par reconnaître une sorte d'infériorité (attitude qui contient un coefficient de sincérité). Il montre un masque, bien sur exagérée, qui exprime quelque chose de son intérieur profond, authentique d'existence. C'est pourquoi l'ironie n'est pas un mensonge.

« On retient les valences cognitives de l'ironie socratique qu'on doit apprécier pas seulement comme un procédé de la méthode socratique, mais comme une manière d'existence de la philosophie, son *hypóstasis* aux puissantes finalités morales »<sup>xix</sup>.

« Au sens socratique, l'ironie tourne les forces destructives de l'erreur à son avantage, attaque les valeurs dépassées pour prouver à l'esprit la relativité des dogmes et l'élasticité du raisonnement, ce que ne fait qu'agrandir le pouvoir d'influence intellectuelle et morale des idées ».<sup>xx</sup>

Pour Socrate, la vérité ne représente un contenu facile à assimiler par une *paidéia* universelle, mais par confrontation d'idées, une recherche laborieuse de son propre ego ou celui des autres. La recherche a sa propre vérité, qui n'est pas extrinsèque, ni dogmatique. C'est une vérité intérieure, toujours enrichie, mais jamais comprise entièrement. C'est pourquoi l'ironie comme attitude supposant des problèmes serait toujours motivée tant pour l'ironiste que pour l'ironisé.

- L'appel au mythe (atteint le ressort émotionnel d'une personne, « travaille plus ou moins sur l'âme du lecteur »<sup>xxi</sup> )
- La fin du dialogue (la conclusion est seulement esquissée, pour finir critiquement. C'est une sorte de « pédagogie du secret », une invitation à la méditation » ; « et moi je part laissant mon aiguillon en vous, tout comme une abeille » (*Phaidon -91c<sup>xxii</sup>*)  
« Ce que Platon veut de son lecteur ce n'est pas faire connaissance avec certains thèmes de la philosophie, apprendre quelque chose importante, mais déclencher une drame à l'intérieur du lecteur, qui ne doit impliquer seulement l'intellect, mais les autres pouvoirs de l'âme aussi, qui ne finisse pas à la fin des phrases du texte »<sup>xxiii</sup>.

L'interlocuteur, tout comme le lecteur, doit renoncer à ses opinions subjectives, s'en adapter, devenir capables à reconnaître l'essence des choses.

Platon utilise une technique de la négation, construit une argumentation qu'il annule jusqu'à la fin, sans établir la conclusion par des termes rigides. Il essaie n'imposer pas des clichés de la pensée, stimuler la capacité de réflexion. L'acte *paidéique* a comme principale motivation la formation spirituelle, morale de la personnalité. Celui qui réussit gagner la vertu (*areté*) se trouve sur le chemin qui assure le bonheur dans la vie d'au delà. Chez Platon, la vertu reçoit sa propre valeur. L'acquisition de l'excellence dans le plan moral assure aux grecques l'inquiétude intérieure, le bonheur spirituel, l'estime des prochains et l'honneur. Dans *La République* il affirme : « la vertu semble être une sorte de santé, beauté et richesse de l'âme »(444 d-e)<sup>xxiv</sup>.

« Ici on peut retrouver l'esprit de Platon, son soin pour une moralité supérieure »<sup>xxv</sup>. Expliquer la motivation du comportement moral signifie pour Socrate quelque chose similaire aux connaissances d'un bon cavalier de l'art d'équitation, qui est capable enseigner à l'autre aussi juste parce qu'il sait ses règles. Il peut monter mal à cheval pas parce qu'il ne connaît bien les règles, mais pour enseigner les bonnes et les mauvaises choses. La vertu est une sorte de *tehnē* qu'on peut

apprendre. Il y a plusieurs types de *tehnē*, par exemple celui de l'artisan qui concentre son propre horizon du métier pour produire des objets.

Platon fait appel à ce terme car il appartient à la sphère du rationnel ou l'ordre domine. Il y a une consistance du comportement de celui qui développe un certain *tehnē*, qu'on peut émettre une prédictibilité liée des opérations suivantes. Toutefois, le philosophe accepte l'idée que « le *psychē* contient quelque chose divine aussi, et tout le monde va s'intéresser de sa santé » (L'Apologie de Socrate 30AB).

Même s'il souligne que « tout citoyen » le soignait, seulement une petite fraction de la population pourrait atteindre un niveau exceptionnel. La majorité de la population ne réussit arriver au niveau supérieur. « Tant qu'ils ne se supposent pas à la tentation du pouvoir, le meilleur moyen de mener une vie satisfaisante c'est *un hédonisme intelligent* » (Fedon-82 AB<sup>xxvi</sup>)

« Platon trouve, pour la plupart, la prédominance de l'impulsion la plus mesquine de l'esprit, de gagner d'argent et satisfaire les plaisirs des sens, qu'un nombre plus bas serait dominé par les mouvements plus nobles de l'impulsion vers l'honneur et défense, et seulement une minorité va posséder le besoin de la recherche méditative des choses et de justification rationnelle vers sa propre action, en bref, posséder le besoin d'une vie philosophique. Alors, il partage l'homme après l'analogie de la divisibilité de l'esprit en : *philochrematoi* – qui aime l'argent, *philotimoi* – qui aime l'honneur et *philosofoi* – qui aime la sagesse »<sup>xxvii</sup>

Dans le dialogue Phaidon, Platon argumente l'unité de l'esprit d'une manière qu'on ne rencontre pas dans autres dialogues. Le philosophe utilise la thèse pour démontrer qu'il est éternel et pour le définir par rapport au corps. On voit les désirs primaires tout comme dans les écrits des Saints Parents, qui attribuent au « péché charnel » tout le mal. « Chaque douleur et plaisir est comme un clou dans l'esprit, qui le tient lié du corps, l'assimile et le fait croire qui tout ce que le corps affirme c'est vrai ». Mais, « ceux qui sont philosophes dans le vrai sens du mot, s'abstient d'aucun désir du corps en lui résistant avec fermeté sans se laisser assimilés ». (Fedon-83 c,e)<sup>xxviii</sup>

Ces désirs du corps sont des formes de la conscience, car les parties du corps n'ont pas leur propre conscience. On ne peut parler seulement d'une sensation charnelle, « elle ne peut pas avoir des désirs, mais je sentes car je suis une partie de mon expérience consciente ». Alors, on peut suivre un désir ou pas. Par exemple, les

gens assoiffés ne peuvent pas boire, car leur esprit l'interdit. Il se naît un conflit entre les motifs. Et chaque fois, seulement un gagne. Platon est arrivé à la conclusion que l'esprit est divisé en trois : une partie (*lógos*) qui conduit, dont se lient deux autres parties pleines de passion : une partie plus noble, la manifestation puissante de la volonté (*thýmos*) et une partie qui tient du désir (*epithý*). Une bonne ordination de sa propre vie, qu'on appelle le vertu, dépend de l'éducation de deux autres parties inférieures, pour qu'elles arrivent obéir la raison, tout comme les inférieurs obéissent leurs supérieurs, dans un état. « La manière de résoudre les problèmes, invoqués par les doctrines socratiques, à l'aide de cette division de l'esprit sont : on peut dire qu'une de ces parties déteint la connaissance du Bien, sans contrôler les autres parties »<sup>xxix</sup>. Une personne maître de soi est celle qui réussisse modérer ses désirs par le pouvoir du raison. Elle connaît le Bien et le suit. Mais, il y a des cas où, même si on connaît le Bien, on fait le Mal, soir par volonté, soit au nom du Bien (« le chemin vers l'Enfer est pavé de bonnes intentions »).

R. M. Hare se demanda si le Soi-même est unitaire, alors quelle est la vérité? L'Ego? Car il ne peut pas exister un Ego et un Anti-Ego réel. Un Soi-même unitaire ne peut pas contenir toutes les deux motivations. C'est la même situation qu'à l'Epistole vers les Romains : « ce n'est pas moi, mais la pèche qui reste en moi ». Si c'est vrai, je suis encore un pécheur? Il y a à nos jours des psychothérapies dont on attribue la faute à l'inconscient à l'aide d'une analyse comportementale, jusqu'à la clarification du problème et consciemment des motifs. R. M. Hare se demande quel est le rôle de la conscience ? désirer ou savoir le Bien? La vertu doit posséder un double rôle. Etre l'objet de la connaissance, mais du désir aussi. Avant connaître le Bien on doit en être attiré. Aristote, conscient de ces difficultés a divisé l'Esprit en quelque chose similaire, mais plus complexe. Il met d'une part les forces motivationnelles et celles cognitives d'autre part. Il affirme sur la pensée ou la raison qu'on ne les peut pas mettre en marche telles quelles. Il sera possible seulement dans le cas dont elles se trouvent dans la recherche des finalités et s'impliquent dans l'action (Etique Nicomahique 1139 b). Suivant Platon, Aristote se demandait comment peut-on combiner les fonctions motivationnelles et cognitives pour produire l'action.

Platon abordait le rapport désir-raison dans le dialogue Phaidros. Il compare la raison à un cocher qui maîtrise deux chevaux : L'Esprit et Le Désir (246,253<sup>xxx</sup>). Même si la raison indique la direction, le désir va

mobiliser l'engrenage entier. Il analyse dans ce dialogue, tout comme dans Phaidon, le problème important du rapport bien-plaisir. La représentation était prélevée et développée par le courant psychanalytique.

Pour que la raison pourrait maîtriser les impulsions on a besoin d'initiation dans le domaine des valeurs. La révélation des valeurs suprêmes ne serait possible que par une discipline sévère, au début extérieure, puis intériorisée. L'initiation n'a comme but que faciliter graduellement l'activité spirituelle dans la recherche du bien idéal, transcendant à tous les objectifs empiriques. On exprime le désir d'Absolu par l'amour. La symbolique de l'amour est révélatrice pour la compréhension du sens de l'éducation. La relation maître-disciple n'est pas seulement informelle, mais elle s'accomplit par l'affectivité. Dans la perspective de « devenir » on identifie chez Platon le besoin du maître d'assister et intervenir par l'identification du registre spirituel. Le maître doit transmettre ce que Platon appelait « *periagoge techne* », l'art de conversion spirituelle profonde vers la contemplation des idées, motiver le sentiment d'amour aux jeunes, le désir et la nostalgie du pouvoir de regarder la lumière du Soleil de la connaissance. « C'est intéressant qu'on remarque l'apparition graduelle d'un sentiment complexe de compréhension, amitié et amour entre le maître et le disciple, le *philia*, qui signifie le désir de chercher ensemble la vérité, mais aussi l'effort de pratiquer la vertu »<sup>xxxi</sup>. Le maître va accompagner toujours le disciple pour lui montrer le désir pour la Vérité, laissant toujours un signe de demande, un impulsion vers la recherche et la connaissance profonde.

## ENDNOTES

---

<sup>i</sup> Constantin Narly - *Texte pedagogice (Antologie)*, E.D.P., București, 1980, p. 199

<sup>ii</sup> Ekkehard Martens, Schnadelbach Herbert – *Filosofie*, Ed. Științifică, București, 1999, p.602

<sup>iv</sup> Abraham Kaplan – *The Travesty of the Philosophers*, Ohio, 1977, apud E. Martens – *op. cit.*, p. 613

<sup>v</sup> Al. Roșca – *Motivele acțiunilor umane*, Ed. Institutului de Psihologie al Universității din Cluj, 1943, p.8

<sup>vi</sup> H. Pieron – *Vocabularul Psihologiei*, Ed. Universul Enciclopedic, București, 2001, p. 227

- vii E.R.Dodds – Grecii și iraționalul, Ed.Polirom, Iași, 1998, p. 19
- viii Constantin Marin – *op.cit.*, p. 415
- ix D.Chițoiu – Virtute și cunoaștere la Platon, Ed. Junimea, Iași, 1999
- x H.Diels – Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Detch, Ed.3, vol.2, Berlin, 1912 apud. MRalea- *Op.cit.*, p.23
- xi Vasile Muscă – *Op.cit.*, p.117 și 118
- xii Constantin Marin – *Op. cit.*, P.417
- xiii M.Ralea și C.Botez – *Op.cit.*, p.39
- xiv Constantin Cucoș – Pedagogie, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 137
- xv Vasile Muscă – Introducere istorică în filosofie, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, p.98
- xvi Antologie filosofică, I, Minerva, București, 1975, p.54 apud, C. Marin- Istoria filosofiei antice grecești, p.105
- xvii Constantin Marin – Istoria filosofiei antice grecești, Ed. Univ., Iași, 1976, p.105
- xviii Constantin Marin- *Op.cit.*, p.421
- xix Constantin Marin- *Op.cit.*, p.421
- xx Mircea Doru Lesovici – Ironia, Ed. Institutului European, Iași, 1999, p.11
- xxi W. Windelband – Istoria filosofiei grecești, Ed. Moldova, Iași, 1995, p.141
- xxii Platon – Phaidon, Ed. Humanitas, București, 1994, p.102
- xxiii D.Chițoiu – Virtute și cunoaștere la Platon, Ed. Junimea, Iași, 1999 P.139
- xxiv Platon – Republica, Ed. Teora, Ediție bilingvă, București, 1998, p.435
- xxv Compayre, Gabriel – Histoire de la pedagogie, Libr. Clasique Paul Delaplane, 1889, Paris, p.27.
- xxvi Platon – Phaidon, Ed.Humanitas, București, 1994, p.84
- xxvii W.Wildenband – Istoria filosofiei grecești, Ed. Moldova, Iași, p.157
- xxviii Platon - *Op. cit.*, p.85
- xxix R.M .Hare Platon, Ed. Humanitas, București, 1982, p.98
- xxx Platon – Phaidros, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p.445 și 452
- xxxi Constantin Marin – *Op. cit.*, p. 416