

## Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

(3<sup>e</sup> séance : 22 avril 2015)

### *Phèdre* (suite)

Nous avons trouvé dans le *Phèdre* plusieurs conditions indispensables pour avoir accès à la connaissance des idées : une bonne disposition naturelle (qui manifeste la vie de l'âme antérieure à son incarnation actuelle) ; une inspiration amoureuse, figurée par le délire dont est responsable le dieu Erôs (qui ajoute au désir passionné de la connaissance la stimulation supplémentaire de la produire dans le cadre d'une relation amoureuse) ; enfin, une ténacité dans l'effort intellectuel, suivant la méthode dialectique. Celle-ci est décrite plus précisément comme la combinaison de deux procédés. Le premier consiste à définir ce dont on parle en rassemblant « sous une seule idée » des exemples dispersés et en les saisissant ensemble ; cela permet de s'assurer qu'on parle bien de la même chose et qu'on se comprendra tout au long du raisonnement. Le second consiste, à l'inverse, à rediviser cette unité en ses principales articulations pour en distinguer différentes sortes, qui auront des propriétés différentes (265d-266c). En outre, à propos de chaque entité définie il faut pouvoir indiquer ses propriétés selon des axes systématiques, que l'on appellera bientôt les « *topoi* », les « lieux » de passage obligé, par exemple : la chose est-elle simple ou complexe ? que peut-elle produire ou subir ? quels sont ses différents états et relations avec d'autres ? Toutes ces indications permettent de répondre aux questions posées au début de l'ouvrage. L'une d'elles était de savoir s'il vaut mieux accorder ses faveurs à un homme qui est amoureux ou à un homme qui ne l'est pas ; l'orateur Lysias essayait de convaincre Phèdre de la deuxième option ; Socrate vient de montrer l'incomparable supériorité de la première. Une autre question portait sur le pouvoir et la valeur de la rhétorique : nous pouvons dire maintenant que la rhétorique, pour atteindre son but, qui est de persuader, doit se donner une connaissance de l'âme qui intègre les deux procédés définis (puisque c'est sur les âmes qu'elle agit) ainsi qu'une connaissance des types de discours et de leur efficacité en fonction des types d'auditeurs.

La discussion finale porte sur les inconvénients de l'écriture par rapport à l'enseignement oral, dont on retient en général que c'est surtout la mémoire qui est menacée par le recours au texte écrit. Cependant, il ne faudrait surtout pas en conclure que l'apprentissage par cœur est le modèle que recommande Platon. Qu'il soit écrit ou oral, il estime totalement inutile un savoir qui n'est qu'un déversement de connaissances toutes faites et retenues passivement telles quelles. L'apprentissage doit se faire par un dialogue où les deux parties sont actives : l'apprenant doit pouvoir interroger, mettre à l'épreuve, vérifier s'il a bien compris et s'il est capable d'utiliser le savoir acquis, enfin le réexposer à sa manière à quelqu'un d'autre. C'est seulement quand il se le sera approprié, quand il en aura été transformé, qu'on pourra dire qu'il a appris. Or, tout ce processus est impossible sans un contact personnel, direct et durable entre l'enseignant et l'apprenant. C'est pourquoi, Platon conclut que la dialectique et la bonne rhétorique se rejoignent lorsque

« prenant l'âme qui est faite pour ça, on y plante et on y sème, avec la science, des discours capables de se défendre eux-mêmes aussi bien que celui qui les a plantés et qui ne seront pas sans fruits mais porteront une graine par laquelle d'autres discours, poussant dans d'autres caractères, seront capables de produire à leur tour cette immortalité et rendront leur possesseur heureux autant qu'il est possible pour un humain. »  
(276e6-277a4).

### *Théétète*

De nouvelles indications sur la connaissance sont apportées dans le *Théétète*, qu'on situe généralement comme le premier dialogue de la période « de vieillesse » de Platon. Le dialogue réunit Socrate, le géomètre Théodore de

Cyrène et le jeune Théétète, élève très doué du géomètre. Comme Théétète ne se sent pas capable de donner une définition de la science (*épistème*) qui soit valable en commun pour toutes les sciences, Socrate se présente comme un accoucheur qui aide les âmes fécondes à se délivrer de leurs beaux fruits, et qui est en outre capable de trier, parmi ces productions, celles qui sont vraies et celles qui sont fausses. Par cette nouvelle méthode, dite « maïeutique » (de « *maïa* », l'accoucheuse), l'ancienne méthode socratique de mise à l'épreuve (*elenchos*), qui est très probablement la seule qu'exerçait le Socrate historique, s'adjoint un versant positif sans trahir l'aveu d'ignorance du Socrate historique : Socrate ne sait rien, mais il sait faire advenir le savoir chez les autres, et non plus seulement révéler leur ignorance.

#### *Première tentative de définition*

Théétète fait une première proposition, selon laquelle celui qui sait quelque chose sent ce qu'il sait, de sorte que la science serait la sensation. Socrate rapproche cette tentative de la phrase de Protagoras : « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, du fait qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas », qu'il interprète comme signifiant aussi : « telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, et telle elle t'apparaît, telle elle est pour toi ». De cette opinion, il résulte que les choses ne sont rien en elles-mêmes, n'ont aucune unité ni identité ni qualification par elles-mêmes, mais sont toujours en changement et ne reçoivent une détermination que lorsqu'elles rencontrent un organe sensoriel. Par exemple, la couleur est la rencontre entre des yeux et quelque chose qui vient à leur rencontre. Théétète accepte cette interprétation mais soutient que ce qui résulte de la rencontre est identique pour tous les hommes. Si c'est bien ce que voulait dire Protagoras, il professait un phénoménisme de type kantien : nous saisissons toutes choses selon la manière dont elles apparaissent à nos facultés sensorielles et intellectives, c'est-à-dire ce qu'elles sont *pour nous*, mais ne pouvons atteindre ce qu'elles sont *en soi* ; ce qui n'empêche que tous les phénomènes sont constitués de la même façon pour tous les humains.

Contre cette interprétation possible, Socrate entreprend de montrer que la conséquence de la phrase est nécessairement un relativisme individuel. Il en résulte, en effet, selon lui, qu'en dehors de la relation sensorielle, ce qui sent n'est pas senti et ce qui est senti n'est pas senti : l'œil ne devient voyant et la chose ne devient colorée qu'au moment où se rencontrent deux mouvements, dont l'un a la capacité de produire et l'autre de subir. Pas plus que les qualités n'appartiennent aux objets par eux-mêmes, les perceptions n'appartiennent aux sujets par eux-mêmes. On ne doit donc pas dire que la chose *est* colorée mais *devient* colorée (au moment de la rencontre), ni que l'œil *est* ce qui voit mais *devient* ce qui voit (à ce même moment seulement), et de même pour toutes les autres choses sensibles. De ce fait il faudrait aussi bannir du langage tous les mots qui fixent une identité ou une appartenance :

« Il ne faut accepter de dire ni « quelque chose » ni « de quelque chose » ni « de moi » ni « ceci » ni « cela » ni aucun autre mot qui indiquerait un arrêt, mais il faut, suivant la nature, parler de ce qui devient, ce qui est produit, ce qui disparaît et ce qui est changé, parce que si l'on fixe quelque chose par la parole, on est facile à réfuter. Et il faut parler ainsi non seulement des parties mais aussi des ensembles, que par rassemblement on appelle homme ou pierre ou animal, aussi bien les particuliers que les espèces. » (157b)

Rien ne serait donc connaissable en dehors du moment même de la sensation, et toutes les sensations auraient la même valeur, seraient également vraies. Or, nous faisons souvent l'expérience de sensations fausses, notamment dans le rêve, lors de maladies ou dans la folie. Mais c'est toujours après coup que nous pouvons dire qu'elles sont fausses, pas pendant que nous les vivons. Donc ces expériences ne sont pas des objections contre le fait que toute sensation, au moment où elle se produit, est vraie.

Une autre conséquence résultera encore de la généralisation du changement perpétuel : puisque Socrate est constamment en train de changer, selon le moment où une chose viendra à sa rencontre, elle provoquera une

sensation différente. Chaque sensation est donc relative, non seulement à l'individu, mais à chaque état instantané de chaque individu.

La réfutation de cette proposition (161c-164b) commence par une boutade : s'il en est ainsi, pourquoi dire « l'homme est la mesure de toutes choses » et non « le cochon » ou « le singe » ? En effet, eux aussi peuvent entrer en relation avec ce genre de mouvements. En outre, selon sa propre opinion, Protagoras ne peut être plus savant que les autres hommes, puisque toutes les sensations se valent. Dès lors, pourquoi s'est-il efforcé de mettre à l'épreuve ou de réfuter les autres opinions ? Enfin, si la science est seulement la sensation, la mémoire d'une connaissance ne sera pas une connaissance puisque la mémoire n'est pas une sensation.

Cependant, poursuit Socrate, Protagoras ne se laisserait pas intimider par de telles critiques mais il répondrait très habilement (166b) que :

1/ pour le réfuter totalement, il ne suffit pas de tirer des contradictions mais il faut démontrer le contraire de ce qu'il dit, à savoir : que les sensations ne sont pas différentes pour chacun et que ce qui apparaît n'existe pas seulement pour qui il apparaît ;

2/ l'homme savant est celui qui est capable de faire changer quelqu'un d'opinion, car, même si toutes les opinions sont vraies, certaines sont meilleures que d'autres parce qu'elles correspondent à une meilleure disposition d'esprit et sont bénéfiques (par exemple, dans les discussions politiques, ce qui est juste et beau est jugé selon le critère du bénéfice pour la cité, non selon le critère du vrai) ;

3/ il faut distinguer le questionnement éristique, qui vise à faire perdre pied à un adversaire, et le questionnement en dialogue, où l'on corrige les erreurs de l'interlocuteur pour qu'il se prenne d'aversion pour sa propre ignorance et se mette à rechercher le savoir (Protagoras défend ici la méthode de purification qui est aussi celle de Socrate et qui, dans *Le Sophiste*, aboutit à la difficulté de distinguer le sophiste du philosophe).

Socrate ne répond ici qu'au premier argument, celui qui concerne le plus directement la question ontologique et épistémologique. Il fait remarquer qu'à tous les hommes il apparaît que certains sont plus compétents que d'autres dans certains domaines. Ce n'est pas le cas pour des opinions telles que « il fait chaud » ou « il fait froid » mais c'est le cas pour les savoirs spécialisés comme la médecine ou le pilotage d'un navire : tout le monde reconnaît que les spécialistes peuvent mieux prévoir ce qui va se produire dans une certaine situation. Si donc ce qui apparaît à quelqu'un est vrai pour lui, cette opinion partagée par tout le monde doit être vraie universellement (177c). Le raisonnement est fondé sur le principe de l'adversaire, selon lequel l'opinion de chacun est ce qui lui apparaît ; s'il est forcé de reconnaître qu'il y a des opinions communes à tous, alors il doit aussi reconnaître le contraire de ce qu'il affirmait, à savoir que ce qui apparaît peut être la même chose pour tous.

Théodore intervient alors pour renouveler la difficulté, en signalant que de nombreux héraclitéens soutiennent la même forme extrême de relativisme : ils ne reconnaissent aucune stabilité, même d'une opinion à l'autre chez une même personne, car tout est constamment en train de changer. Or, si l'on suit cette thèse, la sensation même est impossible car elle implique un arrêt dans le devenir et une certaine identité, fût-ce pour un instant. Si l'on refuse ce moment de fixation, il est impossible de dire « voir » plutôt que « ne pas voir », et par conséquent, « connaître » plutôt que « ne pas connaître ».

Socrate, préfigurant la méthode cartésienne puis husserlienne de fondement sur ce qu'il y a de plus certain dans l'expérience subjective, rétablit la réalité de la sensation et son rôle exact dans le processus de connaissance, par le recours à l'observation de ce qui se passe précisément lorsque nous sentons. Nous constatons la relativité de la sensation par le fait qu'à chaque organe sensoriel correspond un type de sensibles et qu'il faut une rencontre et une adaptation entre les deux pour que la sensation ait lieu. Mais la sensation ne se réduit pas à cette seule relation (184c). En effet, lorsque nous sentons, nous avons conscience de sentir (dans le grec de cette époque, le mot « conscience » n'existe pas encore, mais l'acte d'avoir conscience est exprimé soit par la négation de son

opposé : « il ne m'échappe pas que... », soit par le redoublement du verbe sentir : « nous sentons que nous sentons ». Cette conscience n'est pas fournie par chacun des organes sensoriels mais par une faculté unique vers laquelle ils convergent tous et dont ils sont en quelque sorte les instruments (*organa*) (cette convergence était, à l'époque déjà, située par certains penseurs dans le cerveau). Il est nécessaire de reconnaître l'existence d'une telle faculté centralisatrice, puisque nous avons l'expérience de la synthèse de plusieurs sensations fournies simultanément par des sens différents, que nous distinguons et différencions, or une telle mise en commun ne peut pas être effectuée par l'un des organes sensoriels particuliers. En outre, pour distinguer une sensation et pour en comparer plusieurs entre elles, nous avons besoin des notions de ressemblance et dissemblance, d'identité et de différence, d'unité et de nombre, d'opposition, et même d'être et de ne pas être. Or, rien de cela n'est senti par un organe en particulier mais doit être connu par une faculté commune. Platon ne cherche pas à l'identifier plus précisément ; il dit que c'est l'âme elle-même. Il ne dit pas non plus que ces notions communes sont des *conditions* pour que les sensations soient possibles (ce que Kant appellera des formes *a priori* ou transcendantales de la sensibilité), mais que ce sont des opérations que certaines âmes appliquent à leurs sensations de manière volontaire et après un apprentissage. Les jugements d'existence, d'identité, de nombre, etc., exigent selon lui un raisonnement et ne sont pas donnés par la seule sensation ; or nous avons par expérience la certitude qu'ils existent. Puisque donc sans eux il n'y a pas de connaissance, de cette manière encore on a démontré que la sensation n'est pas science. On a aussi démontré que le sujet connaissant ne se réduit pas à l'instantanéité de ses rencontres avec les flux sensibles.

#### *Deuxième tentative de définition*

Cependant, ce jugement sur les données des sens, Théétète l'appelle encore « opinion », pour rester en accord avec Protagoras. Or, il a concédé qu'il y a des opinions fausses, notamment celles qui s'opposent à l'opinion de Protagoras (il faut remarquer ici que Protagoras n'appelait pas « fausses » les opinions qui s'opposaient à la sienne, mais seulement « moins bonnes » — cependant Théétète a pu concéder qu'il y a des opinions fausses à partir de l'argument des spécialistes, cf. ci-dessus, 177c). Il propose donc, comme deuxième définition de la science, qu'elle est l'opinion vraie (*doxa alèthès* ; ou encore *doxa orthè* : « l'opinion droite »).

La mise à l'épreuve de la proposition porte sur le critère du vrai et du faux : qu'est-ce au juste qu'une opinion fautive ? D'où vient l'erreur et comment l'éviter ? Socrate envisage toutes les possibilités de confusion entre différentes choses qu'on sent et qu'on sait, qu'on ne sent pas et qu'on ne sait pas, en envisageant toutes les combinaisons possibles entre ces quatre termes. Pour finir, il retient que l'opinion fautive consiste à prendre une chose pour une autre par une mauvaise relation entre la sensation et la mémoire (par exemple, je me souviens de Théodore et de Théétète mais, en voyant Théodore, je le prends pour Théétète). Une comparaison est établie avec une volière dans laquelle on garderait toutes sortes d'oiseaux capturés : au moment où l'on veut en saisir un, il se peut qu'on en prenne un autre à la place. À ce cas s'ajoute aussi l'erreur mathématique : sachant ce qu'est cinq et ce qu'est sept, on peut se tromper sur ce qu'est cinq + sept. La raison en est qu'il faut distinguer l'acquisition d'une science et son exercice : quelqu'un qui sait lire et calculer peut néanmoins se tromper en lisant et en calculant. Mais s'il se trompe parce qu'il saisit une connaissance à la place d'une autre, on devrait conclure que c'est encore une connaissance qui est cause de l'erreur ; comment cela est-il possible ? Théétète rectifie alors la raison de la confusion, en suggérant que dans la volière se trouvent des connaissances et des absences de connaissances ; mais alors, pour les distinguer, il faudrait une science de la science et de la non-science, et on revient au point de départ de savoir ce que serait cette science.

Finalement, la différence entre l'opinion vraie et la science est trouvée en quelques phrases à partir de l'expérience des plaidoyers dans les tribunaux. Le plaideur doit persuader les juges qu'est vraie une certaine version des faits, alors que les juges n'ont pas une connaissance directe de ces faits. S'ils jugent correctement,

c'est qu'ils ont acquis par la persuasion une opinion vraie, mais ce n'est pas par science. Donc la science est autre chose que l'opinion vraie.

### *Troisième tentative de définition*

Théétète se rappelle alors avoir entendu dire que la science est l'opinion vraie accompagnée d'un *logos*. Le terme *logos* a ici le sens de définition, comme on le voit d'après l'explication qui suit. Socrate, en effet, abonde d'abord dans le même sens en mentionnant une théorie qu'il a entendue (on ne saura pas de qui), selon laquelle les éléments simples qui composent toutes choses ont seulement un nom mais pas de définition, car celle-ci leur ajouterait d'autres choses qu'eux-mêmes, leur attribuerait une multiplicité alors qu'ils doivent être simples. En revanche, une fois que les éléments entrent en composition, leurs noms peuvent également être mêlés entre eux dans des définitions. Par exemple, une syllabe peut être définie par les lettres qui la composent, mais une lettre ne peut être définie par aucun autre élément. Dès lors, on dira qu'il n'y a de science que lorsqu'il y a une définition, de sorte qu'il y aura une science des composés mais seulement une opinion vraie des éléments.

Socrate, cependant, conteste que l'on ne connaisse pas les éléments, à partir de l'exemple des lettres et des syllabes : en effet, connaître une syllabe, c'est connaître les deux lettres ensemble ; mais peut-on soutenir en même temps qu'on ne connaît pas chacune des lettres séparément ? (Platon joue ici de la proximité sémantique entre la connaissance et la science, car on pourrait très bien dire que l'opinion vraie est le type de connaissance par lequel on saisit les lettres, et la science le type de connaissance par lequel on saisit la syllabe). Socrate suggère que connaître les lettres et connaître la syllabe sont choses différentes parce que la syllabe n'est pas seulement l'addition des deux lettres. Elle est, en effet, une forme unique et c'est son unité qu'on doit définir, non ses parties. D'une manière générale d'ailleurs, un tout est plus que la somme de ses parties. Si donc l'élément ne peut être défini parce qu'il est un, de la même manière le tout ne pourra être défini parce qu'il est un. Cependant, l'expérience nous montre que nous connaissons plus clairement les lettres que les mots, ou encore les notes de musique que la mélodie. La proposition n'est donc pas adéquate, à moins qu'on entende *logos* dans un autre sens que « définition ».

Parmi ses nombreuses significations, on ne peut retenir celle de « parole » ou « discours », puisque l'opinion est déjà un discours, de sorte qu'il ne faut pas le lui ajouter. Même raisonnement pour la signification d'énumération des éléments dans un certain ordre. Reste la signification de signe distinctif qui différencie chaque chose de toutes les autres, autrement dit : la différence. Mais, ici encore, il faut objecter que l'opinion a déjà besoin de différencier ses objets. Et, si l'on propose que la différence scientifique soit autre chose que la différence « doxique », et que pour cette raison on l'ajoute à la définition de la science, il en résulte que la définition contient ce qu'elle est censée définir : la science serait l'opinion vraie accompagnée de différence scientifique.

Le dialogue se termine ainsi sur une absence de conclusion positive, qu'il ne faut probablement pas interpréter comme une déficience de Théétète, qui n'aurait accouché que du vent, mais comme un inachèvement et un besoin de reprendre la recherche. En effet, Socrate donne rendez-vous à ses interlocuteurs pour poursuivre l'entretien le lendemain, et nous les retrouvons tous les trois au début du dialogue suivant, le *Sophiste*, où c'est encore Théétète qui répondra vaillamment aux questions.