

Université de Montréal

Géométrie et évolution de la dialectique dans le *Ménon* de Platon

par
Daniel Larose

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)
en philosophie
option recherche

Août, 2011

© Daniel Larose, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Géométrie et évolution de la dialectique dans le *Ménon* de Platon

présenté par :

Daniel Larose

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché
président-rapporteur

Louis-André Dorion
directeur de recherche

Richard Bodéüs
membre du jury

Résumé

Ce mémoire a pour but de montrer l'impact du paradigme géométrique sur l'évolution de la dialectique dans le *Ménon*. La première partie de cette recherche est consacrée à la dialectique des premiers dialogues, l'*elenchos*. Cette pratique de la philosophie est ensuite comparée à la dialectique du *Ménon* qui est caractérisée par l'introduction de la notion de réminiscence. La seconde partie de cette étude concerne les deux passages géométriques du *Ménon* : le problème de la duplication du carré et la méthode hypothétique. Le premier passage permet à Platon de défendre la possibilité de la recherche scientifique, alors que le second (inspiré de l'analyse géométrique) est présenté comme un nouveau modèle pour mener à bien l'enquête philosophique. Cette méthode, qui consiste à réduire la difficulté d'un problème en postulant des hypothèses, permet notamment de passer de ce qui est logiquement second (de la qualité: « la vertu s'enseigne-t-elle? ») à ce qui est logiquement premier (à l'essence: « qu'est-ce que la vertu? »).

Mots-clés : Philosophie; Platon ; *Ménon* ; Dialectique ; Géométrie ; Analyse ; *Elenchos* ; Réminiscence; Épistémologie ; Théorie de la connaissance ; *Phédon*.

Abstract

The purpose of this dissertation is to show the impact of the geometrical paradigm on the evolution of the dialectic in the *Meno*. The first part of this research is devoted to the dialectic of the first dialogues, the Socratic elenchus. This practice of philosophy is then compared to the dialectic of the *Meno* which is characterized by the introduction of the concept of recollection. The second part of this study concerns the two geometrical passages of the *Meno*: the duplication of the square and the hypothetical method. The first passage allows Plato to defend the possibility of scientific research, while the second (inspired by geometrical analysis) is presented as a new model for conducting philosophical inquiry. This new method, which consists in reducing the difficulty of a problem by postulating hypotheses, allows to reason from logically posterior things (quality: “is virtue teachable?”) to logically prior things (essence: “what is virtue?”).

Keywords : Philosophy; Plato ; *Meno* ; Dialectic ; Geometry ; Analysis ; Socratic elenchus ; Recollection ; Epistemology ; Theory of knowledge ; *Phaedo*.

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Liste des figures.....	vii
Introduction.....	1
1. L' <i>elenchos</i>	2
1.1. Avant-propos : Socrate et la dialectique.....	2
1.2. Qu'est-ce que l' <i>elenchos</i> ?.....	4
1.3. Protocole.....	5
1.4. Dimension logique de l' <i>elenchos</i>	7
1.5. Finalité morale de l' <i>elenchos</i>	9
1.6. Le problème de l' <i>elenchos</i> socratique.....	11
1.7. La déclaration d'ignorance.....	17
1.8. L' <i>elenchos</i> est-il vraiment aporétique?.....	23
2. La première partie du <i>Ménon</i> (70a-80d).....	25
2.1. Le déroulement de l'entretien.....	25
2.2. Le paradoxe de Ménon.....	31
3. La réminiscence (80e-82a).....	35
3.1. L'exposé de la réminiscence.....	35
3.2. Nouvelle orientation de la dialectique.....	38
3.3. La duplication du carré.....	39
3.3.1. Le déroulement de l'entretien.....	39
3.3.2. Le nouveau rôle de l' <i>elenchos</i>	43
3.3.3. Les conséquences du problème de la duplication du carré.....	44
3.3.4. Opinion droite et connaissance.....	47

3.4. <i>Le Phédon</i> et la théorie des formes intelligibles.....	59
3.5. <i>Le Théétète</i> et la « maïeutique ».....	65
4. La méthode hypothétique.....	73
4.1. Avant-propos : les définitions de la figure et de la couleur.....	73
4.2. La méthode « à partir d'une hypothèse ».....	76
4.2.1. Un problème géométrique complexe.....	79
4.2.2. L'analyse géométrique.....	79
4.2.2.1. Qu'est-ce que l'analyse?.....	79
4.2.2.2. L'essence ou la qualité?.....	83
4.2.2.3. Quel intérêt représente l'analyse pour le philosophe?.....	84
4.2.2.4. L'utilisation de l'analyse dans le <i>Ménon</i>	85
4.3. L'hypothèse platonicienne dans le <i>Ménon</i>	87
4.3.1. L'interprétation « mathématique ».....	87
4.3.2. L'interprétation « hybride ».....	92
4.4. La méthode hypothétique dans le <i>Phédon</i> et la <i>République</i>	95
4.5. Les résultats de la méthode hypothétique dans le <i>Ménon</i>	99
Conclusion.....	103
Bibliographie.....	111

Liste des figures

Figure I : La duplication du carré.....	42
---	----

Introduction

Le *Ménon* constitue, comme le laissait entendre Gregory Vlastos, un point-tournant du développement philosophique de Platon¹. Ainsi, à bien des égards, ce dialogue peut être considéré comme le dernier dialogue de jeunesse de l'auteur ou encore son premier dialogue de maturité. Pour être mieux à même de le comprendre, il est nécessaire de bien saisir ce qui distingue la dialectique des deux périodes en question, c'est-à-dire celle de la jeunesse que l'on appelle communément « l'*elenchos* » (réfutation) et celle introduite dans le *Ménon* caractérisée par l'anamnèse (la réminiscence)². Tel sera donc le défi qui nous incombera dans ce travail. D'ailleurs, comme l'indique le titre de ce mémoire « *Géométrie et évolution de dialectique dans le Ménon de Platon* », notre travail consistera en grande partie à faire ressortir le rôle qu'a joué la géométrie dans cette réorientation de la dialectique à partir du *Ménon*. Évidemment avant d'aborder de front cette problématique, nous définirons ce qu'est la dialectique. Nous examinerons d'abord l'*elenchos* pour comprendre sous quelle forme il se présente et quelle est sa finalité. Ce qui nous permettra d'examiner la première partie du *Ménon* (70a-80d), partie qui correspond à l'entretien élenctique du dialogue. Nous nous concentrerons ensuite sur l'introduction de la doctrine de la réminiscence et sur le paradoxe qu'elle affronte. Cela nous permettra de nous questionner sur les raisons pour lesquelles Platon introduit dans ce dialogue les notions d'immortalité de l'âme, de métempsycose et de réminiscence. Nous discuterons alors des limites de la méthode élenctique. Tout ceci nous mènera à l'introduction des mathématiques (et principalement de la géométrie). Nous évaluerons les raisons pour lesquelles Platon introduit cette matière dans le *Ménon*. Évidemment pour bien comprendre le rôle de la géométrie dans cette métamorphose de la dialectique, il faudra évaluer la dette de Platon envers celle-ci et comprendre les nouvelles possibilités qu'elle ouvre à la recherche en philosophie. Ceci implique une analyse de la dialectique telle que pratiquée dans la seconde partie du *Ménon* (à partir de 86e). Nous tenterons en raison des limites imposées à un tel exercice de nous limiter le plus possible au texte du *Ménon*. Certains

¹ G. Vlastos, « Elenchus and Mathematics : A Turning-Point in Plato Philosophical Development », *The American Journal of Philology*, 109, 1988, p. 362-396.

² La dialectique la plus tardive, celle du rassemblement et de la division, ne sera pas traitée.

textes³ resteront toutefois indispensables pour bien saisir ce dont il est question dans le dialogue, nous pensons notamment au *Phédon*, ouvrage qui introduit la théorie des formes intelligibles, théorie qui vient compléter ce qui est déjà en place dans le texte à l'étude. Maintenant, commençons par définir ce qu'est la dialectique.

1. L'*elenchos*

1.1. Avant-propos : Socrate et la dialectique

Le mot « dialectique » (διαλεκτική) est un nom qui correspond au verbe διαλέγεσθαι qui signifie tout simplement « converser ». Évidemment, comme nous le verrons, la dialectique n'est pas qu'une simple conversation, elle est synonyme de philosophie, elle est la science platonicienne. Un passage du *Parménide*, un dialogue de vieillesse, est assez probant en ce sens : « il [celui qui s'objecte à la théorie des formes intelligibles] détruira toute possibilité de pratiquer la dialectique (τοῦ διαλέγεσθαι). Voilà le genre de conséquence dont, me semble-t-il, tu n'es que trop conscient. – Tu dis vrai, répondit Socrate. – Que feras-tu donc de l'aspiration au savoir [de la philosophie]?(τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ;) »⁴ (135c). Ce passage est tiré d'une discussion entre Parménide et le jeune Socrate. Parménide ayant soulevé plusieurs objections à la théorie des formes intelligibles constate qu'éliminer cette théorie enlèverait toute possibilité de pratiquer la dialectique. La dialectique de cette période de la vie de Platon n'est évidemment pas l'*elenchos*⁵, mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un même mode de vie, celui qui consiste à pratiquer la philosophie, c'est-à-dire, d'aspirer au savoir. Ce passage montre bien que pour Platon la dialectique et la philosophie (l'aspiration au savoir) reviennent à la même chose. De plus, la conséquence que Parménide tire de l'impossibilité de pratiquer la

³ Il est à noter que la traduction française des textes de Platon qui sera utilisée dans ce mémoire est celle publiée par Flammarion en 2008 (Platon, *Œuvres complètes*, dir. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008.). Quant au texte grec, il s'agit de l'édition de John Burnet (Platon, *Platonis opera : recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, 5 volumes, Oxonii, E. Typ. Clarendoniano, 1902-1906.). Sauf indications contraires, il s'agira donc des textes utilisés pour les fins de ce mémoire.

⁴ Traduction de Luc Brisson dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

⁵ Le titre du mémoire montre évidemment que nous défendons ici la thèse que la pensée de Platon a évolué au fil des ans. Pour une étude approfondie de la chronologie des dialogues voir L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogue*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990.

dialectique, c'est-à-dire l'impossibilité d'aspirer au savoir (de philosopher), montre bien, que pour Platon la dialectique est le seul moyen de cheminer vers la connaissance. Toutefois, comme le dit avec justesse Monique Dixsaut⁶, il faut se garder de considérer la dialectique comme une « méthode », mais il faut plutôt y voir « la science la plus haute qui ne fait qu'un avec le chemin qu'elle se fraie ». Elle est donc « la forme que prend la pensée quand elle cesse d'exprimer des affects ou des opinions, quand elle ne cherche ni à démontrer ni à argumenter – bref quand elle pense, c'est-à-dire veut comprendre ce qui est ».

L'*Apologie de Socrate* est peut-être le dialogue qui illustre le mieux l'importance de la dialectique (ou de la philosophie) pour Socrate⁷. Notons, par ailleurs, que ce dialogue est aussi une excellente illustration du Socrate des premiers dialogues⁸. Si l'*Apologie de Socrate* illustre si bien ce qu'est la dialectique pour Socrate, c'est qu'en raison de son procès pour impiété et corruption de la jeunesse, Socrate est amené à défendre son mode de vie, et par conséquent sa pratique de la philosophie. Selon le récit de Socrate, c'est l'oracle de Delphes qui est à l'origine de son mode de vie. En effet, puisque l'oracle d'Apollon avait révélé à Chéréphon (son ami) que personne n'était plus savant que lui (20e-21a), Socrate qui n'avait pas conscience d'être savant, avait alors décidé d'aller voir tous ceux qui prétendaient l'être afin de comprendre le sens caché de l'oracle (21b). Allant successivement à la rencontre des politiciens, des poètes et des artisans, Socrate se rendait bien compte que ceux-ci étaient bien loin d'être savants comme ils le prétendaient (21b-22e). Socrate en déduisait donc que la réponse d'Apollon signifiait : « Parmi vous, humains, celui-là est le plus savant qui, comme l'a fait Socrate, a reconnu que réellement il ne vaut rien face au savoir »⁹ (23b). Socrate comprenait ainsi que la sagesse humaine est de reconnaître que seuls les dieux sont véritablement savants. Suite à cette déduction Socrate va prétendre être au service du dieu qui lui demande de démasquer l'ignorance de ces

⁶ M. Dixsaut, *Les métamorphoses de dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, J. Vrin, p. 9.

⁷ Les noms de Platon et Socrate peuvent être pris comme synonymes dans ce mémoire. Étant donné que nous ne nous intéresserons qu'au Socrate de Platon, nous utiliserons indifféremment les deux noms pour référer à la pensée de Platon.

⁸ Notons évidemment que la figure de Socrate n'est pas uniforme dans les dialogues platoniciens. Voir sur ce point : G. Vlastos, « Socrates contra Socrates in Plato », in *Socrates : ironist and moral philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 45-80.

⁹ Traduction de Luc Brisson dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

concitoyens. Plus loin dans le dialogue (28e), il donne plus de détails sur sa tâche : « le dieu m'a assigné pour tâche – comme je l'ai présumé et supposé – de vivre en philosopant, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen ». Socrate affirme donc explicitement que la philosophie consiste à s'examiner soi-même et les autres. Son but est de persuader jeunes et vieux de n'avoir point de souci égal ou plus grand que rendre leur âme meilleure (30a-b). Cet exercice est si important que Socrate va jusqu'à dire « qu'une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue » (38a). Cette activité de Socrate ne veut pourtant pas dire qu'il enseigne: « je n'ai jamais été le maître de personne [...] je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai jamais donné un tel enseignement » (33a-b) Mais alors en quoi consiste l'examen? Nous verrons que l'examen n'est rien d'autre que la réfutation socratique, l'*elenchos*. Il est intéressant de noter à ce point, les trois éléments essentiels du portrait de Socrate dans les dialogues de jeunesse¹⁰ : 1) la déclaration d'ignorance, 2) le fait que Socrate n'ait jamais instruit personne, et 3) sa mission divine. Avec ceci en tête abordons maintenant l'étude de l'*elenchos* tel qu'il se présente dans les premiers dialogues¹¹. Après une petite introduction au sens du terme « *elenchos* » nous aborderons l'entretien élenctique. Premièrement nous examinerons son protocole, puis nous verrons sa dimension logique pour nous concentrer ensuite sur sa finalité morale. Nous examinerons aussi le « problème de l'*elenchos* » (tel que formulé par Vlastos) et la déclaration d'ignorance de Socrate pour mieux comprendre la conception platonicienne de la connaissance à ce stade de sa vie de philosophe. Enfin, nous évaluerons les résultats auxquels parvient l'*elenchos* en nous intéressant à son aspect aporétique.

1.2. Qu'est-ce que l'*elenchos*?

Notons à titre d'avant-propos, comme le fait Dixsaut¹², que tous les dialogues de Platon, si l'on exclut le *Critias*, le *Ménexène* et la plus grande partie du *Timée*,

¹⁰ L.-A., Dorion, *Socrate*, Paris, PUF, 2004, coll. « Que sais-je? », p. 67. Il est important de noter ces caractéristiques puisque Platon les reprendra pour décrire un Socrate qui n'est plus vraiment le même. Nous verrons cela ultérieurement lors de notre analyse du *Théétète*.

¹¹ Nous insistons sur ce point, car l'*elenchos* ne disparaît pas entièrement dans les dialogues de maturité, mais nous verrons que son rôle n'est plus le même.

¹² M. Dixsaut, *Op. Cit.*, p. 13.

mettent en œuvre une pratique caractérisée par le verbe *dialegesthai*. Pourtant, si l'on considère les passages où figurent les termes *dialegesthai*, *dialektikos*, *dialektikè*, les dialogues antérieurs à la *République* semblent ne nous fournir que de brèves remarques, lancées incidemment, et on voit mal au premier abord comment, à partir d'eux, on pourrait saisir même une ébauche de théorie de ce qui sera la science dialectique

S'il semble difficile de définir la dialectique des premiers dialogues, à partir des occurrences du terme διαλέγεσθαι, il n'en demeure pas moins que les *conversations* des premiers dialogues présentent des caractéristiques communes qui permettent de définir ce qu'est cette première forme de dialectique que nous appelons traditionnellement « *elenchos* ». Nous disons « traditionnellement » puisque, comme l'explique Gregory Vlastos¹³, le Socrate des premiers dialogues ne l'a jamais nommé ainsi : « He has no name for it. "Elenchus" and the cognate verb, *elenchein* [...] he uses to describe, not to baptize, what he does; only in modern times has "elenchus" become a proper name ». L'*elenchos* est aussi communément appelé « réfutation socratique ». Des nombreuses significations que ce mot peut prendre nous en retiendrons deux¹⁴. Dans un premier temps, ce terme est associé à l'idée d'un objet de honte, d'un opprobre. Cette première signification est également étroitement liée, chez Platon, à l'autre valeur de ce mot, cette fois-ci entendu comme « réfutation » ou encore « preuve ». D'où les sens connexes que l'on peut trouver : « épreuve », « enquête », « critique », etc. Comme nous le verrons, Platon associe les deux valeurs du terme en illustrant dans ses dialogues la honte éprouvée par l'interlocuteur de Socrate suite à la réfutation de son affirmation. Commençons d'abord par présenter le protocole de l'entretien élenctique avant d'en montrer la dimension logique.

1.3. Protocole

Nous examinerons quatre caractéristiques de ce protocole, c'est-à-dire, les rôles fixes, les réponses courtes, l'importance de dire ce que l'on pense et la recherche d'une définition universelle. Ces caractéristiques distinguent essentiellement la dialectique

¹³ G. Vlastos, « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 29.

¹⁴ Le dictionnaire grec-français *Bailly*, s.v. « ἔλεγχος ».

socratique de la rhétorique. Premièrement, contrairement à la rhétorique, la philosophie consiste en une *véritable* discussion entre deux personnes, cette discussion implique une interaction donc des questions et des réponses. La discussion est destinée à être constructive, c'est-à-dire, mettre à l'épreuve nos connaissances ou encore rechercher quelque chose que nous ignorons. Les rhéteurs, comme nous le savons (il suffit de regarder un débat entre politiciens), ne cherchent pas à discuter. Les deux interlocuteurs ont déjà un parti pris et ils veulent le défendre à l'aide des arguments les plus efficaces possible. Ils n'écoutent donc pas vraiment leur adversaire, mais veulent simplement tourner la discussion à leur avantage. Il ne s'agit donc pas d'un débat d'idées, mais d'une défense de thèse. Comme la dialectique vise à mettre en place une discussion, elle est composée de questions et de réponses. Dans les dialogues socratiques les rôles sont fixes, il y a un questionneur, qui est presque toujours Socrate, et aussi un répondant. Nous pouvons dire, à la lumière de ce que nous avons vu plus haut dans l'*Apologie*, que Socrate est confiné par sa mission divine (démasquer l'ignorance) à jouer le rôle de celui qui questionne les gens qui prétendent savoir, mais nous reviendrons sur ce point ultérieurement, car ce rôle est aussi et surtout lié à sa déclaration d'ignorance. La deuxième caractéristique de l'entretien élenctique est l'obligation de donner des réponses courtes. Évidemment, il s'agit d'éviter les longs discours rhétoriques qui nous éloigneraient du but visé, c'est-à-dire la recherche de la vérité. Ces deux exigences (rôles fixes et brièveté) sont illustrées par ce passage du *Gorgias* (449b)¹⁵ :

Ne voudrais-tu pas, Gorgias, que nous continuions à discuter, comme nous le faisons à présent (l'un pose une question, l'autre y répond), et que nous remettions à une autre fois les trop longs discours, comme celui que Polos a commencé tout à l'heure. Mais attention, ne reviens pas sur ta promesse – accepte de répondre brièvement aux questions posées.

À cela s'ajoute un autre élément essentiel qui sera traité lui aussi de façon plus détaillée plus loin : la nécessité de dire ce que l'on pense vraiment¹⁶. Évidemment ce point distingue

¹⁵Traduction de Monique Canto-Sperber dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

¹⁶ Louis-André Dorion répertorie ces passages dans son livre consacré à Socrate (L.-A. Dorion, *Socrate*, Paris, PUF, 2004, « Que sais-je? », p. 58) : *Criton* 49 c-e; *Protagoras* 331 c-d; *Charmide* 166 d; *Gorgias* 495 a; 500 b; *Ménon* 83 d; *Euthydème* 286d; *Rép.* I 346 a, 349 a, 350 e.

encore une fois la dialectique de la rhétorique, car avec cette dernière on peut défendre n'importe quelle opinion dans un débat donné. Finalement, il convient de noter que la discussion vise à donner une définition universelle à un objet de recherche donné. Cet objet est presque exclusivement une vertu morale dont il faut définir l'essence, c'est-à-dire, une définition qui s'applique à toutes les manifestations de cette vertu morale. C'est la fameuse question : qu'est-ce que x? La question est généralement mal comprise par le répondant qui répond souvent en donnant un exemple de la vertu, plutôt que la vertu elle-même. Voici un exemple tiré de l' *Hippias majeur* 292d¹⁷ : « Car c'est le beau lui-même, cher homme, que je te demande, et je suis incapable, de me faire mieux entendre que si tu étais assis devant moi comme une pierre, et même comme une meule sans oreille ni cervelle ». Il faut mentionner que cette exigence de définition universelle est radicale au sens où Socrate prétend ignorer ce que sont les vertus morales en raison de son incapacité à fournir une définition universelle. Nous verrons plus loin dans quelle mesure il faut adhérer à cette déclaration d'ignorance, et aussi, quels problèmes soulève cette exigence d'une définition universelle, et ce, principalement dans le cas particulier que constitue le paradoxe de Ménon. Nous allons maintenant nous concentrer sur la dimension logique de l'*elenchos*, c'est-à-dire, sur la forme sous laquelle il se présente et sur son fonctionnement.

1.4. Dimension logique de l'*elenchos*

Une description de la procédure logique de l'*elenchos* se trouve dans le *Sophiste* (230b)¹⁸ :

Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens.

La procédure logique de l'*elenchos* consiste donc à montrer à l'interlocuteur (qui prétend savoir) qu'il possède des opinions contraires sur les mêmes sujets, et cela en même

¹⁷Traduction de Francesco Fronterotta et Jean-François Pradeau dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

¹⁸Traduction de Nestor L. Cordero dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

temps, sur les mêmes rapports et dans le même sens. L' « *elenchos* standard » présente quatre parties distinctes selon l'analyse qu'en fait Gregory Vlastos¹⁹. Voici d'abord la structure de l'entretien élenctique²⁰ :

- (1) The interlocutor asserts a thesis which Socrates considers false and targets for refutation.
- (2) Socrates secures agreement to further premisses, say *q* and *r* (each of which may stand for a conjunct of propositions). The agreement is *ad hoc*: Socrates argues from *q* and *r*, but not to them.
- (3) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that *q* and *r* entail *not-p*.
- (4) Thereupon Socrates claims that *not-p* has been proved true, *p* false.

À première vue, cette méthode semble paradoxalement faire défaut sur le plan logique. En effet, comment peut-on affirmer que l'on a prouvé que *non-p* est vrai et que *p* est faux, alors que logiquement on n'a fait que montrer que *p* est incompatible avec *q* et *r*? Il s'agit du fameux « *problem of the Socratic elenchus* »²¹. Nous verrons plus loin que cette procédure n'est compréhensible que si l'on saisit la conception socratique de la connaissance, mais aussi la finalité morale d'un tel exercice. Notons déjà deux éléments caractéristiques de l'*elenchos* : (1) Socrate dans les premiers dialogues ne se pose jamais la question de savoir si sa méthode est la bonne à adopter dans sa quête de la vérité, (2) Socrate ne questionne pas la valeur de vérité des prémisses de la discussion, il s'intéresse plutôt à la cohérence qu'elles ont entre elles comme le montre bien l' « *elenchos* standard ».

The "Socrates" who speaks for Socrates in Plato's earlier dialogues never uses this word [method] and never discusses his method of investigation. He never troubles to say why his way of searching is the way to discover truth or even to say what this way of searching is. [...] the premisses {*q*, *r*} from which Socrates deduces the negation of the opponent's thesis are logically unsecured within the argument: no

¹⁹ G. Vlastos, « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 39. Nous montrerons plus loin les arguments de Vlastos en faveur de cette présentation de l'*elenchos*.

²⁰ Nous trouvons une description différente de l'*elenchos* chez Richard Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, New York & London, Garland Publishing, 1980 (reprint of 1953), p. 20-32.). Robinson fait la distinction entre réfutation directe et indirecte, et prétend que la réfutation indirecte est la plus commune chez le Socrate des premiers dialogues. La réplique de Vlastos à cette thèse se trouve dans « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 29-30).

²¹ Le terme est de Vlastos, « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 39.

reason has been given to compel agreement to them. Socrates does, of course, have reasons for *q* and *r*. But he does not bring them into the argument. He asks the interlocutor if he agrees, and if he gets agreement he goes on from there²²

Comprise ainsi, la démarche de Socrate semble être pernicieuse en plus d'être déficiente du point de vue de la logique. En ne se questionnant pas sur la valeur de vérité de la prémisse initiale, et en faisant accepter par son interlocuteur d'autres prémisses non-vérfiées, Socrate semble ne tenir qu'à réfuter son adversaire à la manière d'un rhéteur. Évidemment, ce n'est pas l'image de Socrate que nous a léguée Platon, on n'a qu'à se remémorer les passages de l'*Apologie* que nous avons déjà vus pour comprendre que le but de Socrate est d'examiner les gens en vue de leur faire comprendre que le soin de l'âme doit passer avant toute chose (30a-b). Nous allons maintenant nous attarder plus en profondeur sur cette finalité morale, puis nous tenterons de comprendre comment avec l'« *elenchos* standard » Socrate peut prétendre prouver que *p* est faux et *non-p* vrai.

1.5. Finalité morale de l'*elenchos*

Nous allons examiner deux magnifiques passages qui nous montrent bien cette finalité morale de l'*elenchos*. Le premier est tiré du *Lachès* (187e-188c) où Nicias, en s'adressant à Lysimaque (187e-188c), lui dit que Socrate tourne les discussions en un examen de soi et des autres:

Tu me parais ignorer que pour celui qui est un intime de Socrate et qui s'approche de lui pour discuter, il arrive inmanquablement, même s'il avait d'abord entamé un autre sujet de discussion, que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il s'offre enfin à répondre à des *questions sur lui-même*, questions qui se rapportent tant à *la façon dont il vit présentement qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque-là*. [...] je crois qu'il n'y a rien de mauvais à se remettre en mémoire ce que nous avons fait ou faisons d'inacceptable. Celui qui ne se dérobe pas à cette épreuve, mais qui, selon le mot de Solon²³, a l'intention et juge digne d'apprendre aussi longtemps qu'il vit – ne croyant pas que la vieillesse lui apportera l'esprit – *celui-là accorde nécessairement plus d'attention à la suite de sa vie*. Pour moi donc, il n'y a rien de déplacé ni même de déplaisant à être mis à l'épreuve par Socrate, et il y a longtemps que j'ai compris

²² Vlastos, *Op. Cit.*, 27-28; et p. 40.

²³ Il s'agit ici du fameux connais-toi toi-même.

que notre discussion, conduite en sa présence, porterait non pas sur nos adolescents, *mais sur nous-mêmes* ...²⁴

Ce passage montre bien que le seul intérêt de Socrate est d'examiner la vie des gens, et qu'il se démène donc pour détourner toute discussion en vue de cette fin. Avec ce souci en tête, nous comprenons mieux pourquoi Socrate insiste sur le fait qu'il faut répondre ce que l'on pense vraiment, Socrate n'a cure des arguments en soi, il s'intéresse à la vie des gens, il veut les rendre meilleurs. Quel passage pourrait être plus clair en ce sens que celui-ci tiré du *Protagoras*²⁵ : « Enfin qu'importe? dit-il. Admettons, si tu veux, que la justice est chose pie et que la piété est juste. – *Pas de ça, lui dis-je*; ce ne sont pas des « si tu veux » et des « s'il te semble » que je souhaite éprouver, mais c'est toi et c'est moi » (331c). Le deuxième passage que nous tenons à examiner précise le rôle de l'*elenchos*, il est tiré du *Sophiste* (il s'agit de la suite d'un passage déjà examiné plus haut, 230b-d) :

Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, *se mettent en colère contre eux-mêmes*, et deviennent plus doux face aux autres. *Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes*, libération qui est agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : *elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation (ἐλέγχων)*, et que, grâce à cette réfutation (ἐλεγχόμενον), on lui fasse honte d'elle-même et la *débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance*. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage. [...] C'est pour cela, Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation (ἐλέγχων) est la plus importante et la plus juste des purifications, et qu'il faut dire, en même temps, que celui qui n'est pas réfuté, même s'il est le Grand Roi, restera impur et conservera inculte et enlaidie ce qui devrait être la chose la plus pure et la meilleure pour celui qui aspire au véritable bonheur.

²⁴ Traduction de Louis-André Dorion dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

²⁵ Traduction de Frédéric Ildefonse dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

Ce passage est d'une extrême importance. Premièrement, il expose une caractéristique propre à la réfutation, c'est-à-dire, provoquer la colère contre soi-même et donc la honte devant sa propre ignorance. Ceci est d'autant plus important que cette prise de conscience de son ignorance permet de se libérer (de purger) des opinions fausses que l'on avait à propos de soi-même, ce qui est un préalable nécessaire vers la connaissance. Cette purification est nécessaire au bonheur, car elle est une purification de l'âme. Ici la maxime « connais-toi toi-même » (*Alcibiade* 132c-d) est rendue possible, ce n'est en effet, que par la réfutation que le sujet peut en arriver à éliminer les fausses opinions au sujet de soi-même. C'est donc seulement suite à l'*elenchos* que nous pouvons enfin comprendre que nous sommes avant tout une âme et plus précisément l'intellect de cette âme et qu'il faut en prendre soin en cultivant la vertu chère aux dieux, et c'est ainsi, comme l'explique la fin de l'*Alcibiade*, que nous pouvons aspirer au bonheur (134c-e). Nous verrons toutefois que la réfutation ne provoque pas toujours une colère envers soi-même, un interlocuteur peu coopératif, trop imbu de sa personne, s'en prendra plutôt à Socrate plutôt qu'à lui-même. Nous le verrons dans notre analyse du *Ménon*.

1.6. Le problème de l'*elenchos* socratique

Nous allons maintenant nous intéresser à un problème que nous avons laissé en plan, c'est-à-dire le « problème de l'*elenchos* socratique ». Comment Socrate peut-il prétendre qu'il a *prouvé*, à l'aide de l'« *elenchos* standard » tel que nous l'avons vu plus haut, que son adversaire défend une thèse qui est fautive alors qu'à première vue il ne fait que montrer que les prémisses sont incompatibles entre elles? Ceci est d'autant plus difficile à comprendre que Vlastos affirme que Socrate ne prétend pas seulement montrer que « p » est faux pour l'interlocuteur, mais faux tout court²⁶. Nous allons procéder en deux temps, premièrement, nous allons voir comment Vlastos en est venu à présenter la réfutation socratique sous la forme de l'« *elenchos* standard », puis nous verrons comment il parvient à résoudre le problème de l'*elenchos*.

²⁶ G. Vlastos, « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 41.

L'interprétation de Vlastos est une seconde mouture, comme il l'avoue lui-même²⁷, il avait auparavant défendu une thèse différente qui consistait à dire tout simplement que l'objet des arguments élenctiques était de montrer à l'interlocuteur les contradictions qu'il porte en lui-même. Toutefois, cette réponse ne le satisfaisait pas puisqu'elle expliquait mal comment Socrate trouvait un support positif pour les doctrines auxquelles il consacrait sa vie²⁸. Comment Socrate peut-il, si l'*elenchos* ne consiste qu'à montrer les contradictions internes de l'interlocuteur, prouver que ses thèses sont vraies et celles des autres fausses? Le passage-clé pour comprendre l'*elenchos*, insiste Vlastos, se trouve dans le *Gorgias* (479e) : « Or, il est démontré (ἀποδέδεικται) maintenant que ce que je disais était vrai », ici, comme on peut le constater, Socrate affirme en effet qu'il a prouvé que sa thèse était vraie. Résumons avec Vlastos l'argumentation : Socrate pose à Polos la question de savoir quel serait le meilleur choix si nous étions obligés de choisir entre commettre l'injustice envers autrui ou encore la subir soi-même. Polos défend la thèse *p* « il vaut mieux commettre l'injustice que la subir » et Socrate défend la thèse contraire *non-p* « il vaut mieux subir l'injustice que la commettre ». Des multiples prémisses qu'il lui fait accepter, une vaut surtout la peine que l'on s'y attarde, c'est-à-dire *q* « commettre l'injustice est plus vil (*baser*) que la subir », alors que les autres prémisses peuvent être ramenées sous la prémisses *r*. De ces prémisses Socrate affirme et Polos approuve que *q* et *r* entraînent *non-p*. C'est à ce moment comme nous l'avons vu plus haut que Socrate affirme que la thèse *non-p* a été prouvée vraie (479e). Pour mieux comprendre ce dénouement Vlastos se réfère à un passage antérieur à cette argumentation : « Sache que moi, je ne suis pas d'accord avec toi, même si je suis le seul à ne pas l'être. En effet, tu ne peux pas me forcer à être d'accord. Seulement, avec tous les faux témoignages que tu présentes contre moi, tu essaies de me déposséder de tout mon bien : la vérité » (472b). En commentant ce passage, Vlastos se demande comment on peut forcer notre adversaire à affirmer ce qu'il nie. Puisque dans une argumentation nos seuls moyens de contrainte sont logiques, pour contraindre Polos à témoigner de la thèse *non-p*, Socrate doit donc donner à Polos une preuve logiquement contraignante que *p* est faux. Comme le dit Vlastos, Socrate annonce à ce moment ce qu'il fera plus loin (479e). D'ailleurs, poursuit Vlastos, Socrate « sait » qu'il peut toujours faire

²⁷ Pour l'argumentation qui suit, *Ibid.*, p. 45-48.

²⁸ Pensons entre autres aux paradoxes socratiques comme : « il vaut mieux subir l'injustice que la commettre », « personne ne fait le mal délibérément », « la vertu est connaissance », etc.

témoigner son adversaire en faveur de la thèse contraire à la sienne, c'est-à-dire, lui prouver par un argument élenctique que sa thèse est fautive : « en effet, je ne *sais* produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur » (474a). Suite à cette discussion menée par Vlastos nous comprenons bien pourquoi il a présenté la réfutation socratique sous la forme de l'« *elenchos* standard », mais pour l'instant avouons qu'il demeure toujours difficile de saisir en quoi la réfutation socratique est une preuve. Nous allons donc poursuivre avec l'interprétation éclairante de Vlastos²⁹.

L'argumentation de Vlastos se résume en trois grandes étapes (A, B et C). Les deux premières étapes sont des présuppositions qu'il attribue à Socrate, et la troisième étape est la conséquence des deux présuppositions :

A Anyone who ever has a false moral belief will always have at the same time true beliefs entailing the negation of that false belief.

B The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is consistent.

C The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is true.

Le point A se fonde sur deux passages du *Gorgias* (474b; 482a-b) :

1) Car, je pense (οἶμαι) que toi, comme moi, comme tout le reste des hommes, nous jugeons (ῥηγεῖσθαι) tous que commettre l'injustice est pire que la subir (474b)

2) a) Ne sois donc pas étonné de ce que je dis, ou sinon, fais que la philosophie, ma bien-aimée, soit elle aussi empêchée de parler. Car tout ce que tu m'entends dire, mon cher ami, c'est toujours elle qui me le fait dire, et elle est beaucoup moins inconstante que mon autre amour. Le fils de Clinias, lui, dit tantôt une chose, tantôt une autre, mais la philosophie dit toujours la même chose;

b) et justement, ces phrases qui maintenant t'étonnent, c'est la philosophie qui les fait prononcer – tu étais bien là, en personne, quand elle a parlé. C'est donc la philosophie, je le répète, que tu vas réfuter : tu vas montrer contre elle que commettre l'injustice et ne pas être puni quand on a mal agi ne sont pas les pires des maux. Mais si tu y renonces, Calliclès, et ne réfute pas sa thèse, par le Chien, dieu des Égyptiens, Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé à toi-même (482a-b)

²⁹ La suite de l'argumentation se trouve dans Vlastos, *Op. Cit.*, aux pages 49-55.

En interprétant le premier passage, Vlastos³⁰ considère que la seule façon de le comprendre est de considérer ici que le terme qu'il traduit par « *believe* » soit ἠγγεῖσθαι doit être compris dans le sens marginal où l'on peut dire de toute personne qu'elle croit (« *believe* ») en d'innombrables choses qui ne lui ont jamais traversé l'esprit, mais qui tout de même s'imposent dans notre utilisation commune ou ordinaire du mot. Comme par exemple en géométrie, si je crois qu'une figure donnée est un triangle, je crois de façon non-manifeste (*covertly*) la proposition qui affirme que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Si nous comprenons ainsi le terme ἠγγεῖσθαι, Socrate affirme qu'en plus de leur croyance manifeste (*overt*) en *p* « *commettre l'injustice est mieux que la subir* », les interlocuteurs ont aussi d'autres croyances manifestes qui entraînent *non-p*, en ce sens ils croient de façon non-manifeste (*covertly*) en *non-p* « *nous jugeons [ou croyons] que commettre l'injustice est pire que la subir* ». Vlastos s'attarde ensuite à la seconde partie (b) de la page 482. Selon lui, Socrate veut dire à Calliclès que s'il ne peut pas réfuter sa thèse, et il ne semble pas encouragé à penser qu'il peut le faire, il aura à vivre toute sa vie avec la dissension interne puisqu'il a d'autres croyances qui entraînent *non-p*. Vlastos considère que Socrate est convaincu que lorsqu'il montre à ses interlocuteurs l'incohérence de leur thèse avec les prémisses qu'ils ont concédées, ils ne réussiront jamais à sauver leur thèse en rétractant une des prémisses concédées, peu importe celle qu'ils choisissent de rétracter, car il y a aura toujours d'autres prémisses dans leur ensemble de croyances pour entraîner la thèse de Socrate. Pourquoi Socrate est-il confiant qu'il puisse produire un témoin de sa propre thèse parmi ceux qui la réfutent? C'est parce qu'il suppose, comme le dit Vlastos, que si sa thèse est vraie, alors ceux qui posent sa contradictoire doivent avoir des croyances vraies qui contrebalancent leur déni de sa thèse³¹.

À ce point Vlastos pose une question plutôt intéressante: si c'est bien la présupposition de Socrate³², pourquoi n'argumente-t-il pas en sa faveur? Selon lui, parce que « *A* » est un énoncé méta-élenctique, et que prendre la défense de « *A* » demanderait une enquête méta-élenctique qui est inexistante dans les premiers dialogues. Selon Vlastos,

³⁰ G. Vlastos, « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 51.

³¹ *Ibid.*, p. 53. Nous traiterons ce point ultérieurement. Il peut être expliqué par le fait que Socrate croyait déjà que les hommes ont des opinions vraies innées. La grande différence, c'est qu'avant le *Ménon*, Socrate ne semble pas se préoccuper de l'origine de ces opinions.

³² C'est-à-dire : « si sa thèse est vraie ceux qui posent sa contradictoire doivent avoir des croyances vraies qui contrebalancent leur déni de sa thèse ».

et notre recherche va en ce sens, dans tous les dialogues qui précèdent le *Ménon* Platon maintient une « innocence épistémologique » ou une « naïveté méthodologique ». Comme nous l'avons déjà dit, Socrate suppose qu'il a la bonne méthode pour rechercher la vérité morale, mais n'essaie jamais de justifier cette supposition. Cette discussion nous mène au point B que nous avons mentionné plus tôt « The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is consistent. ». En effet, même s'il n'argumente pas en faveur du point A, cela ne veut pas dire que sa supposition est arbitraire, cette supposition s'avère vraie dans sa propre expérience de vie, elle n'échoue jamais³³. En effet, comme l'explique Vlastos, à chaque fois que Socrate s'est retrouvé face à un interlocuteur qui défendait une thèse qu'il jugeait fausse, il trouvait toujours en eux des prémisses vraies qui venaient réfuter leur thèse initiale, c'est ainsi une preuve inductive de la vérité de A. Pour trouver la solution au problème de l'*elenchos*, il suffit donc de noter que de la supposition A, Socrate peut inférer avec certitude que tout ensemble de croyances morales qui a une cohérence interne consiste exclusivement en des croyances vraies. En effet, si la supposition A s'avère vraie de l'expérience de Socrate, et qu'elle consiste à dire que les gens qui défendent une thèse fausse ont aussi des croyances vraies qui entraînent la contradictoire de cette thèse fausse, il est nécessaire qu'une personne qui ne se contredit jamais n'ait que des croyances vraies, car une seule croyance fausse ferait qu'il serait réfuté par ses autres croyances vraies selon A. Comme le dit Vlastos, la cohérence de sa propre position est la seule raison qu'il donne à Calliclès pour identifier ses thèses « si présomptueusement » avec celles de la philosophie³⁴. Pendant ces années durant lesquelles il a exposé ses propres pensées à l'*elenchos*, seul son ensemble de croyances a su tenir le coup, l'ensemble des autres montrant toujours des incohérences, ce qui nous mène au point B « The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is consistent. ». Comme nous l'avons vu, « A » suppose que toute personne cohérente avec soi-même possède des croyances vraies, si « B » implique que Socrate est cohérent avec lui-même, nous pouvons déduire C « The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is true ». Revenons maintenant à l'« *elenchos* standard » et analysons-le.

³³ Vlastos, *Op. Cit.*, p. 53.

³⁴ Revoir le passage 2.b. plus haut.

(1) The interlocutor asserts a thesis which Socrates considers false and targets for refutation.

Socrate se trouve face à un individu qui défend une thèse qu'il considère fausse, par exemple, « il vaut mieux commettre l'injustice que la subir ». Socrate juge cette proposition fausse selon son ensemble de croyances morales qui est toujours cohérent et donc vrai jusqu'à preuve du contraire. Il *sait* aussi selon A que son interlocuteur, en plus de croire en *p*, a des croyances vraies qui entraînent *non-p*, c'est-à-dire *q* et *r*.

(2) Socrates secures agreement to further premisses, say *q* and *r* (each of which may stand for a conjunct of propositions). The agreement is *ad hoc*: Socrates argues from *q* and *r*, but not to them.

Socrate fait admettre à son interlocuteur des prémisses qui sont des croyances vraies. Elles sont vraies, car elles sont acceptées par Socrate, et ce dernier tient toujours des propos cohérents sur les mêmes choses (B).

(3) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that *q* and *r* entail *not-p*.

(4) Thereupon Socrates claims that *not-p* has been proved true, *p* false.

Socrate peut donc dire qu'il a prouvé *non-p* à l'aide de prémisses vraies que sont *q* et *r*.

Ce portrait que nous donne Vlastos de la conception socratique du savoir concorde bien avec un autre passage qui va en ce sens, c'est-à-dire, que le propre de l'ignorance pour Socrate est de tenir des propos contradictoires, alors que répondre toujours de la même façon démontre le savoir³⁵ (*Alcibiade* 116e-117a)³⁶:

Mais par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, mais il me semble avoir un comportement absolument étrange. Car quand tu m'interroges, tantôt je crois dire une chose, tantôt une autre. – Et ce trouble, mon cher, ignores-tu ce qu'il est? – Absolument. – Penses-tu que si quelqu'un te demandait si tu as deux ou trois yeux, deux ou quatre mains ou quelque autre chose de ce genre, tu répondrais tantôt une chose, tantôt une autre ou toujours la même chose? – Je finis par craindre de me tromper aussi à mon sujet, mais je crois que je répondrais la même chose. – N'est-ce pas parce que tu le sais? N'en est-ce pas la raison? – Oui, je le crois. – Alors, ces choses à propos desquelles tu fais, malgré toi, des réponses contradictoires, il est évident que tu ne les connais pas.

³⁵ L.-A., Dorion, *Op. Cit.*, p. 53 note aussi les passages du *Gorgias* 482a, *Hippias mineur* 372 d-e, 376c.

³⁶ Traduction de Jean-François Pradeau et Chantal Marboeuf dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

1.7. La déclaration d'ignorance

Nous allons maintenant traiter un point litigieux qui a son importance, la fameuse déclaration d'ignorance de Socrate³⁷. Il semble important de s'y attarder, car son étude nous permettra de mieux saisir ce qu'est le savoir pour Socrate. Cette étude nous permettra d'ailleurs de traiter du caractère aporétique des dialogues de jeunesse. Il s'agit d'un point de litige puisqu'il existe deux interprétations opposées de cette fameuse déclaration d'ignorance. Avant de traiter de ces deux interprétations, rappelons brièvement en quoi consiste la déclaration d'ignorance. Nous avons vu dans notre étude du protocole de l'*elenchos* que les dialogues socratiques mettent en scène une discussion entre deux interlocuteurs, un questionneur et un répondant, le répondant devant répondre brièvement ce qu'il pense au sujet de la question qu'est-ce que x? Cette question est, nous l'avons vu, d'ordre moral. Ceci est dû au souci de Socrate qui est d'examiner la vie des gens afin de les pousser vers la quête de la vertu. Si une discussion dialectique s'engage entre Socrate et son interlocuteur, c'est bien parce que Socrate prétend ignorer ce qu'est x et que son interlocuteur prétend connaître la réponse. Il est donc naturel, en ce sens, que Socrate se place dans la position du questionneur puisqu'il ignore ce qu'est x. Nous avons vu que l'*elenchos* ne vise pas simplement à réfuter les arguments de l'interlocuteur, mais à examiner sa vie par le biais de ses opinions³⁸. Socrate tient à leur *prouver* comme on l'a vu que leur opinion est fautive. Si Socrate approche ses interlocuteurs en voulant leur prouver qu'ils ont tort, peut-on vraiment dire qu'il ignore la réponse (du sujet de la discussion) dans la mesure où il *sait* que son interlocuteur pose une définition qui est fautive? Nous touchons ici au problème plus général de l'ironie socratique, lorsqu'il approche un interlocuteur quelconque comme Euthyphron ou Hippias dans les dialogues du même nom, il s'approche d'eux en prétendant ignorer ce qu'est le sujet de la discussion, soit la piété et le beau. L'interlocuteur, lui, prétend être savant, et même dans le cas d'Euthyphron, spécialiste de la

³⁷ Passages répertoriés par Dorion réf. : *Apologie* 20 c, e, 21 b, d, 23 a-b, 29 b; *Euthyphron* 5 a-c, 15 c-16a; *Charmide* 165 b-c, 166 c-d; *Lachès* 186 b-e, 200 e; *Hippias mineur* 372 b, e; 304 d-e; *Lysis* 212 a, 223 b; *Gorgias* 509 a; *Ménon* 71 a-b, 80 d, 98 b; *Banquet* 216 d; *République* I 337 d-e, 354 c; *Théétète* 150 c, 210 c.

³⁸ Il est intéressant de noter au passage que les opinions de l'interlocuteur reflètent généralement la pensée des Grecs de l'époque. Dans le *Gorgias*, Polos prétend que le Grand roi (roi des Perses) ou Archélaos sont heureux du seul fait de leur pouvoir (470e-471d) ; et dans la *République* I, 338c, Thrasymaque défend l'idée que la justice est la loi du plus fort. Les interlocuteurs ne font probablement que dire ce que tout le monde pense.

question (de la piété) en tant que devin. S'il ne fait aucun doute, à ce point de la discussion, que Socrate ne fait que prétendre reconnaître le savoir de son interlocuteur pour mieux le réfuter (lui prouver qu'il a tort), sa prétention d'ignorance est-elle sincère? Vlastos³⁹ prétend que cette déclaration est sincère. Il y a un souci clair chez Vlastos de réconcilier la déclaration d'ignorance de Socrate et le récit de l'oracle de Delphes où il est déclaré l'homme le plus sage en raison du fait qu'il est le seul à avoir conscience de son ignorance. D'entrée de jeu, Vlastos tient à se distancer de deux auteurs (Normand Gulley et Terence Irwin⁴⁰) qui avancent, selon lui, des thèses qui sont fausses. Pour Gulley la déclaration d'ignorance est « an expedient to encourage his interlocutor to seek out the truth, to make him think that he is joining with Socrates in a voyage of discovery », alors que pour Irwin, il faut prendre Socrate au mot, il a renoncé au savoir et se contente de réclamer l'opinion vraie. Selon Vlastos nous pouvons montrer que ces deux thèses sont fausses si nous comprenons que Socrate utilise le terme « savoir » de différentes façons⁴¹. En fait, Vlastos distingue deux degrés de savoir dans les dialogues socratiques et qu'il appelle respectivement « Knowledge_C » et « Knowledge_E » pour la connaissance scientifique (certitude infaillible) et la connaissance élenctique (qui a résisté à la procédure de l'*elenchos*)⁴². Sa thèse est la suivante : lorsque Socrate déclare à son interlocuteur qu'il est ignorant c'est du point de vue de la connaissance scientifique (apanage du divin), mais il n'est certainement pas ignorant du point de vue élenctique. Vlastos rend donc compte du récit de l'oracle de Delphes puisque Socrate sait qu'il ne vaut rien face au véritable savoir (*Apologie* 23b). Socrate comprend que sa sagesse humaine⁴³ n'est pas la sagesse divine. Ainsi, les dialogues socratiques seront toujours aporétiques puisque Socrate ne sait pas (au sens scientifique) ce qu'est la vertu. Cette interprétation, bien qu'intéressante, est plutôt difficile à soutenir comme nous le verrons en nous intéressant à la critique formulée par Louis-André Dorion dans son livre consacré au personnage de Socrate⁴⁴. L'interprétation de ce dernier est la suivante : « L'ironie de Socrate consiste ainsi en une double feinte : non seulement il simule l'ignorance, mais il feint également de reconnaître le savoir que son

³⁹ G. Vlastos, « Socrates' Disavowal of Knowledge », *The Philosophical Quarterly*, 35, 1985, p. 1-31.

⁴⁰ N. Gulley, *Philosophy of Socrates*, 1968, p. 69 ; T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, 1974, p. 39-40.

⁴¹ Vlastos, « Socrates' Disavowal of Knowledge », *The Philosophical Quarterly*, 35, 1985, p. 2.

⁴² *Ibid*, p. 18.

⁴³ Cette sagesse est essentiellement la reconnaissance de son ignorance, seul le dieu est savant (*Apologie* 23a-b).

⁴⁴ L.-A. Dorion, *Socrate*, Paris, Puf, 2004, coll. « Que sais-je », p. 43-55. Pour la citation voir p. 45.

interlocuteur a la prétention de posséder ». Comme l'explique Dorion, le défi à relever, si l'on prend la déclaration d'ignorance de Socrate au pied de la lettre, est de rendre compte des nombreux passages où Socrate revendique un savoir dans le domaine moral. Ainsi, seulement dans l'*Apologie*, Dorion⁴⁵ répertorie différents passages où Socrate affiche un savoir :

- (1) Socrate *sait* que celui qui corrompt un homme s'expose à subir un tort de la part de celui qu'il a corrompu (25e)
- (2) Il *sait* qu'il est mal et honteux de commettre l'injustice et de désobéir à un meilleur que soi (29b)
- (3) Il soutient que la vertu ne vient pas des richesses, mais que c'est au contraire de la vertu que viennent la richesse et tous les autres biens (30b)
- (4) Il considère qu'il n'est pas permis qu'un homme de valeur éprouve un dommage de la part de celui qui ne le vaut pas (30d)
- (5) Il est convaincu qu'il n'a été injuste envers personne, de sorte qu'il ne se résout pas à proposer, en guise de contre-pénalité, une chose qu'il *sait* être un mal (37b)
- (6) Il présente comme une vérité « qu'aucun mal ne peut toucher un homme de bien ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne se désintéressent pas de son sort » (41c-d)

De plus, comme le note Dorion⁴⁶, dans le cas de (4) et (6) Socrate est persuadé d'être cet homme de bien qui ne peut pas subir de tort et dont les dieux ne se désintéressent pas. L'attitude sereine avec laquelle il accepte sa condamnation à mort témoigne en ce sens. De surcroît, comme l'indique Dorion, l'*Apologie* est bien loin d'épuiser à elle seule toutes les connaissances affichées par Socrate. En voici d'autres :

- (1) Il est persuadé que l'âme est beaucoup plus précieuse que le corps (*Criton* 48a, *Charmide* 156d-157c, *Alcibiade* 129b-132c, *Protagoras* 313a-b, *Gorgias* 512a)
- (2) Il n'est jamais bon ni beau de commettre l'injustice (*Criton* 49a)
- (3) Il est impossible d'être heureux si l'on vit dans le mal et l'injustice (*Gorgias* 470e, 472c-d, 473a, 479e, 507c, 512b)
- (4) Il vaut mieux subir l'injustice que la commettre (*Gorgias* 469b-c, 474b, 475e, 508e; *Rép.* I 353e-354a)
- (5) La meilleure défense est de ne jamais commettre l'injustice (*Gorgias* 522d)
- (6) La justice est plus forte que l'injustice (*Rép.* I 351a)

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

Comme nous l'avons vu, pour rendre compte de ces passages, Vlastos, mais aussi d'autres interprètes⁴⁷ vont distinguer deux valeurs du verbe savoir, un savoir scientifique et un savoir élenctique. Ces « connaissances » de Socrate relèveraient donc du second savoir, le savoir élenctique, c'est-à-dire, celui qui a résisté à l'examen. C'est avec raison, selon nous, que Dorion relève trois objections majeures à cette thèse (p. 49-50):

- a) Les connaissances affichées par Socrate ne consistent pas toujours en des propositions qui ont survécu à l'*elenchos*.
- b) Socrate n'expose jamais ce genre de distinction entre différents degrés de connaissance.
- c) Il lui arrive parfois de soutenir qu'il est impossible qu'il en soit autrement que ce qu'il affirme (*Gorgias* 472d), ou encore que sa position est irréfutable pour autant qu'elle correspond à la vérité (cf. *Gorgias* 473b, 508b; *Rép.* I 335e), ce qui laisse clairement entendre qu'il est persuadé de détenir une connaissance certaine et définitive, et non pas une connaissance provisoire.

Une certaine façon de réconcilier le portrait d'un Socrate qui se déclare ignorant avec les nombreuses connaissances qu'il affiche est, selon Dorion, de ne pas passer sous silence les passages où Socrate attribue certaines de ses connaissances aux dieux. En ce sens, Socrate n'est pas savant, les dieux le sont :

- 1) Il attribue sa connaissance des choses de l'amour aux dieux (*Lysis* 204c, *Banquet* 177d, 198d; *Phèdre* 257a; *Théagès* 128d)
- 2) Les médecins d'un dieu nommé Zalmonis lui auraient transmis des connaissances importantes relatives à l'âme (*Charmide* 156c-157c)
- 3) Il attribue à une sorte de divination sa conviction que la vertu est utile (*Charmide* 169c)
- 4) Il conclut, de ce que son signe divin n'est pas intervenu pour l'interrompre au cours de son procès, que sa condamnation à mort n'est pas un mal (*Apologie* 40a-c)

Ces passages illustrent bien que les connaissances affichées par Socrate ne sont pas toutes des connaissances élenctiques comme l'entend Vlastos, c'est-à-dire, qui ont survécu à l'examen; ces connaissances étant divines sont évidemment certaines et infaillibles. Si les connaissances de Socrate provenaient *seulement* des dieux nous pourrions dire que Socrate

⁴⁷ Dorion renvoie notamment à T. Brickhouse et N. D. Smith, *The philosophy of Socrates*, Westview Press, Boulder/Colo, 2000, p. 101, 105 et 114.

ne feint pas lorsqu'il prétend être ignorant : seuls les dieux sont en possession du savoir véritable, notre seule possibilité de connaître quoi que ce soit d'important (d'ordre moral) est l'intervention divine. Toutefois, comme l'indique Dorion (p.51-53), Socrate n'attribue pas aux dieux toutes les connaissances qu'il affiche et quatre raisons nous poussent à croire que sa déclaration d'ignorance est en fait une feinte :

- 1) Si les dialogues platoniciens étaient *réellement* aporétiques nous aurions de bonnes raisons de croire que sa déclaration d'ignorance n'est pas une feinte, mais ces dialogues offrent au lecteur attentif tous les éléments nécessaires à la définition de la vertu à l'étude; il s'ensuit que Socrate en sait beaucoup plus, sur la nature de la vertu, qu'il n'est prêt à l'admettre.
- 2) Platon présente Socrate comme un modèle de vertu⁴⁸. Puisque la vertu est une connaissance⁴⁹, Socrate ne peut être ignorant, sa déclaration est donc une feinte.
- 3) Il existe au moins un cas où Socrate dissimule à un interlocuteur un savoir qu'il n'a pas hésité à communiquer à un autre interlocuteur⁵⁰.
- 4) Socrate se flatte de toujours tenir le même langage sur les mêmes sujets (*Gorgias* 490e). Comme le propre de l'ignorance est de ne jamais dire la même chose sur les mêmes sujets (*Sophiste* 230b), la constance de ses positions est un indice de son savoir.

Les arguments de Louis-André Dorion sont plutôt convaincants, il nous semble ainsi à ce titre justifié de comprendre la déclaration d'ignorance de Socrate comme une feinte, et donc, de rejeter la thèse de Vlastos concernant les deux valeurs du verbe « savoir » faute de preuves en ce sens. La question qu'il faut se poser maintenant est la suivante : pourquoi Socrate feint-il l'ignorance? Dorion propose trois raisons⁵¹. Premièrement, il s'agirait d'une ruse pédagogique, Socrate feint l'ignorance afin de pendre son interlocuteur dans « les filets de sa propre ignorance ». L'interlocuteur doit donc se rendre compte de sa propre ignorance. Deuxièmement, comme la philosophie est la quête du savoir, la déclaration d'ignorance de Socrate sert à faire comprendre à l'interlocuteur (et au lecteur, comme le

⁴⁸Dorion donne ces exemples : modèle de justice (*Apologie*, *Criton*), de piété (*Euthyphron*), de courage (*Lachès*), de modération (*Charmide*) et de l'amitié (*Lysis*).

⁴⁹Dorion (p.77) répertorie ces passages : *Lachès* 194d, *Gorgias* 460 b-c, *Protagoras* 349d-361b, *Hippias mineur* 375 d-e, *Rép.* I 350d.

⁵⁰La référence est ici au *Lysis* (p. 52-53) « Dans le *Lysis*, Socrate entend montrer à Ménexène, qui se prétend l'ami de Lysis, qu'il ne sait rien de l'amitié. Pour amadouer Ménexène et l'inciter à répondre à ses questions, Socrate le flatte en lui prêtant un savoir sur l'amitié et en prétextant son ignorance du sujet, vu qu'il n'a pas d'amis (211d-212a). Or non seulement il est faux que Socrate n'a pas d'amis, mais il sait parfaitement en quoi consiste l'amitié puisqu'il vient à peine d'expliquer à Lysis (207e-210e), au cours d'un entretien auquel Ménexène n'assistait pas (207d et 211a), quel est le fondement des relations d'amitié entre les hommes. »

⁵¹ L.- A., Dorion, *Op. Cit.*, p. 53-54.

note Dorion) la nécessité d'entreprendre pour eux-mêmes cette quête. Chose qui ne serait pas possible si Socrate agissait en tant que maître qui transmet un savoir. Finalement, Platon se retrancherait derrière la déclaration d'ignorance de Socrate pour rédiger des dialogues faussement aporétiques, pour décourager les lecteurs impatientes et superficiels en faveur de lecteurs, eux plus patients, qui ne désespèrent pas de reconstituer les éléments disjoints d'une doctrine cohérente. Cette dernière raison soulevée par Louis-André Dorion est plutôt intéressante et mérite un examen puisqu'elle rend compte du caractère « positif » des premiers dialogues de Socrate. Ces dialogues, et sa « méthode », ne sont pas des échecs répétés de la dialectique à définir ce qu'est une vertu particulière, il faut pousser l'analyse plus loin. Nous tenterons donc brièvement de montrer comment cela se concrétise en nous basant sur un dialogue dit aporétique, soit le *Lachès*. Avant de nous y attarder procédons à un petit bilan.

Jusqu'à maintenant dans notre exposé de la dialectique des premiers dialogues nous avons vu que la dialectique n'est pas pour Socrate qu'une simple « méthode », mais qu'elle est synonyme de science, donc de philosophie. L'*elenchos* qui est la dialectique des premiers dialogues veut dire « réfutation », mais il a aussi une autre connotation liée à l'utilisation que Socrate en fait, soit « honte, opprobre ». C'est une méthode essentiellement négative au sens où elle tend à réfuter la thèse de l'adversaire et à lui prouver que sa thèse est fausse. Le but visé par Socrate est d'examiner la vie de son interlocuteur de manière à lui faire comprendre son ignorance et le pousser dans la quête de la vérité, et cette vérité est la vérité morale, car il s'agit du seul souci de Socrate des premiers dialogues. Ainsi, le sentiment de honte que Socrate veut provoquer est d'une grande valeur heuristique, et étant donné qu'il s'agit de la recherche d'une vertu, d'une grande valeur morale. Nous avons vu aussi que la connaissance pour Socrate est synonyme de constante et de cohérence des opinions exprimées. En ce sens Socrate n'argumente pas en faveur de la valeur de vérité de ses opinions, leur cohérence témoigne de leur vérité. De plus, Socrate ne se pose jamais la question de savoir si sa méthode est la bonne, il pratique ainsi, comme l'a remarqué Gregory Vlastos, une « innocence épistémologique » ou une « naïveté méthodologique ». Finalement, comme nous venons de le constater, la fameuse déclaration d'ignorance de Socrate semble bien être une feinte, et il ne semble pas y avoir, comme le prétendait

Vlastos, de distinction entre deux niveaux de connaissance chez le Socrate des premiers dialogues, soit une connaissance scientifique (sagesse divine) et une connaissance élenctique. Il semble vraisemblablement qu'à ce stade du développement philosophique de Platon, la connaissance soit exprimée uniquement sous sa forme élenctique qui consiste en un ensemble de croyances cohérentes entre elles qui ont résisté à l'examen dialectique. Il n'y a pas d'évidences textuelles en faveur d'une connaissance scientifique. Maintenant, il est clair qu'en vertu de sa forme, l'*elenchos* n'est pas une méthode de découverte, car il vise à examiner les opinions des gens. Il n'en demeure pas moins que l'homme qui a des opinions cohérentes (qui est donc savant), c'est-à-dire Socrate, peut aider ses concitoyens à éliminer les opinions fausses en eux-mêmes pour les faire progresser vers le savoir. Lors de ce processus qui consiste à éliminer les opinions fausses Socrate ne parvient-il pas à donner quelques éléments de réponse à la question recherchée, des indices provenant d'opinions vraies? C'est ce que nous allons voir à l'instant.

1.8. L'*elenchos* est-il vraiment aporétique?

Les dialogues socratiques consacrés à l'étude d'une vertu, c'est-à-dire le *Charmide* (tempérance), l'*Euthyphron* (piété), l'*Hippias majeur* (beau), le *Lachès* (courage) et le *Lysis* (amitié), se terminent tous par un constat d'échec, une aporie (sans issue). Notre intérêt sera ici de montrer qu'en fait ces traités, loin de constituer des échecs, permettent de mieux cerner la vertu en question. Nous allons nous concentrer, pour éviter de nous étendre, sur le *Lachès*.

Dans le *Lachès* Socrate s'engage dans une discussion visant à définir ce qu'est le courage. Ces deux interlocuteurs sont respectivement Lachès et Nicias, deux généraux athéniens. Examinons les deux définitions fournies par Lachès (L) et celle de Nicias (N):

(L.1) : Le courage est de repousser les ennemis tout en gardant son rang, et sans prendre la fuite (190e).

(L.2) : Le courage est la fermeté (καρτερία) réfléchie de l'âme (192d).

(N) : Le courage est la connaissance (ἐπιστήμην) de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances (194e-195a).

Toutes ces définitions seront réfutées par Socrate. Nous n'allons pas nous attarder ici au détail des réfutations, mais nous concentrer sur l'intérêt que représentent ces définitions en vue de comprendre la pensée de Platon concernant le courage. Comme le note Louis-André Dorion dans l'introduction de sa traduction du *Lachès*⁵² chacune des définitions (il s'agit ici de L.2 et N)⁵³ comporte des éléments qui ne seront pas rejetés par Socrate. Ainsi, le courage est donc, dans un premier temps, une sorte de fermeté, mais aussi la connaissance du bien et du mal comme toute autre vertu. Donc, à la fin du dialogue se dégage une conception du courage qui allie une qualité du caractère, comme la fermeté et la persévérance, avec la connaissance du bien et du mal. C'est donc pourquoi, comme le rapporte Dorion, certains commentateurs⁵⁴ en sont venus à constituer une définition du courage à partir des éléments des définitions qui ne furent pas réfutés :

Dans une situation qui présente des risques, le courage est une fermeté de l'âme, secondée par la connaissance – qui n'est toutefois pas de nature technique – des biens que l'on doit espérer et des maux que l'on doit craindre; plus précisément, cette connaissance du bien et du mal revient à savoir quand la vie vaut d'être vécue, et quand elle ne le vaut pas.

Peu importe la valeur que l'on accorde à cette définition, il n'en demeure pas moins que la seule possibilité de la produire montre bien que le dialogue n'est pas une aporie complète. Il y a bien des indices qui nous permettent de définir le courage. Il vaut d'ailleurs la peine de se rapporter à la définition du courage que l'on trouve dans la *République* (IV, 430b) : « Ce pouvoir particulier, cette préservation (σωτηρίαν) en toute circonstance du jugement droit (δόξης ὀρθῆς) et conforme à la loi, concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas, c'est cela moi que j'appelle courage »⁵⁵. Remarquons la similitude

⁵² Platon, *Lachès. Euthyphron*, traduction de L.-A. Dorion, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 62-63.

⁵³ Notons au passage comme l'indique Dorion (p. 155, note 118) « Dans *l'Apologie*, Socrate insiste lui-même sur la nécessité et le devoir de rester ferme à son poste, qu'il s'agisse de la vie (refus du suicide), de la guerre (ne pas fuir devant l'ennemi) ou même de la philosophie (continuer à philosopher coûte que coûte, envers et contre tous) ». Voir *Apologie* 28d-e.

⁵⁴ Voir pour la définition qui suit: C. L. Jr., Griswold (1986), « Philosophy, education, and courage in Plato's *Laches* », in *Interpretation* (14), p. 189.; voir aussi : H. Bonitz (1886), « Zur Erklärung des Dialogs *Laches* », in *Platonische Studien*, Berlin (3^e éd.), p. 210-216; réimpression: Hildesheim, G. Olms, 1968.

⁵⁵ Traduction de Georges Leroux dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

frappante avec les éléments que nous trouvons dans le *Lachès*. Tout d'abord, le trait de caractère que représente la fermeté (καρτερία) est ici représentée sous un autre terme, c'est-à-dire, la « préservation » ou « le fait de sauver » (σωτηρίαν), mais qui dénote le même sens. En effet, préserver en toute circonstance un jugement, c'est faire preuve de fermeté ou de persévérance. De plus, la définition de Nicias (N) est également représentée ici, car le courage est aussi un jugement (ou opinion) droit qui concerne ce qui est à redouter et ce qui ne l'est pas. Nous avons donc ici les deux éléments du *Lachès* soit un trait de caractère et une « connaissance »⁵⁶. Il est donc évident que le *Lachès* ne peut être à ce titre considéré comme purement aporétique. Disons simplement que Platon fait appel à l'intelligence du lecteur pour assembler les éléments disparates d'une définition de la vertu. Si l'*elenchos* n'est pas en soi une méthode de « découverte », il reste que la discussion élenctique permet à ceux qui y participent d'éliminer leurs opinions fausses. Comme nous venons de le voir, un bon interlocuteur (ou un bon lecteur) peut certainement tirer avantage d'une discussion avec Socrate pour apprendre quelque chose de la vertu, et ce même si Socrate prétend ne pas enseigner. Examinons maintenant comment se présente l'*elenchos* dans le *Ménon*, car contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce dialogue ne se détache pas totalement de la méthode des premiers dialogues, mais semble au contraire lui donner un nouveau rôle. Nous verrons que ce rôle n'est pas à négliger.

2. La première partie du *Ménon* (70a-80d)

2.1. Le déroulement de l'entretien

Le début du dialogue (70a-80d) possède les caractéristiques propres à la dialectique des premiers dialogues comme nous le verrons. Ce n'est qu'après cette partie du texte que l'on peut apercevoir les nouveautés propres à la dialectique des dialogues ultérieurs. Nous reviendrons à ces particularités plus loin. Le texte du *Ménon* est introduit par une question posée par un jeune homme du même nom (un noble thessalien) à Socrate : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne? ou si elle ne s'enseigne pas mais s'acquiert par

⁵⁶ Notons que le texte parle ici de jugement droit. Toutefois, ce jugement droit est dit conforme aux lois, ce qui revient à dire qu'il provient de la connaissance des philosophes qui ont édicté les lois. Sur la distinction entre le jugement droit conforme à l'éducation et celui qui ne l'est pas, voir G. Leroux, *La République*, Paris, GF Flammarion, 2004 (1^{ère} 2002), p. 604, note 56.

l'exercice? Et si elle ne s'acquiert point par l'exercice ni ne s'apprend, advient-elle aux hommes par nature ou d'une autre façon? »⁵⁷ (70a). Conforme à lui-même, Socrate ne peut répondre à une telle question, car pour y répondre il faut préalablement savoir ce qu'est la vertu, et évidemment conformément à sa célèbre profession d'ignorance, il ne sait pas ce qu'elle est :

je me blâme moi-même de ne rien savoir, rien du tout, de la vertu; or si je ne sais pas ce qu'est la vertu, comment pourrais-je savoir quoi que ce soit d'elle? Te paraît-il possible que, sans connaître aucunement Ménon et ignorant qui il est, on sache de lui qu'il est riche, beau, noble même, ou tout le contraire de cela? Ce fait te paraît-il possible? (71b).

Non seulement Socrate prétend ne pas savoir ce qu'est la vertu, mais de plus, il prétend n'avoir jamais rencontré quelqu'un qui le sût, ce qui étonne grandement Ménon car Socrate a pourtant rencontré Gorgias, un orateur célèbre :

N'as-tu pas rencontré Gorgias quand il était ici? – Si, je l'ai rencontré. – Et alors? n'as-tu pas pensé qu'il le savait? – Je n'ai pas une très bonne mémoire, Ménon. Je ne peux donc pas te dire aujourd'hui ce que j'ai pensé alors. En fait, peut-être Gorgias le savait-il, mais c'est toi surtout qui dois savoir ce qu'il disait. Remémore-toi donc ses paroles. Ou si tu préfères, parle pour toi-même, car tu penses sans doute la même chose que lui (71c-d).

Il faut noter ici plusieurs détails importants. Premièrement, Socrate en feignant ignorer ce qu'est la vertu renverse la vapeur pour insérer les interlocuteurs dans le schéma classique qui consiste à faire de Socrate le questionneur et de Ménon le répondant, alors qu'au début de l'entretien Ménon faisait figure de questionneur. Évidemment ce renversement est destiné à permettre à Socrate de remplir son rôle, c'est-à-dire, examiner les croyances morales de son interlocuteur. Ce qui se fait évidemment plus facilement dans le rôle du questionneur. Cette profession d'ignorance n'est que l'une des deux feintes de l'ironie socratique telle que nous l'avons présentée. Il semble d'ailleurs peu crédible de croire en

⁵⁷La traduction du *Ménon* qui sera utilisée est celle de Monique Canto-Sperber, *Ménon*, Paris, GF Flammarion, 1993 (1^{ère} 1991), 350 p.

Il convient de noter que la discussion ne vise pas ici à définir une vertu particulière, mais la vertu dans son ensemble. Il est intéressant de noter que Socrate considérait, dans le *Lachès* (189c), cette tâche comme trop considérable. Comme nous le verrons bientôt cette affirmation semblait ironique au sens où finalement l'obtention d'une définition de la vertu entière est chose plus facile que d'obtenir une définition d'une vertu particulière (199e). Voir sur ce point voir L.-A. Dorion dans sa traduction du *Lachès*, *Op. Cit.*, p. 154 (note 112) et p. 168 (note 198).

cette « ignorance » de Socrate dans la mesure où, dans le *Lachès*, Socrate semble reconnaître ce qui serait une définition de la vertu entière : « la connaissance de la totalité des biens et des maux de toutes les époques [...] Ce dont tu parles présentement, Nicias, ce ne serait donc pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière » (199c-e). La deuxième feinte consiste à prétendre croire au savoir de son interlocuteur. Cette caractéristique est également présente dans le *Ménon* :

Mais toi-même, Ménon, au nom des dieux, dis-moi ce qu'est la vertu. Dis-le-moi, sans t'en montrer jaloux, parce que si tu fais voir que Gorgias et toi, vous savez ce qu'est la vertu, tandis que je déclarais n'avoir jamais rencontré personne qui le sût, ce serait une grande chance pour moi de m'être laissé tromper par cette trompeuse idée (71d).

Un autre élément essentiel de la dialectique est présent dans ce passage, soit l'idée de parler en son nom propre. Comme nous l'avons vu précédemment, sans cet élément l'entretien dialectique n'est plus possible, car peu importe à Socrate d'examiner des arguments, ce qui l'intéresse est d'examiner les âmes. Rien ne sert donc de continuer un entretien si l'interlocuteur ne parle pas en son nom propre et donc ne pense peut-être pas ce qu'il dit.

Examinons maintenant comment Socrate mène la discussion élenctique. Dans un premier temps, Ménon formule sa première définition de la vertu (71e-72a):

D'abord, si tu veux que je te fasse voir la vertu d'un homme, il est facile de répondre que la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de la cité et, grâce à cette activité, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, tout en se préservant soi-même de rien subir de mal. Maintenant si tu veux parler de la vertu d'une femme, ce n'est pas difficile à expliquer : la femme doit bien gérer sa maison, veiller à son intérieur, le maintenir en bon état et obéir à son mari. Il y a aussi une vertu différente pour l'enfant, pour la fille et pour le garçon, une vertu pour l'homme âgé, qu'il soit libre, si tu veux, ou esclave, si tu préfères. Et comme il existe une multitude d'autres vertus, on n'est donc pas embarrassé pour définir la vertu. Car on trouve une vertu pour chaque forme d'activité et pour chaque âge, et ce, pour chacun de nous, par rapport à chaque ouvrage que nous nous proposons.

La réponse de Ménon montre bien que ce dialogue partage une caractéristique commune avec les œuvres précédentes, c'est-à-dire, l'incompréhension de l'interlocuteur à la question : qu'est-ce que x? En réponse à cette première définition Socrate amène donc Ménon à comprendre en quoi sa réponse ne correspond pas à la définition recherchée (72a-73d). C'est ici qu'intervient l'exemple des abeilles. Socrate fait donc remarquer à Ménon le fait qu'il doit exister une caractéristique commune de l'abeille, malgré qu'il y en ait plusieurs sortes différentes. La preuve étant « qu'en tant qu'abeilles » deux d'entre elles ne diffèrent en rien. La même chose s'applique concernant la vertu : « Eh bien, c'est pareil aussi pour les vertus! Même s'il y en a beaucoup et de toutes sortes, elles possèdent du moins une seule forme caractéristique identique chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus » (72c). Puisque Ménon ne semble pas encore comprendre la question de Socrate (72d), celui-ci récidive (72d-73c) en prenant en exemple la santé, la taille et la force. Socrate veut en fait montrer à Ménon que « la vertu est identique chez tous » (73c). Finissant par acquiescer suite à l'argumentation de Socrate, Ménon formule une nouvelle définition de la vertu : « Que peut-elle être sinon la capacité de commander aux hommes? puisque tu cherches vraiment quelque chose d'unique qui s'applique à tous les cas » (73c-d)

Socrate ne tarde pas à lui montrer que sa définition est fautive du fait qu'elle ne peut s'appliquer à tous : « Mais est-ce la même vertu, Ménon, pour un enfant et pour un esclave? est-ce la capacité de commander à son maître? Je veux dire, celui qui commande, crois-tu qu'il soit encore un esclave? » (73d). Évidemment, Ménon ne peut accepter une telle conséquence, mais de plus, Socrate lui rappelle aussi qu'il faut ajouter à l'affirmation « avoir la capacité de commander » la formule suivante « avec justice et sans injustice » ce qui avait été convenu plus haut. Ménon l'accepte aussitôt : « Oui, je le pense, car la justice, Socrate, est vertu » (73d). Socrate réplique aussitôt pour faire comprendre à son interlocuteur que sa réponse n'est pas exacte : « la justice est-elle la vertu, Ménon, ou une vertu? » (73d-e). Comme le jeune homme ne comprend pas sa question, Socrate lui donne donc un exemple : la rondeur n'est pas *la* figure (dans l'absolu et sans précision), mais *une* figure, et ce, parce qu'il existe d'autres figures (73e). Ayant saisi ce qu'entend Socrate, Ménon reconnaît évidemment que la justice n'est pas la seule vertu (73e), mais il avoue

qu'il a de la difficulté à comprendre « la façon dont Socrate cherche »⁵⁸ cette vertu unique (74a-b). Socrate lui explique qu'il en va pourtant de même pour tout, si on pose la question : qu'est-ce que la figure? ou qu'est-ce que la couleur? on ne peut répondre qu'elle est la figure ou le blanc, car il existe d'autres figures et d'autres couleurs (74b-c). Socrate invite ensuite Ménon à définir ce qu'est la figure en elle-même, c'est-à-dire la forme unique qui subsume toutes les autres manifestations de figures, et il ajoute qu'on ne peut prétendre (et qu'il serait même ridicule) ne pas comprendre la question qui est la suivante : « je cherche la nature identique présente dans tous ces cas particuliers? » (75a). Socrate veut que Ménon réponde en vue de s'exercer pour répondre à la définition de la vertu (75a). Ménon demande toutefois à Socrate de le faire, et ce dernier accepte à la condition que Ménon lui dise ce qu'est la vertu après coup, le jeune thessalien acquiesce (75b).

Dans la section suivante (75b-77a) Socrate entreprend donc de définir la figure afin de donner un modèle à suivre à Ménon pour sa propre définition de la vertu. Les rôles traditionnels se trouvent ici inversés, mais cette inversion ne déroge pas au schéma standard de l'*elenchos*, car elle n'a qu'une utilité pédagogique qui permettra à la discussion de reprendre son cours. En effet, le fait que Socrate prenne le rôle du répondant sert à donner un canevas à la discussion sur la définition de la vertu, le jeune Ménon ne comprenant pas la question posée (qu'est-ce que la vertu?), Socrate se trouve dans l'obligation de lui montrer comment répondre à la question « *qu'est-ce que x?* ». La discussion reprenant son cours normal, c'est-à-dire Socrate dans le rôle du questionneur, ce dernier pourra réfuter ultérieurement les croyances de son interlocuteur et susciter le désarroi chez lui. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce cas particulier que constitue la définition de la figure et de la couleur lorsque nous traiterons de l'introduction des mathématiques dans le *Ménon*. Voyons maintenant la suite de la discussion (77b-79d). Suite à ce « paradigme » de réponse fourni par Socrate⁵⁹, ce dernier invite donc une nouvelle fois Ménon à lui fournir une définition de la vertu entière en s'appuyant sur les exemples qu'il vient de lui fournir. Voici donc la troisième et dernière définition de Ménon (77b) :

⁵⁸ Il faut noter cette affirmation de Ménon puisqu'elle semble anticiper sa future critique de la démarche socratique (le paradoxe de Ménon).

⁵⁹ C'est-à-dire la définition de la figure et de la couleur.

Eh bien, il me semble, Socrate, que la vertu consiste, selon la formule du poète « à se réjouir des belles choses et à être puissant ». Quant à moi, je déclare que la vertu, c'est le désir des belles choses avec le pouvoir de se les procurer.

Dans la discussion qui suit (77b-79d), Socrate réfute dans un premier temps l'idée qu'il puisse y avoir des hommes qui désirent le mal en connaissance de cause (il s'agit d'un fameux paradoxe socratique, « personne ne commet le mal en connaissance de cause »)⁶⁰. Ensuite, il s'attaque à la définition de Ménon pour lui signaler que le fait de désirer les bonnes choses est le cas de tous les hommes, comme il vient de le montrer. Donc, il ne s'agit pas d'un moyen de rendre les hommes meilleurs comme l'est la vertu (78b). Quant au deuxième élément de la définition « le pouvoir de se les procurer », Socrate fait remarquer qu'il faut la précision « avec justice et pitié », car on peut se les procurer (les belles choses) sans justice, ce qui n'est évidemment pas un acte vertueux. On se trouve donc à définir la vertu à l'aide de parties de la vertu, ce qui n'a pas de sens (78c-79d). Socrate demande donc une nouvelle fois à Ménon de définir ce qu'est la vertu elle-même. Ménon, ne sachant plus quoi répondre, se lance dans une tirade dirigée contre Socrate et qui mérite attention (79d-80a) :

Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et mettre les autres dans l'embarras. Et voilà que maintenant, du moins c'est l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles, tu me drogues, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, et me voilà plein d'embarras! D'ailleurs, tu me fais totalement l'effet, pour railler aussi un peu, de ressembler au plus haut point, tant par ton aspect extérieur que par le reste, à une raie torpille, ce poisson de mer tout aplati. Tu sais bien que chaque fois qu'on s'approche d'une telle raie et qu'on la touche, on se trouve plongé, à cause d'elle, dans un état de torpeur! Or, j'ai à présent l'impression que tu m'as bel et bien mis dans un tel état. Car c'est vrai, je suis tout engourdi, dans mon âme comme dans ma bouche, et je ne sais que te répondre. Des milliers de fois pourtant, j'ai fait bon nombre de discours au sujet de la vertu, même devant beaucoup de gens, et je m'en suis parfaitement bien tiré, du moins c'est l'impression que j'avais. Or voilà que maintenant je suis absolument incapable de dire ce qu'est la vertu. Aussi je crois que tu as pris une bonne décision en ne voulant ni naviguer ni voyager hors d'ici.

⁶⁰ L'argumentation de Socrate est la suivante : 1) Les gens qui désirent le mal ne savent pas que le mal est mal quand ils le considèrent comme bénéfique, 2) Ces gens ne désirent pas le mal, puisqu'ils ignorent ce qu'il est, mais désirent ce qu'ils croient bien, 3) Les gens qui désirent le mal savent que ce dernier nuit à celui auquel il arrive, donc savent qu'il leur nuira, 4) Ces gens en sachant qu'une chose leur fait du tort savent aussi qu'elle les rend misérables, donc malheureux, 5) Personne ne veut être malheureux.

Car si tu te comportais comme cela, en tant qu'étranger, dans une autre cité, tu serais vite traduit en justice comme sorcier⁶¹.

Notons d'abord que Ménon admet être dans l'embarras. Nous avons vu que l'*elenchos* vise à créer l'embarras en vue de pousser l'interlocuteur vers la recherche de la vérité. Ménon décrit cet état de façon expressive en affirmant qu'il s'agit d'un état d'engourdissement similaire à celui que provoque la raie-torpille, mais qui engourdit autant l'âme que la bouche. Il avoue qu'il est incapable de dire ce qu'est la vertu, alors qu'il s'exprimait, selon ses dires, plutôt bien à ce sujet auparavant. Or, au lieu d'avouer son ignorance et ainsi se mettre en quête de la vérité, il s'en prend plutôt à Socrate en le traitant de sorcier et en le menaçant. Socrate réplique en mentionnant que l'analogie n'est vraie que si la torpille se met elle-même dans un état de torpeur, et que c'est parce qu'il est lui-même dans un état d'embarras qu'il embarrasse les autres. Il invite ensuite Ménon à reprendre l'examen de la vertu (80c-d). Nous arrivons ici à un point-tournant du *Ménon*, et de ce fait, de la philosophie de Platon, car Ménon va ici refuser d'obtempérer et s'en prendre à la méthodologie de Socrate, et de façon plus large à la possibilité même de la recherche philosophique. C'est ce qu'on appelle le « paradoxe de Ménon ». Voyons déjà le passage, et sa reformulation par Socrate, pour ensuite en tirer les conséquences :

2.2. Le paradoxe de Ménon

Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas? – *Socrate* : Je comprends de quoi tu parles, Ménon. Tu vois comme il est éristique, cet argument que tu dérites, selon lequel il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher (80d-e).

⁶¹ Notons à la toute fin la menace de Ménon qui fait certainement allusion à la condamnation de Socrate, et donc, au danger de pratiquer la philosophie en public.

Le paradoxe posé par Ménon s'attaque de façon générale à la possibilité de chercher, mais vraisemblablement c'est la façon de faire de Socrate qui semble en cause. Ceci est illustré par un passage qui précède (74a-b) : « C'est que je n'arrive guère à saisir, Socrate, d'après la façon dont tu la cherches, cette unique vertu qui s'applique à tous les cas – comme je l'ai fait dans les autres exemples que tu as cités ». (οὐ γὰρ δύναμαι πω, ὃ Σώκρατες, ὡς σὺ ζητεῖς, μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις). Il nous paraît ici intéressant de nous rapporter à l'analyse qu'en fait Monique Canto-Sperber⁶². Celle-ci en commentant le passage que nous venons de souligner considère, avec justesse, que c'est la recherche d'une définition universelle qui cause problème à Ménon. Canto-Sperber nous fait voir que le paradoxe est en fait issu de l'exigence socratique elle-même. Regardons de près le paradoxe tel que formulé par Ménon. La première partie : « Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche? » a trait, comme l'explique Canto-Sperber, à la détermination de l'objet et à celle de sa méthode, alors que la seconde partie « Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas? » concerne l'identification de l'objet découvert comme étant l'objet cherché. La reformulation socratique du paradoxe, qui est d'ailleurs plus célèbre que la formulation d'origine de Ménon, est comme le dit Canto-Sperber, d'une certaine façon un développement naturel du questionnement de Ménon. Voici encore une fois cette reformulation :

il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher.

⁶²Platon, *Ménon*, traduction et présentation par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1993 (1^{ère} 1991), p. 67-74.

Cette reformulation ajoute un élément qui n'était pas présent dans la formulation initiale, c'est-à-dire, l'impossibilité de rechercher ce que l'on connaît, mais cet élément n'est pas sans rapport avec l'impossibilité de rechercher ce que l'on ne connaît pas. En effet, l'idée ici est que l'on connaît *totalement* l'objet ou qu'on l'ignore *entièrement*. Dans les deux cas, comme l'exprime Socrate, il est impossible de mener une recherche. Évidemment connaître parfaitement l'objet de la recherche rend la recherche vaine, tout comme ignorer entièrement ce que l'on recherche. Comme l'explique Canto-Sperber, cette ignorance totale a dû paraître, et ce même pour Ménon, paradoxale, puisque ce dernier avait bien conscience de connaître ce qu'est la vertu ou du moins d'en avoir une connaissance partielle. Ce paradoxe s'adresse donc expressément à la méthode socratique et à sa volonté d'une définition complète de la vertu, condition *sine qua non* d'un savoir à son sujet :

Or, sur ce point précisément, Socrate n'avait-il pas récusé, dès le début du dialogue, la possibilité de connaître quelque chose *de la vertu*, sans connaître *ce qu'est la vertu* (71b)? Socrate n'a-t-il pas affirmé, à l'inverse, qu'ignorant ce qu'est la vertu en général (*holon*), il était incapable de savoir quelles en sont les parties (79d)? Enfin, Socrate n'a-t-il pas déclaré, en 80d, immédiatement avant que Ménon ne pose sa question difficile, qu'il faut continuer à chercher la vertu, même si on ne sait absolument pas ce qu'elle est. Le paradoxe de Ménon, et la mention qui y est faite d'une ignorance radicale à l'égard de l'objet qu'on cherche, est, pour ainsi dire, une reprise littérale de cette dernière injonction de Socrate⁶³

Comme l'indique Canto-Sperber, Ménon et Socrate ont déjà formulé bien des énoncés vrais au sujet de la vertu, notamment : 1) la vertu est identique chez un homme et chez une femme; 2) la justice est une forme de vertu; 3) que la vertu a rapport au bien⁶⁴, mais Socrate ne semble pas en tenir compte et affirme ne rien connaître de la vertu. En ce sens, il est donc compréhensible que Ménon considère l'exigence socratique comme impossible et refuse de poursuivre l'entretien sous l'exigence particulière que requiert la définition socratique. Ménon, en reprenant le modèle de la définition d'un objet, fait du savoir d'un objet, une chose qu'on n'a ou qu'on n'a pas à la manière de la définition d'un

⁶³ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 72, note 120.

objet⁶⁵. Il peut paraître surprenant à première vue que Socrate ne prenne pas la peine de réfuter Ménon en lui mentionnant simplement que nous avons tout de même des opinions vraies, même s'il est vrai qu'on ne sait rien de la vertu au sens d'une définition complète. Ce l'est moins si nous gardons en tête que la critique de Ménon vise la possibilité d'arriver à une définition socratique. Socrate prend donc au sérieux ce paradoxe pour montrer à Ménon que cette connaissance définitionnelle est possible comme nous le verrons en traitant l'introduction de la réminiscence. Avant de nous attarder à l'introduction du récit divin qui introduit la réminiscence, prenons en note certains points importants.

Il y a dans le paradoxe de Ménon et le passage précédent (l'embarras de Ménon) certaines choses à noter. Tout d'abord, il est évident que l'*elenchos* ne provoque pas toujours la bonne réaction; en effet, Ménon, loin de prendre conscience de son ignorance, s'attaque à Socrate et vient d'une certaine façon contrer l'effet espéré de la réfutation socratique. De plus, la menace de Ménon montre bien le caractère problématique de la pratique de l'*elenchos*, c'est-à-dire la menace d'être condamné à mort. Nous pourrions dire, pour reprendre le sens du propos de Ménon, qu'il n'est pas bon de réfuter autrui, de sortir de l'opinion générale, au risque d'être considéré comme un sorcier. Ce qui montre bien le caractère problématique de la philosophie « publique ». En plus de ces problèmes liés à la pratique de l'*elenchos*, le paradoxe de Ménon est d'autant plus redoutable qu'il menace, semble-t-il, la pratique même de la philosophie, soit la recherche de la vérité. La réplique de Socrate que nous allons voir bientôt, c'est-à-dire le récit divin concernant la métempsychose, montre, semble-t-il, la faiblesse de l'*elenchos* face à un tel argument. En effet, Socrate n'a, semble-t-il, pas d'autres recours que le récit divin pour défendre la possibilité même de la recherche et donc réfuter le paradoxe de Ménon. Pourquoi? Il semble bien qu'ici sont posées des questions qui ne préoccupaient pas Socrate auparavant : sa méthode de recherche est-elle la bonne en vue de la quête de la vérité? Ce qu'il recherche (l'essence des ou de la vertu) est-il un objet de connaissance atteignable? Est-il possible de rechercher ce que l'on ignore? Socrate doit donc pour contrer cet argument éristique trouver un fondement à sa méthode de recherche, trouver un fondement sur lequel il pourrait s'appuyer pour défendre la légitimité de sa science, la dialectique. Il doit donc dépasser le cadre de l'entretien élenctique pour développer un argument « méta-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 72-73.

élenctique ». Nous allons maintenant nous concentrer sur le récit de Socrate pour comprendre les conséquences majeures de l'introduction de la réminiscence sur la dialectique platonicienne.

3. La réminiscence (80e-82a)

3.1. L'exposé de la réminiscence

Nous arrivons ici à un moment clé du *Ménon*, moment où Socrate introduit les notions d'immortalité de l'âme, de métempsycose (transmigration des âmes) et de réminiscence. Ces notions sont introduites au moyen d'un discours divin qui vient donner une alternative au paradoxe de Ménon. Puisque Socrate considère que ce paradoxe n'est pas un bon argument (81a), Ménon demande des explications, et c'est ce que Socrate lui donne sous la forme d'un discours divin :

voilà, j'ai entendu des hommes aussi bien que des femmes, qui savent des choses divines... [...] Un langage vrai, à mon sens, et beau! [...] Ce langage, ce sont ceux des prêtres et des prêtresses qui s'attachent à rendre raison des choses auxquelles ils se consacrent, qui le tiennent. C'est aussi Pindare qui parle ainsi, comme beaucoup d'autres poètes, tous ceux qui sont divins. Ce qu'ils disent, c'est ceci. Voyons, examine s'ils te semblent dire la vérité. Ils déclarent en effet que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle arrive à un terme – c'est justement ce qu'on appelle « mourir » -, tantôt elle naît à nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite. C'est précisément la raison pour laquelle il faut passer sa vie de la façon la plus pieuse possible.

« En effet, les êtres dont Perséphone a accepté compensation d'un ancien mal, vers le soleil d'en haut, à la neuvième année, elle envoie de nouveau leurs âmes, et de ces âmes, croissent de nobles rois, des hommes impétueux par la force ou très grands par le savoir. Pour tout le temps futur, ils sont honorés par les hommes, comme des héros sans tache »

Or comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès, c'est-à-dire toutes les réalités, il n'y a rien qu'elle n'ait appris. En sorte qu'il n'est pas étonnant qu'elle soit capable, à propos de la vertu comme à propos d'autres choses, de se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance. En effet, toutes les parties de la nature étant apparentées, et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche donc qu'en se remémorant une seule chose, ce que les hommes appellent précisément « apprendre », on ne redécouvre toutes les autres, à condition d'être courageux et de chercher sans craindre la fatigue. Ainsi, le fait de chercher et le fait

d'apprendre sont, au total, une réminiscence. Il ne faut donc pas se laisser persuader par cet argument éristique. En effet, il nous rendrait paresseux et, chez les hommes, ce sont les indolents qui aiment à l'entendre, tandis que l'argument que j'ai rapporté exhorte au travail et rend ardent à chercher. Puisque j'accorde foi à cet argument et crois qu'il est vrai, je veux bien rechercher avec toi ce qu'est la vertu.

L'introduction de ce discours peut paraître à première vue surprenante. En effet, quel est le besoin ici de s'appuyer sur un discours divin? Comme nous le rappelle André Motte⁶⁶, ce passage fait d'une certaine façon écho à *l'Apologie* (20e-23c, 28e et 29c), où c'est l'oracle de Delphes qui est à l'origine de la vocation philosophique de Socrate, mais aussi au *Phédon* (85b) où Socrate se proclame le serviteur d'Apollon (tout comme dans *l'Apologie* d'ailleurs). Ainsi comme l'explique Motte, on voit donc amorcée dans « ces trois derniers dialogues une idée que Platon illustre à nouveau et amplifie considérablement dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* : le philosophe qui à sa faveur est l'héritier d'une tradition représentée par des prêtres-prophètes et par des poètes inspirés ». En effet, dans le *Banquet*, c'est grâce à la révélation d'une prêtresse, Diotime, que Socrate prétend connaître les choses de l'amour. Son entretien avec Diotime (qu'il rapporte dans le *Banquet*) lui permet d'introduire sa théorie des formes intelligibles. Dans le cas présent, le but semble de nous introduire à sa conception innéiste du savoir, et Platon semble vouloir, une nouvelle fois, ancrer l'origine de sa méthode philosophique dans le discours divin comme il l'avait fait dans le cas de *l'Apologie*. Évidemment, plusieurs questions pourraient être soulevées concernant l'origine de ce discours (notamment, est-il d'origine pythagoricienne?⁶⁷), mais aux fins de ce mémoire nous nous concentrerons plutôt sur le rôle de ce discours divin.

Revenons un instant sur le contenu du discours divin pour être mieux à même de saisir sa portée. L'âme humaine est immortelle et elle renaît plusieurs fois (ce que l'on appelle la réincarnation ou métempsycose). Du fait de ces deux caractéristiques propres à l'âme, elle a vu autant les choses d'ici-bas que celles de l'Hadès (le monde de morts), donc

⁶⁶ A. Motte, « Figures de prêtre dans la littérature grecque », *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses : actes du colloque organisé en hommage à M. l'abbé Julien Ries [...]*, Namur, du 26 au 28 octobre 2000, édités par A. Motte et P. Marchetti; avec la collaboration de P. Pietquin, Louvain ; Dudley, MA : Peeters ; Namur : Société des études classiques, 2005, p. 25.

⁶⁷ Voir sur ce point L. Brisson, « La réminiscence dans le *Ménon* (80 e- 81 e) et son arrière-plan religieux », dans *Anamnese e Saber*, ed. José Trindade Santos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisbonne, Imprensa Nacional, Casa de Moeda, 1999, p. 23-61.

tout ce qui est⁶⁸, ce qui fait qu'il n'y a rien qu'elle n'ait appris. En conséquence, elle est capable de se remémorer la vertu ou autres choses dont elle avait connaissance antérieurement. Comme l'âme a tout appris, rien ne l'empêche en se remémorant une seule chose (en « apprenant ») qu'elle redécouvre toutes les autres. Toutefois, pour y arriver, c'est le point principal, il faut être courageux et chercher sans craindre la fatigue. Entre l'argument éristique de Ménon qui nous rendrait paresseux, et celui de Socrate (le langage divin) qui exhorte au travail (et rend ardent à la recherche), il faut choisir le second. Ainsi, comme le note avec justesse Canto-Sperber⁶⁹, le but poursuivi par Socrate n'est pas que Ménon tienne pour vrai le langage des prêtres, mais il veut plutôt lui montrer que la conséquence de son propre argument est beaucoup plus intéressante du point de vue heuristique et moral⁷⁰. Socrate semble donc répondre de façon satisfaisante au paradoxe de Ménon en lui donnant des raisons suffisantes de rechercher ce que l'on ne connaît pas. La réponse positive de Ménon, (oui, voir 81e) qui indique son désir de poursuivre la discussion avec Socrate montre bien que ce dernier a réussi sur ce point. Cependant, le rôle du discours divin est-il vraiment de répondre au paradoxe de Ménon? Il convient ici de préciser, comme le fait Lesley Brown⁷¹, que l'histoire des prêtres ne fait pas partie de la démonstration de la réminiscence, cette démonstration intervient plus loin avec le problème de la duplication du carré. Nous nous attarderons plus loin sur ce problème, rappelons simplement ici qu'il s'agit d'un problème géométrique adressé à un esclave de Ménon, et dont le but est de montrer ce qu'est la réminiscence. Comme l'indique Brown, si nous souscrivons à l'idée que Socrate répond à l'argument éristique de Ménon à l'aide du récit des prêtres, alors il faut accuser Platon de raisonner de façon circulaire.

Ce raisonnement n'est-il pas en fait circulaire? Se fondant sur le fait que les prêtres reconnaissent l'immortalité de l'âme et l'existence prénatale, Platon suppose que le jeune esclave a cette connaissance; puis, de la prestation de l'esclave, Platon déduit que l'âme de celui-ci possédait déjà la vérité avant la naissance de l'être humain et qu'elle est en fait immortelle.

⁶⁸ Nous reviendrons plus loin sur la signification du terme « Hadès » dans ce contexte.

⁶⁹ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 260, note 126.

⁷⁰ Moral, puisque l'argument éristique de Ménon nous rendrait paresseux et lâche.

⁷¹ L. Brown, « Connaissance et réminiscence dans le *Ménon* », *Revue philosophique de Louvain*, 116, 1991, p. 604-606.

Comme le dit Brown, il serait injuste d'accuser Platon d'argumenter de façon circulaire, car la fonction de ce discours divin est différente. Sa fonction est d'introduire à sa théorie de la connaissance prénatale, théorie qui fera ensuite l'objet d'une démonstration. De plus, il est bien de rappeler que Platon ne tient pas ici à obtenir l'assentiment de Ménon sur la vérité de ce discours, son but est de proposer une alternative qui est la connaissance prénatale. Regardons maintenant quelles sont les conséquences de l'introduction d'un tel discours sur la dialectique. Ce point est crucial, car il nous permettra de voir en quoi la dialectique subit ici une métamorphose majeure.

3.2. Nouvelle orientation de la dialectique

Il ne fait pas l'ombre d'un doute que nous assistons ici avec l'introduction de la notion de réminiscence à un changement de cap majeur. Le fondement même de la nouvelle méthode qui s'appuie sur la réminiscence est aux antipodes de l'*elenchos*. Nous pourrions dire que nous assistons ici à la métamorphose d'une dialectique essentiellement négative (l'*elenchos*) en une dialectique qu'on pourrait appeler « positive ». Comme nous l'avons vu précédemment, l'*elenchos*, qui signifie en son sens étroit « réfutation », vise à réfuter l'adversaire qui prétend avoir une connaissance, et ce, souvent, sur un sujet concernant les choses les plus divines (les vertus). Évidemment, cette réfutation est également positive puisqu'elle vise à faire comprendre à l'interlocuteur son ignorance afin qu'il puisse se mettre en quête de la vérité. Il n'en demeure pas moins que dans son fondement, elle vise à réfuter un interlocuteur qui croit connaître alors qu'il est ignorant. Avec l'introduction de la notion de réminiscence, nous assistons à un renversement de la situation, car l'interlocuteur possède maintenant un savoir à son insu. En effet, nous avons vu qu'apprendre est se ressouvenir de ce que nous avons déjà perçu alors que notre âme était séparée de notre corps. La tâche de la dialectique change en ce sens. La tâche de Socrate n'est plus de démasquer l'ignorance des gens comme il l'affirmait dans l'*Apologie*, mais au contraire, de faire remonter à la surface les connaissances enfouies dans leurs âmes. Pourquoi Platon introduit-il un tel changement? Avant de s'aventurer plus loin dans cette direction, il faudra nous arrêter au problème de la duplication du carré. Cet arrêt est nécessaire puisqu'il nous permettra de mieux saisir ce qu'est la réminiscence.

3.3. La duplication du carré

Le passage concernant le problème de la duplication du carré est introduit par Platon en tant que démonstration du fonctionnement de la réminiscence, donc du fait qu'apprendre est en fait se ressouvenir. C'est d'ailleurs Ménon qui lui en fait la demande (81e). Socrate lui demande en retour qu'il lui appelle un esclave parmi ceux de son escorte pour qu'il puisse faire une démonstration sur lui. Une démonstration sur lui? Il s'agit de faire ressurgir ce qui est enfoui dans le jeune homme.

3.3.1. Le déroulement de l'entretien

Voici la question (reformulée) que Socrate pose au jeune homme : « quelle est la longueur de chacun des côtés d'un carré ayant huit pieds carrés d'aire, c'est-à-dire, qui est le double d'un carré ayant quatre pieds carrés d'aire dont la longueur de chacun des côtés est de deux pieds? ». Le jeune esclave confiant affirme, dans un premier temps, que la mesure du côté est le double (82e) soit quatre. Socrate s'arrête alors un instant pour faire remarquer à Ménon qu'il n'enseigne rien au jeune homme, mais qu'il ne fait que lui poser des questions. De plus, Socrate fait observer à son interlocuteur que le jeune esclave croit savoir. Il semble pertinent de relever certains éléments. Évidemment, cette nouvelle dialectique fondée sur la réminiscence⁷² ne déroge pas au schéma classique; un répondant qui est l'interlocuteur de Socrate, alors que ce dernier prend sa position de questionneur. De plus, Socrate affirme encore une fois qu'il n'enseigne pas. Voici d'ailleurs ce qu'il répond à Ménon qui lui avait demandé de lui *enseigner* comment le fait d'apprendre peut être une réminiscence : « Voilà que tu me demandes si je peux te donner un enseignement, à moi qui déclare qu'il n'y a pas enseignement, mais réminiscence! » (81e-82a). Il faut noter ici qu'il a une différence importante entre cet aveu de Socrate et celui que l'on retrouve dans les premiers dialogues. Dans les premiers dialogues, il n'enseigne pas puisqu'il prétend être ignorant. Ici, il prétend qu'il n'enseigne pas puisque l'enseignement en tant que tel n'existe

⁷²À proprement parler, cet entretien qui concerne la duplication du carré n'est pas conforme à la dialectique platonicienne sur un point important : le problème débattu n'est pas moral. Il n'en demeure pas moins que cette réminiscence géométrique sert de modèle pour la réminiscence philosophique.

pas⁷³, toute acquisition de savoir est en fait une réminiscence. Notons aussi l'allusion, semble-t-il, au premier entretien avec Ménon. Ce dernier, en effet, tout comme le jeune esclave, prétendait savoir (dans son cas ce qu'est la vertu). Poursuivons maintenant avec le texte qui suit : « Eh bien observe-le, en train de se remémorer la suite, car c'est ainsi qu'on doit se remémorer » (82e). Qu'entend ici Platon? Référons-nous à ce qu'en dit Monique Canto-Sperber⁷⁴. Selon elle, il y a *grosso modo* deux interprétations de ce passage. Premièrement, il est possible d'envisager que Platon se réfère ici à un processus de réminiscence qui va commencer après cette première réponse qui s'est révélée fausse, et qui indique la nécessité pour le jeune homme de chercher au-delà des premières certitudes. Deuxièmement, cela peut référer à un ordre dans lequel les réalités doivent être remémorées. Dans ce cas, s'agit-il de l'ordre objectif (synthétique) qui est évoqué en *République* VI, 511b, en *Phédon* 101 d-e et en *Banquet* 210b; ou encore d'un ordre subjectif du processus de remémoration (un ordre analytique) comme dans le *Banquet* 215a? Selon Canto-Sperber, Platon envisage quelque chose de plus général soit la nécessité de se remémorer une chose à partir d'une autre chose comprise parfaitement, et ce, après avoir saisi pourquoi la première réponse était fausse. Nous allons également endosser la première alternative qui correspond mieux au contexte du *Ménon* comme nous le verrons dans la suite immédiate. En effet, tout de suite après ce passage (83c) le jeune esclave en vient à reconnaître son erreur car le carré produit est quatre fois plus grand que celui recherché « n'est-il pas vrai qu'à partir de cette ligne-ci, on obtient un espace quatre fois plus grand? – Oui, je le reconnais (φημί) ». Le fait que le jeune homme reconnaisse son erreur est certainement un premier pas vers la réminiscence, mais ce n'est pas tout, il doit comprendre pourquoi il a mal répondu à la question. Socrate va l'aider à circonscrire le problème en lui expliquant que la réponse se trouve entre un carré possédant des côtés de deux pieds (le carré de départ), et un autre possédant des côtés de quatre pieds (la dernière réponse du jeune esclave). Le garçon tente alors une nouvelle réponse, soit trois (83e). Évidemment, la réponse est encore une fois erronée, car on se retrouve avec une aire de neuf, alors que l'on recherche une aire de huit. Suite à cette constatation, le jeune avoue son ignorance « Mais par Zeus, Socrate, je ne le sais pas » (84a). Il s'agit d'un moment très

⁷³ Personne ne peut transmettre de savoir puisque chacun le possède déjà. Il ne peut y avoir que réactivation du savoir, et ce, à l'aide de questions.

⁷⁴ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 267, note 143.

important de l'entretien dialectique. Nous avons déjà vu l'importance de ce constat d'ignorance dans le cas des entretiens élenctiques (purifier l'âme de ses fausses croyances pour ensuite rechercher le vrai). Ici, c'est la même chose, sauf qu'à la différence de la première dialectique, Platon initie dans ce dialogue l'idée que l'âme est savante. Il faut donc, en ce sens, continuer le jeu des questions et des réponses afin d'extirper les connaissances latentes de notre âme. Le passage 84a-d est en ce sens important puisqu'il met de l'avant l'importance de l'embarras (ἀπορεῖν) comme moyen heuristique. D'abord, Socrate fait remarquer le progrès du jeune esclave dans l'acte de se remémorer. Autant au départ il agissait comme une personne qui savait et qui répondait sans embarras, maintenant il se considère dans l'embarras, et s'il ne sait pas, au moins il ne croit plus qu'il sait (84a-b). Socrate revient ensuite sur les propos de Ménon qui l'avait traité de raie torpille (νάρκη, 80a) suite à son propre embarras. Il lui fait comprendre que cet état, loin d'être négatif, est bénéfique puisque le jeune esclave se trouve dans une meilleure situation à l'égard de ce qu'il ne connaît pas :

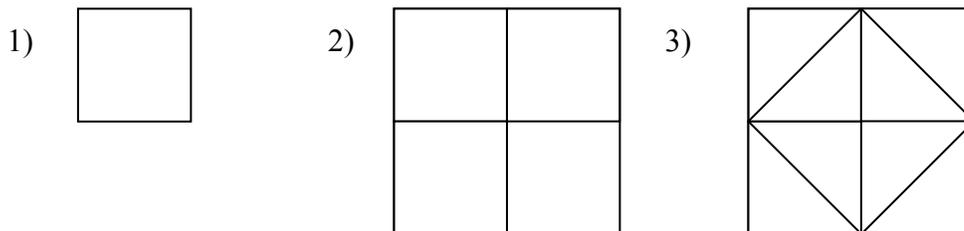
Si je ne me trompe, nous lui avons bien été utiles, semble-t-il, pour qu'il découvre ce qu'il en est. En effet, maintenant, il pourrait en fait, parce qu'il ne sait pas, se mettre à chercher avec plaisir, tandis que tout à l'heure, c'est avec facilité, devant beaucoup de gens et un bon nombre de fois, qu'il croyait s'exprimer correctement sur la duplication du carré en déclarant qu'il faut une ligne deux fois plus longue. – C'est probable. – Or penses-tu qu'il entreprendrait de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir et qu'il ne sait pas, avant d'avoir pris conscience de son ignorance, de se voir plongé dans l'embarras et d'avoir conçu le désir de savoir? – Non, je ne crois pas, Socrate. (84 b-c)

La dernière partie de ce passage montre bien la nécessité, pour celui qui veut apprendre, d'être réfuté, et ce, pour purger ses fausses croyances qui sont un frein à la recherche de la vérité. Platon conserve donc, en introduisant dans le *Ménon* une nouvelle dialectique qui se fonde sur la réminiscence, un aspect fondamental de la méthode élenctique, c'est-à-dire que l'admission de son ignorance est hautement positive sur le plan heuristique. Cette étape est en fait essentielle à toute recherche comme le dit Socrate.

Notons toutefois que l'*elenchos* n'est plus qu'une étape préparatoire à la réminiscence qui est maintenant le cœur de l'entretien dialectique⁷⁵.

Dans le passage qui suit cet état d'embarras (84d-85b) Socrate parvient par ses questions à obtenir la bonne réponse du jeune homme, c'est-à-dire que la longueur des côtés d'un carré qui serait le double d'un carré de quatre pieds carrés d'aire serait la diagonale du carré de quatre pieds⁷⁶.

Voici un schéma représentant le cheminement de la discussion :



1) Dans un premier temps, Socrate part du carré initial de quatre pieds carrés (84d).

2) Dans un second temps, Socrate propose d'ajouter un carré similaire au premier, puis un troisième, et finalement un quatrième, ce qui nous donne un carré quatre fois plus grand que le premier (84d-e).

3) Dans un troisième temps, Socrate propose de diviser les carrés par des diagonales de manière à ce que soit formé un carré qui se trouve être le double du carré initial (c'est-à-dire le carré recherché) et qui se forme sur la diagonale du carré initial. Socrate amène donc le jeune esclave à comprendre qu'un carré qui serait le double d'un carré de quatre pieds carrés d'aire se forme sur la diagonale de ce même carré (84e-85b).

⁷⁵ Notons toutefois que la réminiscence n'est présente que dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre*. Elle n'est pas présente dans la *République*, mais la méthode hypothétique qui est introduite dans le *Ménon* y figure. Cette méthode, qui sera l'objet de notre attention dans la dernière partie de ce mémoire, caractérise la dialectique de maturité. Sur l'absence de la réminiscence dans la *République*, voir C. Kahn, « Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la *République* », *Études sur la République de Platon*, vol. 2, *De la science, du bien et des mythes*, dir. Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 2005, p. 95-103.

⁷⁶ On pourrait certes penser, en faisant la lecture du passage, que Socrate a soufflé la réponse au jeune esclave. Il est vrai que le jeune homme ne trouve pas la réponse de lui-même, il ne fait qu'acquiescer à ce que Socrate dit. Il n'en demeure pas moins qu'il comprend ce que Socrate lui demande en acquiesçant, et qu'il a compris que la diagonale du carré de quatre pieds carrés est la réponse.

3.3.2. Le nouveau rôle de l'*elenchos*

Avant d'examiner les conséquences que Socrate tire de son entretien avec le jeune esclave, notons le nouveau rôle que Platon attribue à l'*elenchos* à ce stade-ci du dialogue. Premièrement, nous avons noté l'importance « pré-dialectique » de l'*elenchos*. C'est-à-dire l'importance d'être réfuté afin de se débarrasser de notre prétention au savoir, ce qui est nécessaire pour amorcer la réminiscence. L'*elenchos* n'est donc plus le cœur de la dialectique, mais une étape préparatoire à celle-ci. Il n'en demeure pas moins que cette étape est essentielle. Platon ne rejette donc pas entièrement l'*elenchos* de sa nouvelle dialectique. En plus de ce rôle « pré-dialectique » nous verrons plus loin que Platon attribue aussi un rôle « post-dialectique » à l'*elenchos* lorsque nous examinerons la nouvelle méthode que Platon introduit dans le *Ménon*, c'est-à-dire, la méthode hypothétique qui est caractéristique des dialogues de maturité. Ce rôle « post-dialectique » dont nous parlons consiste à tester la validité de la réponse que fournit la réminiscence. Il s'agit donc de constater si cette réponse résiste à l'*elenchos*. L'image la plus probante en ce sens est fournie dans le *Théétète* (150b-151b) où Platon introduit la notion de maïeutique (l'art d'accoucher). Socrate utilise à ce moment la métaphore du nouveau-né (la réponse) qui est soit mort-né ou encore bien en vie. Nous verrons cela un peu plus loin.

Notons comme le fait Vlastos que ce problème de la duplication du carré fut considéré comme un paradigme de l'*elenchos* par certains chercheurs⁷⁷. Nous appuyons Vlastos lorsqu'il affirme que cela est vrai et faux. Vrai, quand les erreurs du jeune esclave sont corrigées et lorsque le jeune garçon admet son erreur et son ignorance. Faux, puisque l'*elenchos* n'aurait pu arriver à la réponse positive du jeune homme, une réponse qui implique la réminiscence. L'*elenchos*, comme nous l'avons vu, a un rôle essentiellement négatif qui sert à purifier les gens de leurs fausses croyances. L'*elenchos* est donc une méthode purement réfutative, elle n'est pas une méthode de découverte contrairement aux

⁷⁷ G. Vlastos, « Elenchus and Mathematics: A turning-point in Plato philosophical development », dans *Essays on the Philosophy of Socrates*, dir. Hugh Benson, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 143, note 43. Vlastos fait référence à deux ouvrages : T.H. Irwin, *Plato's Moral Theory : The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 139; A. Nehamas, « Socratic Intellectualism », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, 1986, p. 16.

mathématiques. Cet aspect de l'*elenchos* est selon Vlastos⁷⁸ une des raisons de l'intérêt nouveau de Platon pour les mathématiques et principalement pour la géométrie. Il est vrai que certains passages concernant les mathématiques se trouvent déjà dans les dialogues de jeunesse (notamment dans le *Gorgias* 451a-c, l'*Hippias mineur* 366c et *Euthyphron* 12d)⁷⁹, mais on ne trouve rien d'aussi important que dans le *Ménon* où non seulement la duplication du carré sert à démontrer ce qu'est la réminiscence, mais surtout à défendre la possibilité de la recherche scientifique. De plus, nous verrons que la géométrie sert aussi de modèle à Platon dans le développement de sa nouvelle méthode hypothétique. Selon l'interprétation de Vlastos, Platon a développé à un moment de sa carrière (à partir du *Ménon*) un intérêt ou mieux un réel enthousiasme pour la géométrie qui était la science la plus exacte de son temps. S'inspirant de cette science exacte, il s'est détaché de plus en plus de la méthode des premiers dialogues et du Socrate des premiers dialogues pour développer une nouvelle science déductive. Nous reviendrons bientôt sur l'importance des mathématiques et surtout de la géométrie sur le développement de la nouvelle dialectique de maturité. Retenons son rôle paradigmatique et le succès de cette science exacte dans le développement de démonstrations irréfutables. Succès qui explique peut-être pourquoi Platon réduit le rôle de l'*elenchos*. Pour l'instant, revenons aux conséquences que Socrate tire de son entretien avec l'esclave de Ménon.

3.3.3. Les conséquences du problème de la duplication du carré

Ces conclusions peuvent se résumer à trois points principaux : (1) la discussion entre Socrate et l'esclave a donné lieu à une réminiscence, (2) cette réminiscence nous permet de déduire l'immortalité de l'âme, et finalement, (3) il faut rechercher ce que l'on ignore. Suivons maintenant le cheminement de l'argumentation. Suite à la bonne réponse de l'esclave, Socrate demande à Ménon s'il croit qu'une seule des opinions de l'esclave n'était pas de lui (85b-c). Comme Ménon répond par la négative, Socrate poursuit, et lui demande de confirmer que l'esclave ignorait bel et bien la réponse avant le début de

⁷⁸G. Vlastos, « Elenchus and Mathematics: A turning-point in Plato philosophical development », dans *Essays on the Philosophy of Socrates*, dir. Hugh Benson, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 149.

⁷⁹*Ibid.*, p. 149-151.

l'entretien. La confirmation de Ménon (85c) permet à Socrate d'affirmer sous forme d'interrogation que « chez l'homme qui ne sait pas, il y a donc des opinions vraies au sujet des choses qu'il ignore, opinions qui portent sur les choses que cet homme en fait ignore? »⁸⁰ (85c). Suite à cette constatation de la présence d'opinions vraies chez l'homme qui ignore, il en conclut que ces opinions peuvent devenir connaissance après plusieurs interrogations⁸¹ :

Et maintenant en tout cas ce sont bien ces opinions-là qui ont été, à la manière d'un rêve, suscitées en lui; puis, s'il arrive qu'on l'interroge à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et de plusieurs façons, tu peux être certain qu'il finira par avoir sur ces sujets-là une connaissance aussi exacte que personne (85c-d).

Bref, la première conclusion que Socrate tire de l'entretien avec le jeune esclave est que sans que personne ne lui ait donné d'enseignement, mais parce qu'on « l'a interrogé, il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds. [...] Mais le fait de recouvrer en soi-même une connaissance, n'est-ce pas se la remémorer? » (85d). Tout cela revient à dire que la réponse du jeune esclave est une réminiscence et que l'interrogation dialectique est la cause de cette réminiscence. Dans la seconde partie de l'examen des conséquences, Socrate s'interroge sur l'origine de la connaissance de l'esclave. Socrate commence alors par affirmer que la connaissance que le garçon affiche, soit il l'a reçue à un moment donné soit il l'a toujours possédée (85d). Évidemment s'il la possédait depuis toujours, c'est que depuis toujours il le savait. D'un autre côté, s'il l'a reçue à un moment donné, il ne l'aurait assurément pas reçue dans le cours de sa vie actuelle (85d), puisque Ménon lui confirme que personne ne lui a jamais enseigné la géométrie. Socrate en déduit que le garçon n'a naturellement pas reçu ses opinions⁸² dans sa vie actuelle, mais les a apprises dans un autre temps (85e-86a). C'est-à-dire, au temps où il n'était pas un être humain :

⁸⁰Nous reviendrons bientôt sur ce point important qui doit être compris en lien avec notre discussion précédente sur l'elenchos.

⁸¹Ce point est également très important puisqu'il marque, semble-t-il, un changement chez Platon, c'est-à-dire, l'introduction de la distinction entre opinion et connaissance. Ceci sera également traité un peu plus loin.

⁸²Il apparaît étrange que Platon parle ici d'opinions, alors qu'il parlait de connaissance plus loin. Nous examinerons cela bientôt.

Donc, si, durant tout le temps qu'il est un homme et tout le temps qu'il ne l'est pas, des opinions vraies doivent se trouver en lui, opinions qui, une fois réveillées par une interrogation, deviennent des connaissances, son âme ne les aura-t-elle pas apprises de tout temps? Car il est évident que la totalité du temps, c'est le temps où soit on est un être humain soit on ne l'est pas (86a).

Suite à cela Socrate en déduit l'immortalité de l'âme (86a-b). En effet, si la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme, l'âme doit être immortelle. Cela constitue la deuxième partie de l'évaluation des conséquences. Tout ceci permet à Socrate de passer à la troisième partie qui est en fait la plus importante. En effet, Socrate conclut des deux conséquences précédentes (de la réminiscence et l'immortalité de l'âme), qu'il faut rechercher ce que l'on ignore : « en sorte que ce que tu ne trouves pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas, c'est avec assurance que tu dois t'efforcer de le chercher et de te le remémorer. » (86b). Le plus surprenant est que Ménon est d'accord sur ce point : « j'ai l'impression que tu as raison, Socrate, je ne sais comment. » (86b). Toutefois, comme nous l'avons vu précédemment avec le récit des prêtres, Socrate n'insiste pas tant sur le reste (la preuve de la réminiscence et l'immortalité de l'âme) que sur la nécessité de la recherche et encore une fois Ménon acquiesce :

A vrai dire, il y a des points pour la défense desquels je ne m'acharnerais pas trop; mais, le fait que si nous jugeons nécessaire de chercher ce que nous savons pas, nous serons meilleurs, plus courageux, moins paresseux, que si nous considérons qu'il est impossible de le découvrir et qu'il n'est pas non plus nécessaire de le chercher, ce fait, pour le défendre, je me battrais avec la dernière énergie, aussi fort que j'en serais capable, et dans ce que je dis et dans ce que je fais! – Sur ce point encore, tu me donnes bien l'impression d'avoir raison, Socrate (86b-c).

Ici nous pouvons dire sans l'ombre d'un doute que Socrate est parvenu à ses fins. Il est parvenu à convaincre Ménon de la possibilité de la recherche. Le problème de la duplication du carré aura donc permis de fournir une preuve de la possibilité de mener à bien une recherche pourvu que l'on pose les bonnes questions. Nous nous rappelons que le paradoxe de Ménon avait été formulé à l'encontre de la méthode socratique, une méthode qui vise à donner une définition universelle. Le problème était la sévérité du critère de la définition socratique, c'est-à-dire, une définition qui s'applique à toutes les instances de X.

Comme Socrate prétendait être tout à fait ignorant (du point de vue définitionnel), Ménon a transposé le critère de la définition socratique au savoir en général : soit on connaît *entièrement* l'objet de la recherche et on ne le recherche pas en vertu de cette connaissance, soit on l'ignore *entièrement* et nous ne savons quoi rechercher. Comme nous l'avons vu, en introduisant le thème de la réminiscence à l'aide du récit des prêtres, et en procédant à sa démonstration avec le problème de la duplication du carré, Socrate propose une solution sous la forme d'une connaissance latente. Il est donc possible de connaître, et au sens fort, c'est-à-dire définitionnel, puisque notre âme a toujours cette connaissance. En ce sens, il est possible à l'aide de la dialectique (par un bon questionnement) de faire ressurgir des opinions vraies qui deviendront connaissance suite à d'éventuels entretiens dialectiques. Il est clair que le choix d'un problème géométrique n'est pas anodin, il est évidemment plus facile de parvenir à un résultat dans cette matière qu'en philosophie. Comme nous l'avons vu, pour Vlastos, cette efficacité des mathématiques a probablement exercé un attrait sur Platon et ce dernier a probablement voulu transporter l'efficacité de cette science exacte en philosophie. La suite du dialogue donne de la vigueur à cet argument dans la mesure où Platon utilise en effet une méthode dérivée des mathématiques pour mener à bien sa discussion à partir de 87b. Retenons ici que le problème de la duplication du carré aura permis de prouver que la recherche est possible et qu'elle peut donner des résultats si l'on pose les bonnes questions dans un entretien dialectique. Le problème de la duplication du carré aura permis d'introduire une nouveauté, c'est-à-dire, d'introduire à la différence épistémologique entre l'opinion et la connaissance. Il convient de s'attarder sur ce point qui n'est pas négligeable puisque Platon semble vouloir clarifier sa théorie de la connaissance dans le *Ménon*, théorie qui permet de rendre compte du passage de l'opinion à la connaissance et qui permet de mieux comprendre le rôle de la dialectique dans ce processus.

3.3.4. Opinion droite et connaissance

Souvenons-nous de notre analyse de la théorie de la connaissance des premiers dialogues. Nous avons vu, grâce à l'analyse de Gregory Vlastos (« The Socratic Elenchus »), que Socrate défend une théorie de la connaissance que l'on pourrait appeler

« cohérentiste » au sens où la connaissance s'avère être un ensemble cohérent de croyances vraies. Cohérent, puisqu'aucune des croyances (opinions) n'entre en conflit avec les autres. De plus, nous avons vu que Socrate teste la cohérence de cet ensemble à l'aide de sa méthode élenctique, et qu'il est le seul dans les dialogues socratiques à montrer un ensemble de croyances qui résiste à l'examen élenctique. Vlastos prétend que Socrate sait que ses interlocuteurs ont des croyances vraies qui peuvent réfuter leurs affirmations fausses. Sur ce point, il est intéressant de remarquer que dans le *Ménon*, Socrate reprend cette affirmation (85c) : « chez l'homme qui ne sait pas, il y a donc des opinions vraies au sujet des choses qu'il ignore, opinions qui portent sur les choses que cet homme en fait ignore? –Apparemment. ». La grande distinction ici est le fait que Platon s'interroge dans le *Ménon* pour la première fois sur l'origine de ces opinions vraies, ce qu'il ne faisait pas dans les premiers dialogues. Dans le *Ménon*, cette intervention concernant la présence d'opinions vraies vient après la description de la nouvelle théorie de la réminiscence qui prétend que notre âme possède des connaissances sous forme latente, connaissances dont l'origine viendrait de la vision que notre âme a eue des réalités⁸³ avant d'intégrer notre corps. Nous avons vu que Platon examine l'origine de nos opinions vraies afin de répondre au paradoxe de Ménon, un paradoxe qui s'attaque à sa méthode de recherche, et plus particulièrement, aux critères de la définition socratique. C'est donc pour défendre sa méthode de recherche que Platon est contraint d'introduire la théorie de la réminiscence. Il introduit ensuite un exemple géométrique pour démontrer son fonctionnement. Paradoxalement, cette introduction de la réminiscence, venue en aide à la méthode socratique, vient métamorphoser l'ancienne dialectique réfutative en une dialectique positive dont le but est de faire ressurgir les connaissances enfouies. Cela n'est pas le seul changement à noter, pensons notamment à la distinction entre opinion vraie et connaissance. Nous pouvons certes dégager dans les dialogues élenctiques une théorie de la connaissance, mais on ne trouve pas de discussion concernant le passage d'une opinion vraie à une connaissance. Même si nous ne trouvons pas dans le *Ménon* une séparation aussi tranchée entre l'opinion et la connaissance que dans la *République* (VI, 509c-511e)⁸⁴, on peut tout de même apercevoir une transition entre les dialogues de jeunesse et de la

⁸³ Nous reviendrons plus loin sur la nature de ces réalités.

⁸⁴ L'opinion est de l'ordre du sensible, alors que la connaissance est de l'ordre de l'intelligible.

maturité dans la mesure où Platon s'intéresse maintenant à les distinguer épistémologiquement. Platon semble vouloir rendre compte de sa théorie de la connaissance des premiers dialogues, c'est-à-dire, rendre compte de la présence d'opinions vraies chez les gens, même ceux qui sont ignorants (ensemble incohérent d'opinions). Regardons maintenant avec plus d'attention la discussion concernant l'opinion vraie et la connaissance. À première vue, comme le relève Leslie Brown⁸⁵, Platon semble se contredire si l'on prend le temps de considérer les remarques qui suivent le problème géométrique. Dans un premier temps, Socrate affirme que l'esclave possède des opinions vraies et que ces opinions vraies pourraient devenir connaissance après maintes interrogations (85c-d)⁸⁶ :

Et maintenant en tout cas ce sont bien ces opinions-là qui ont été, à la manière d'un rêve, suscitées en lui; puis, s'il arrive qu'on l'interroge à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et de plusieurs façons, tu peux être certain qu'il finira par avoir sur ces sujets-là une connaissance aussi exacte que personne.

Toutefois, un peu plus loin, il affirme que l'esclave entrera en possession du savoir en le recouvrant en lui-même, et qu'il a donc une connaissance⁸⁷ et non pas seulement des opinions vraies :

En ce cas, sans que personne ne lui ait donné d'enseignement, mais parce qu'on l'a interrogé, il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds. [...] Or la connaissance que ce garçon possède à présent, ne faut-il pas soit qu'il l'ait reçue à un moment donné soit qu'il l'ait possédée depuis toujours? (85d).

Cela est d'autant plus étrange que l'esclave avait été déclaré ignorant plus tôt (84c) : « Or penses-tu qu'il entreprendrait de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir et *qu'il ne sait pas*, avant d'avoir pris conscience de son ignorance, de se voir plongé dans l'embarras

⁸⁵ L. Brown, « Connaissance et réminiscence dans le "Ménon" », *Revue philosophique de Louvain*, 116, 1991, p. 608-609.

⁸⁶ Voir également 86a « Donc, si, durant tout le temps qu'il est un homme et tout le temps qu'il ne l'est pas, des opinions vraies doivent se trouver en lui, opinions qui, une fois réveillées par une interrogation, deviennent des connaissances, son âme ne les aura-t-elle pas apprises de tout temps? ».

⁸⁷ Aussi en 86a-b « Donc, si la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme, l'âme doit être immortelle ».

et d'avoir aussi conçu le désir de savoir? ». Pour finir, à la toute fin du *Ménon* (97e-98a), Socrate définit le savoir comme une opinion reliée à un raisonnement qui en donne l'explication (*aitias logismos*⁸⁸). Ces difficultés ont donné lieu à deux interprétations principales soit les interprétations « minimaliste » et « innéiste forte » pour reprendre les expressions de Canto-Sperber⁸⁹. Comme le dit cette dernière, sans préjuger de l'interprétation qu'on peut donner de la réminiscence, il semble bien que Platon ait tenté d'analyser la capacité propre à l'esprit humain d'étendre ses connaissances. Maintenant, comme le dit Canto-Sperber

pour rendre possible une telle capacité et en assurer le fonctionnement, faut-il comprendre la Réminiscence comme la restitution telle quelle, à quelques réserves près, d'une vérité innée antérieurement possédée (c'est l'interprétation innéiste forte de la réminiscence)? Ou bien peut-on tenter une interprétation « minimaliste » qui réduirait la Réminiscence à n'être que l'hypothèse qui nous permet de comprendre comment, grâce au processus d'inférence, l'esprit humain peut connaître une quantité indéfinie de choses?⁹⁰

La thèse « minimaliste » a été défendue par de grands chercheurs, et parmi eux, notamment Terence Irwin⁹¹ et Gregory Vlastos⁹². Toutefois, comme nous le verrons bientôt, il nous paraît plus approprié de défendre une variante de la thèse « innéiste forte » telle que défendue par Lesley Brown et Monique Canto-Sperber. Leur thèse est que la réminiscence implique une connaissance intégrale innée, mais que cette connaissance demeure virtuelle. Elle est virtuelle, car il est improbable qu'un humain puisse un jour se ressouvenir de tout ce qu'il a vu alors que son âme était détachée de son corps. Avant de nous attarder davantage à ce problème, il conviendrait de faire un petit retour à l'histoire des prêtres et à la connaissance qu'elle attribue à l'âme, car ce passage est quelque peu troublant. Voici de nouveau ce passage (81c) : « Or comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès, c'est-à-dire toutes les réalités, il n'y a rien qu'elle n'ait appris. ». Platon attribue ici à l'âme la connaissance de toutes les réalités, ces réalités sont divisées selon deux sphères distinctes qui sont « les

⁸⁸ Nous reviendrons plus loin sur cette expression qui peut se traduire également par « raisonnement causal ».

⁸⁹ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 83-85.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁹¹ T.H. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977, chap. VI.

⁹² G. Vlastos, « Anamnesis in the Meno », *Dialogue*, 4, 1965, p. 143-167.

choses d'ici » et « celles de l'Hadès ». Nous reviendrons plus loin sur les connaissances concernant l'Hadès lorsque nous traiterons des liens à faire entre le *Ménon* et le *Phédon*. Pour l'instant, considérons simplement que « les choses d'ici » semblent faire référence à des connaissances empiriques. La question à se poser ici est la suivante : Platon défend-il que l'âme possède une connaissance de divers faits empiriques, connaissance acquise lors d'une précédente incarnation? Par exemple, puis-je me ressouvenir de l'odeur du parfum que portait ma femme dans une incarnation précédente? Ceci est difficile à imaginer puisque comme le dit bien Canto-Sperber⁹³, les exposés ultérieurs de Platon concernant les vérités dont on peut avoir réminiscence sont toujours détachés de l'expérience (notamment, *Phédon* 75c-e). On trouve d'ailleurs le même constat chez Lesley Brown pour qui l'histoire des prêtres ne doit pas être prise au pied de la lettre⁹⁴, car Platon ne croyait certainement pas que le jeune esclave puisse se remémorer n'importe quel fait historique, géographique ou même généalogique. Comme le dit Brown, si les commentateurs ne sont pas d'accord quant à l'étendue du domaine d'objets reconnu à la réminiscence, il n'en demeure pas moins que la plupart seraient d'accord avec Terence Irwin sur ce point : « facts about the world can hardly be recollected unless the discarnate soul was fed an encyclopedia » (*op. cit.*, p. 316, n. 17) ». Brown propose deux raisons de rejeter cette partie de l'histoire des prêtres. La première est intrinsèque au *Ménon*, alors que la seconde se réfère à des écrits ultérieurs. La seconde rejoint le point de Canto-Sperber que nous avons mentionné ci-dessus, elle a trait au fait que la théorie des formes rejette toute connaissance sensible. De plus, lorsque la doctrine de la réminiscence réapparaît dans le *Phèdre*, elle suppose que tout objet de réminiscence a dû être connu par l'âme désincarnée. Toutefois, pour Brown, il s'agit de la raison la plus faible, car elle considère qu'il faudrait résister à relire le *Ménon* à la lumière de la théorie des formes⁹⁵. Voici l'autre raison de Brown :

Une meilleure raison de mettre de côté cette partie de l'histoire des prêtres (qui parle de précédentes incarnations) est intrinsèque au *Ménon* : ce sont la nature et le sujet de la démonstration avec le jeune esclave [...] Il est impensable que Platon ait fait interroger le garçon par Socrate pour que le garçon se rappelle des souvenirs venus d'une incarnation précédente dans le corps d'une princesse égyptienne ou d'un bourdon. En fait, dans l'échange avec le jeune esclave au cours duquel ce dernier est

⁹³ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 80.

⁹⁴ L. Brown, *Op. Cit.*, p. 606.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 606-607.

amené à entrevoir la solution du problème géométrique, Platon met au jour une aptitude humaine essentielle : celle d'étendre son savoir de façon remarquable grâce à des raisonnements logiques.

Cette seconde raison, avec la première, nous semble suffisante pour ne pas prendre au pied de la lettre le passage. Il ne faut donc pas croire que Platon défend ici une connaissance d'ordre empirique. Retournons maintenant au débat entre partisans d'une théorie « minimaliste » de la réminiscence et d'une théorie « innéiste forte ». Nous suivrons l'argumentation de Lesley Brown qui nous semble à propos mis à part pour un point qui retiendra notre attention plus loin. Voici la position de Brown :

En opposition à Irwin et à Vlastos, je montrerai que Platon affirme qu'il y a un savoir inné dans l'âme (voir ci-dessous p. 615). Je montrerai également que, selon Platon, l'âme n'a jamais été consciente de ce savoir : il s'agit, en effet, d'un savoir ou d'une connaissance virtuelle.

Nous sommes d'accord pour affirmer avec Brown la présence d'un savoir inné dans l'âme et son statut virtuel. Toutefois, l'affirmation que l'âme n'a *jamais* eu conscience de ce savoir nous semble problématique. Commençons par présenter la critique de Brown et plus particulièrement sa critique de Terence Irwin (*Op. Cit.*). Brown résume ainsi la thèse d'Irwin (en lien avec le problème de la duplication du carré)⁹⁶ :

- (1) Le garçon a, à la fin de l'examen – comme il a toujours eu –, des opinions vraies, mais non le savoir;
- (2) Ces opinions vraies lui ont suffi à amorcer ses recherches. Elles sont similaires à celles que nous avons sur la vertu, opinions qui nous permettent de mener des recherches au sujet de la vertu bien que nous n'ayons aucune connaissance de ce qu'est la vertu.

⁹⁶ L. Brown, *Op. Cit.*, p. 612.

Premièrement, comme le dit Brown, les opinions vraies qui sont attribuées au garçon ne sont pas des opinions qui lui permettent de progresser, mais *la réponse* au problème initial. Ce qui intéresse Platon, selon elle, est de savoir comment le garçon peut *trouver la réponse juste*. La solution de Platon n'est pas la position médiane d'Irwin (le garçon n'a que les moyens pour s'orienter vers la bonne réponse), mais une thèse plus audacieuse qui affirme que le garçon a toujours eu en lui-même la réponse juste⁹⁷. Brown avance trois arguments⁹⁸ en faveur d'une interprétation littérale des deux passages suivants : « recouvrer la connaissance en la tirant de son propre fonds (85 d 4) » et « recouvrer la connaissance en soi-même » (85 d 6). Premièrement, il s'agit selon elle de l'interprétation la plus naturelle qui est confirmée par la réapparition de la phrase ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην (ayant repris le savoir) dans le *Théétète* en 198 d 6. Brown porte à notre attention la similarité entre le *Ménon* et le *Théétète*. Notamment la discussion qui concerne la volière où Platon distingue entre posséder le savoir et l'avoir dans la main. Cette distinction est illustrée par l'idée de posséder un oiseau (l'avoir en cage) et d'avoir un oiseau dans la main. Cette image sert à expliquer le cas du mathématicien qui possède la connaissance des chiffres et qui essaie en calculant d'avoir en main quelques éléments de ce savoir. Le fait que Platon reprenne la même expression dans le *Théétète* (ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην) montre le lien avec le *Ménon*. De surcroît, il ne fait d'ailleurs aucun doute que, dans le *Théétète*, celui qui reprend le savoir le possédait déjà comme le dit Brown. La deuxième raison de Brown en faveur d'une lecture littérale de la phrase ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην est le passage du *Phédon* (73a) où Platon affirme que la thèse de la réminiscence est prouvée par les bonnes réponses que donnent les gens lorsqu'ils sont bien interrogés; ils ne pourraient pas arriver à de tels résultats s'ils n'avaient pas le savoir (ἐπιστήμην) et le raisonnement droit (ὀρθὸς λόγος) en eux (ἐνοῦσα). Finalement, son troisième argument est que pour Platon, le savoir a un rôle explicatif, ainsi en chaque cas, l'explication de la réminiscence repose sur le postulat de la connaissance innée et non sur quelque chose de plus faible. Si nous sommes d'accord avec Lesley Brown concernant la théorie innéiste de la connaissance, son autre thèse concernant le caractère non conscient de la connaissance est plus difficile à tenir. Considérons brièvement la position de Lesley Brown.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 612-613.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 615-616.

La discussion tourne autour de la présence de ce principe⁹⁹ : « si quelqu'un possède la connaissance, il doit *soit* être conscient de cette connaissance, *soit* en avoir été conscient ». Ainsi, Brown nous rappelle que Leibniz (*Discours de Métaphysique*, chap. XXVI) considérait que Platon acceptait la thèse suivante : « l'âme doit déjà avoir su et pensé distinctement autrefois ce qu'elle apprend et pense maintenant ». Il y a là deux principes selon elle : (a) l'âme doit avoir précédemment été consciente de ce qu'elle sait, et (b) l'âme doit avoir précédemment appris ce qu'elle sait. En combinant ces deux principes, comme l'affirme Brown, nous en arrivons à un troisième principe, soit (c) ce que l'âme sait maintenant, elle doit l'avoir appris par un acte conscient. Selon elle, ce principe n'est pas présent dans le *Ménon* contrairement au *Phédon* et au *Phèdre*¹⁰⁰. En effet, elle nous rappelle que le *Phédon* pose la question de savoir à quel moment l'âme a acquis la connaissance qu'elle possède tandis que le *Phèdre* parle d'un ressouvenir des objets que jadis notre âme a vus. Toutefois, selon elle, le *Ménon* évite cette « extravagance métaphysique », et ce, même si Platon parle d'un mythe qui implique que les âmes ont vu chaque chose (dans ce monde-ci et l'Hadès), car l'argument de Platon ne requiert ni l'acte de voir, ni celui d'apprendre à une époque précédente. Elle en conclut que Platon ne croyait pas, lorsqu'il écrivait le *Ménon*, que la connaissance prénatale requiert une conscience antérieure de ce que l'on sait. Au lieu de postuler un acte d'apprendre, Platon aurait supposé que l'âme a dû avoir appris de tout temps les vérités. Brown remarque de plus que par contraste au *Phédon* (75 d-e, 76 d) on ne trouve rien dans le *Ménon* qui suggère que l'âme oublie ce dont elle avait jadis conscience.

Bref, Brown affirme contrairement à Vlastos et Irwin que le jeune homme a une connaissance et non pas une opinion vraie, mais refuse d'un autre côté de reconnaître qu'une conscience prénatale de ce savoir est envisagée dans le *Ménon*. Selon elle, le fait que cette connaissance est purement virtuelle fait que l'argument ne nécessite pas l'acte de voir et d'apprendre à une époque antérieure. En ce sens, il n'est pas nécessaire d'avoir une conscience antérieure de ce que l'on sait. Brown se refuse ainsi à lire le *Ménon* à la lumière du *Phédon* où le texte admet la conscience prénatale de notre savoir. Les deux textes présentent des similitudes frappantes qui retiendront notre attention plus loin lorsque nous

⁹⁹ *Ibid.*, p. 617.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 618.

discuterons de la présence implicite des formes dans le *Ménon*. Toutefois, il nous semble que la seule lecture du *Ménon* suffit pour réfuter Brown. Il nous semble que l'erreur de Brown est de sous-estimer l'importance du récit des prêtres. Comme nous l'avons vu, elle suggère avec raison qu'une partie du récit ne doit pas être pris au pied de la lettre. En effet, l'idée d'une connaissance sensible prénatale semble incohérente avec les autres dialogues de Platon en plus d'être incohérente avec la démonstration géométrique (voir ci-dessus). Il est intéressant de noter que Brown utilise ici l'argument de la cohérence avec les autres dialogues (même si elle affirme qu'il est plus faible) qu'elle refuse pourtant d'invoquer dans le cas du problème de la conscience prénatale de la connaissance. Si Brown a raison de rejeter l'idée d'une connaissance sensible prénatale, elle ne semble pas justifiée de rejeter tout le reste du récit et principalement l'idée d'une acquisition prénatale du savoir qui implique nécessairement la conscience de ce savoir. Deux raisons peuvent être invoquées. L'une intrinsèque au *Ménon* et l'autre extrinsèque. Dans le second cas, l'idée que Platon ait développé une théorie de la réminiscence qui n'inclut pas la conscience prénatale de notre savoir entre en contradiction avec le *Phédon* et le *Phèdre*. Un argument plus fort peut être invoqué. Il a trait à la compréhension du *Ménon* lui-même. Si l'argument de la réminiscence du *savoir* doit être pris au sérieux, et il est pris au sérieux par Brown, il faut admettre également l'idée de la métempsycose et de l'immortalité de l'âme. En effet, ces deux concepts sont les conditions mêmes de la réminiscence telle que défendue par Platon. Si nous avons la possibilité de rechercher ce que l'on ne connaît pas, c'est parce que notre âme possède de façon latente la connaissance. Comment se fait-il qu'elle possède cette connaissance? C'est-à-dire, quelle est l'origine de cette connaissance latente? D'une part, si l'on affirme que cette connaissance latente (virtuelle) est acquise à la naissance, on ne trouve aucune évidence textuelle pour appuyer cette idée. Cette possibilité est même réfutée par Platon dans le *Phédon*¹⁰¹. Il ne reste donc plus qu'à défendre l'idée que l'âme avait cette connaissance en elle avant notre naissance, ce qui implique nécessairement la préexistence de notre âme, mais aussi la métempsycose dans la mesure où notre âme

¹⁰¹ Voir *Phédon* 75b-c. Avant d'user des sensations pour discerner (à partir des choses égales) l'égal en soi, il faut avoir la science de l'égal en soi. Comme nous ne disposons de sensations qu'à partir de notre naissance, la science de l'égal en soi doit précéder dans le temps notre naissance. Voir aussi 76a-d : les hommes ne peuvent avoir acquis la connaissance des formes intelligibles à la naissance puisque cela impliquerait qu'ils sont tous savants (ce qui n'est manifestement pas le cas). Ils doivent plutôt se ressouvenir de ce qu'ils savaient avant de naître.

existait avant notre corps, qui lui, n'est pas immortel. Est-ce à dire que notre âme a toujours eu une connaissance latente et jamais une connaissance évidente? Si c'est bien l'idée de Platon, il est particulier d'utiliser le terme « réminiscence ». En effet, le ressouvenir implique le retour d'une connaissance qui ne peut qu'avoir été consciente. De plus, si la connaissance latente de notre âme n'a jamais été consciente (en tout ou en partie), cela veut dire que notre âme n'a jamais eu, dans ses incarnations précédentes, que des opinions et jamais de connaissances, ce qui paraît assez improbable. Il paraît donc plus logique de prendre Platon au sérieux lorsqu'il dit que l'âme a *vu*¹⁰² toutes les réalités avant d'intégrer notre corps. Cette métaphore de la vision implique nécessairement la conscience de l'objet saisi intellectuellement. Non seulement cela s'accorde avec la volonté platonicienne de trouver une origine à notre savoir, mais de plus, c'est cohérent avec la doctrine du *Phédon* et du *Phèdre*.

Pour terminer cette section concernant la théorie de la connaissance à l'œuvre dans le *Ménon* nous nous rapporterons de nouveau au passage 97e-98a où Platon introduit la distinction entre l'opinion vraie et la connaissance :

Posséder une œuvre de ce sculpteur [Dédale] sans qu'elle soit attachée, cela ne vaut pas grand-chose, c'est comme posséder un esclave enclin à s'évader : ils ne restent pas à leur place. Mais une fois la statue attachée, elle est d'une grande valeur, car ce sont là des œuvres parfaitement belles. Pourquoi je te parle de cela? C'est au sujet des opinions vraies. Car, vois-tu, les opinions vraies, aussi longtemps qu'elles demeurent en place, sont une belle chose et tous les ouvrages qu'elles produisent sont bons. *Mais ces opinions ne consentent pas à rester longtemps en place, plutôt cherchent-elles à s'enfuir de l'âme humaine; elles ne valent donc pas grand-chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication. Voilà ce qu'est, Ménon, mon ami, la réminiscence, comme nous l'avons reconnu par nos accords précédents.* Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord

¹⁰² Cette métaphore de la vision n'est pas anodine. Le participe utilisé « *heôrakuia* » (81c) est un parfait qui désigne une action passée. Évidemment, dans le contexte du discours des prêtres, ce verbe doit être compris comme synonyme de connaissance intellectuelle. Ce passage concernant la vision trouve son corollaire dans le *Phédon* 72e-73a où Platon fait sans aucun doute référence au *Ménon*. Le texte du *Phédon* rend manifeste que la connaissance était consciente puisque Platon explique l'état actuel de notre connaissance (non conscient) par le fait que nous avons oublié, au moment de notre naissance, ce que nous avons appris (75e). Comme le fait d'apprendre ne peut qu'impliquer une connaissance consciente, il est justifié d'affirmer que la connaissance impliquée par *heôrakuia* doit être consciente. Surtout que le *Ménon* insiste sur le fait que l'âme a tout *vu*, donc tout *appris* (81c). Nous reviendrons plus loin sur les similarités entre le *Ménon* et le *Phédon* en traitant l'interprétation de L. Brisson.

elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est lien.

Une première façon de comprendre ce passage serait de dire que la connaissance est finalement une opinion vraie justifiée par une explication. Évidemment, cette définition a fait couler beaucoup d'encre depuis la parution du célèbre article d'Edmund L. Gettier intitulé « Is Justified True Belief Knowledge? »¹⁰³. Toutefois, si nous nous rapportons au problème de la duplication, il semble bien que cette définition ne fasse pas l'affaire. En effet, comme le note Canto-Sperber, l'interrogation répétée est requise pour attacher l'opinion à d'autres certitudes. Il ne suffit pas de justifier l'opinion vraie en donnant des raisons en sa faveur, car des raisons suffisantes pour croire en la véracité de sa réponse le jeune esclave en a déjà¹⁰⁴. Ce que Platon nous dit dans ce passage est que les opinions deviennent connaissances lorsqu'on les a reliées par un raisonnement qui en donne l'explication (*aitias logismos*). Ce que Platon semble envisager ici va plus loin que la seule explication. Nous avons vu que dans les premiers dialogues Platon défendait l'idée que la connaissance est un ensemble cohérent d'opinions vraies. Un ensemble cohérent implique évidemment que les opinions soient en harmonie entre elles et donc qu'elles soient liées. Platon ne fait ici qu'explicitement une conception du savoir qu'il assumait déjà, c'est-à-dire, l'idée que la connaissance doit être un ensemble cohérent d'opinions vraies qui sont évidemment liées. Le fait de posséder des opinions vraies n'est pas, comme nous l'avons vu, un fait extraordinaire puisque tout homme en a en sa possession. Toutefois, pour atteindre la connaissance, un homme doit être en mesure de relier son opinion vraie à d'autres opinions vraies afin d'atteindre un savoir plus stable. Par exemple, affirmons que Ménon prétende qu'il est mal de voler son prochain. On peut certainement dire que Ménon est en possession d'une opinion vraie, mais si Ménon est incapable de rattacher cette opinion à d'autres opinions vraies (« l'exercice de la vertu morale plaît aux dieux », « mieux vaut subir le mal que le commettre », etc.), il est possible qu'il se laisse convaincre du contraire par un interlocuteur malveillant. Bref, un individu doit, pour échapper au

¹⁰³ E. L., Gettier, « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, 23, 1963, p. 121-123.

¹⁰⁴ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 89.

caractère erratique de l'opinion, rattacher son opinion à un ensemble cohérent qui vient la justifier¹⁰⁵. La métaphore des statues de Dédale nous permet de saisir le caractère stable des opinions qui ont été reliées entre elles. Il est possible de comprendre en trois étapes le cheminement de l'opinion à la connaissance. Premièrement, les fausses croyances doivent être réfutées au moyen de l'*elenchos*. Deuxièmement, il faut à l'aide de la dialectique (à l'aide de bonnes questions) faire ressurgir des opinions vraies. Troisièmement, comme le prescrit Socrate au jeune homme, il faut poursuivre les questionnements dialectiques jusqu'au moment où nous serons en mesure de relier nos opinions vraies entre elles pour produire le savoir. Cette troisième étape implique aussi l'*elenchos* qui permettra de réfuter d'autres fausses croyances et permettra aussi de tester la cohérence de nos opinions vraies. Suite à cette analyse du passage de l'opinion à la connaissance, nous pouvons donner une explication plus claire du problème de la duplication du carré :

- (1) Le jeune homme, comme tout être humain, possède de façon latente (virtuelle) les principes de la géométrie, mais il n'a pas de connaissance consciente (évidente) de ceux-ci.
- (2) Ses fausses croyances sont réfutées par Socrate et il admet son ignorance.
- (3) Le jeune homme parvient à la réponse désirée qui n'est qu'une opinion vraie dans la mesure où il ne connaît pas les principes géométriques qui pourraient justifier sa réponse.
- (4) En l'interrogeant à maintes reprises il pourrait faire ressurgir ces principes géométriques (qui sont séparément des opinions vraies) et les ayant reliés entre eux, le jeune homme sera en possession d'une connaissance (et non plus d'une opinion) puisqu'il peut s'appuyer sur les principes de la géométrie pour justifier sa réponse.

Notre explication semble être cohérente, mais est-il possible que nous nous méprenions sur les intentions de Platon? Pour être plus précis, faut-il prendre l'expression *aitias logismos* comme la saisie de la forme intelligible, donc du principe qui fait une connaissance au sens fort du terme? Est-il possible que Platon ait déjà admis de façon implicite la théorie des formes intelligibles, une théorie qui viendrait donner un objet de connaissance stable à sa dialectique? Cette question retiendra notre attention puisque les spécialistes ne sont pas unanimes sur ce point.

¹⁰⁵ Voir sur ce point M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 89-92.

3.4. *Le Phédon* et la théorie des formes intelligibles

Les changements à l'œuvre dans le *Ménon* ne sont pas sans laisser présager les développements des dialogues de maturité, et pour cette raison, il convient de considérer les correspondances entre le *Ménon* et les autres dialogues de la maturité. Nous concentrerons notre attention sur deux dialogues en particulier, soit le *Phédon* et le *Théétète*. Le premier parce qu'il fait une référence explicite au *Ménon* en 73a-b, en plus de présenter des similarités qui nous permettront de nous questionner sur la présence des formes intelligibles dans le *Ménon*. Le second, parce qu'il fait référence à une méthode « maïeutique » (d'accouchement) qui n'est pas sans rappeler la réminiscence, mais aussi parce que Platon semble reprendre dans ce dialogue les caractéristiques du Socrate des premiers dialogues pour les appliquer à un nouveau Socrate « accoucheur ». Commençons par le *Phédon*.

Rappelons le contexte. Dans le *Phédon*, Socrate condamné à mort suite au procès qui lui a été intenté par Anytos, Mélètos et Lycon, se trouve dans sa geôle en compagnie de ses amis (Phédon, Simmias et Cébès principalement) et attend le moment fatidique où il devra boire la ciguë. C'est à ce moment, dans ce court laps de temps qui le sépare de la mort, que Socrate décide d'amorcer une discussion portant sur l'âme. Socrate y défend son immortalité et sa transmigration, il défend également l'hypothèse de la réminiscence, mais surtout, il introduit une notion centrale à sa maturité philosophique, c'est-à-dire, la théorie des formes intelligibles. Nous porterons ici notre attention sur les correspondances possibles avec le *Ménon*. Cela n'est pas sans importance puisque nous serons mieux à même de comprendre les changements observables dans le *Ménon*. Nous allons ici nous référer à l'interprétation de Luc Brisson¹⁰⁶.

¹⁰⁶ L. Brisson, « La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5) », dans *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Michael Erler and Luc Brisson (ed.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 199-203. Pour une historiographie de la question et une critique de l'interprétation de Brisson voir Y. Lafrance, « Les puissances cognitives de l'âme: la réminiscence et les formes dans le *Ménon* (80a-86d) et le *Phédon* (73e-77a) », *Études Platoniciennes* 4, 2007, p. 239-252.

En défendant sa thèse d'une présence implicite des formes, Brisson propose une solution au caractère non explicite de celles-ci dans le *Ménon*¹⁰⁷. Selon lui, Socrate n'avait pas besoin, pour répondre à la question de Ménon¹⁰⁸, de parler des réalités intelligibles; il n'avait qu'à prendre en compte la séparation de l'âme d'avec le corps, l'immortalité de l'âme et sa transmigration. De plus, Brisson considère une deuxième raison liée à la nature des interlocuteurs :

De surcroît, parler de réalités intelligibles à un aristocrate comme Ménon qui identifiait la vertu à la réussite militaire et politique eût été contre-productif. En revanche, dans le *Phédon*, au cours de sa discussion avec Simias et Cébès des "philosophes", Socrate sent le besoin d'évoquer les réalités intelligibles...

Selon Brisson¹⁰⁹, le passage (81c5-d5)¹¹⁰ sert à établir deux points : (1) apprendre c'est se remémorer, et (2) se remémorer implique un effort de recherche. Le premier point développe deux idées : (1) l'âme a déjà vu (ἐώρακυῖα) toutes les réalités, (2) la connaissance d'une réalité peut mener à la connaissance des autres. Comme le dit Brisson, le verbe ἐώρακυῖα, qui est au parfait, fait référence à une action de l'âme qui a déjà eu lieu, et ce verbe fait référence selon lui à une intuition (connaissance immédiate, sans intermédiaire) et non pas à une connaissance d'ordre propositionnelle. Brisson remarque que les objets dont l'âme a eu intuition sont de trois types. Cela est indiqué par les trois καί consécutifs (καὶ τὰ ἐνθάδε; καὶ τὰ ἐν Ἄιδου; καὶ πάντα χρήματα). La troisième expression (καὶ πάντα χρήματα) débute avec un καί epéxégétique qui peut être traduit tout simplement

¹⁰⁷ L. Brisson, « La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5) », dans *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Michael Erler and Luc Brisson (ed.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 203.

¹⁰⁸ C'est-à-dire le paradoxe de Ménon : « Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas? » (80d). Socrate répond aussi, plus précisément, à cette question de Ménon : « Peux-tu me dire en quoi il [le paradoxe] n'est pas bon? » (81a).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 200.

¹¹⁰ « Or comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès, c'est-à-dire toutes les réalités, il n'y a rien qu'elle n'ait appris. En sorte qu'il n'est pas étonnant qu'elle soit capable, à propos de la vertu comme à propos d'autres choses, de se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance. En effet, toutes les parties de la nature étant apparentées, et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche donc qu'en se remémorant une seule chose, ce que les hommes appellent précisément « apprendre », on ne redécouvre toutes les autres, à condition d'être courageux et de chercher sans craindre la fatigue. Ainsi, le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence ».

par « c'est-à-dire ». Ainsi, πάντα χρήματα (toutes les réalités) réfèrent aux deux types de réalités introduites par les deux καὶ précédents. Nous avons déjà examiné la première expression (καὶ τὰ ἐνθάδε) qui fait référence à une connaissance d'ordre sensible, c'est-à-dire, une connaissance acquise au moyen des organes des sens alors que l'âme était dans un corps¹¹¹. Nous avons bien vu que cela n'est pas cohérent avec la pensée de Platon pour qui la réminiscence est associée aux connaissances acquises par l'âme désincarnée. Selon Brisson, la deuxième expression (καὶ τὰ ἐν Ἅιδου) peut être interprétée de deux façons différentes, soit au sens propre ou encore figuré. Ainsi, si on interprète le texte au sens propre, Platon fait référence au royaume des morts, l'endroit où migre notre âme après la mort. La mention de l'Hadès s'expliquerait par la citation de Pindare et elle faciliterait la compréhension de Ménon qui reste à ce premier niveau de compréhension. Ainsi, de poursuivre Brisson, si on se situe dans une perspective exclusivement religieuse on peut dire que l'âme a vu toutes les réalités, autant celles de notre monde alors qu'elle était dans un corps que celles de l'Hadès lorsqu'elle était séparée du corps. Donc, cette perspective s'inscrit dans la représentation traditionnelle de la mort et elle suffit pour expliquer que la connaissance est remémoration. Toutefois, comme le note Brisson, les idées de Platon sur la mort s'écartent de la tradition, ce qui complique les choses. Il nous rappelle que Platon en jouant sur les mots associe dans le *Cratyle* (403a3-8, 404b3-4) Ἄιδης à ἀιδές¹¹² (invisible). De plus, comme l'indique Brisson¹¹³,

c'est en insistant sur l'invisibilité que, dans le *Phédon* (80d5-8), Socrate associe le royaume de l'Hadès au domaine de la réalité intelligible. Socrate n'est pas aussi explicite dans le *Ménon*, mais tout porte à croire que la même idée se trouve à l'arrière-plan; il serait curieux en effet que l'âme ait eu connaissance de réalités mathématiques dans l'Hadès.

Ce point nous semble être un argument important en faveur d'une lecture de second niveau. Il est, en effet, bien difficile de lire le terme « Hadès » dans son sens propre, car le fait d'acquérir les connaissances des mathématiques dans le royaume des morts fait peu de

¹¹¹ Brisson mentionne d'ailleurs (*Op. Cit.*, p. 200, note 3) que l'expression καὶ τὰ ἐνθάδε se trouve dans le *Gorgias* 527b et la *République* II 366a, et l'expression revêt le même sens qu'ici.

¹¹² Notons que ce jeu de mots a un sens précis dans la mythologie. En effet, le nom d'Hadès vient probablement du fait que ce dieu avait, selon les Grecs, reçu des cyclopes un casque qui le rendait invisible.

¹¹³ L. Brisson, *Op. Cit.*, p. 200-201.

sens. Cette interprétation de second niveau est confirmée, selon Brisson¹¹⁴, par l'expression suivante (καὶ πάντα χρήματα) οὐ χρήματα peut prendre le sens général de « choses ». Toutefois, chez Platon ce terme en vient à désigner les réalités intelligibles (*Phédon* 66e1-2)¹¹⁵. Donc, soit nous décidons de prendre le mot au premier degré et la conclusion est que l'âme a vu l'ensemble des réalités d'ici et de l'Hadès (ce qui fait peu de sens) ou encore nous décidons de nous aventurer à une interprétation de second niveau. À l'aide de cette interprétation nous pouvons comprendre le texte de cette façon: lorsqu'elle était dans un corps l'âme a vu les réalités sensibles, alors que séparée du corps, elle a vu les réalités intelligibles (incorporelles) et notamment les réalités mathématiques. En d'autres termes, selon l'interprétation de Brisson, « l'âme se souvient non pas de tous les événements empiriques auxquels elle a été mêlée dans ses vies antérieures, mais des choses sensibles et des réalités intelligibles qui échappent à nos sens comme celles qui se trouvent dans le monde des morts. ». Cette interprétation a le mérite de concilier le récit des prêtres avec la pensée de Platon et permet du même coup de rétablir la crédibilité de ce récit. L'argument de Brisson est que la proposition principale (81c7) dont dépend la causale qui précède conforte cette lecture. Il nous fait remarquer la présence d'un parfait (μεμάθηκεν) tout comme dans le cas ἐωρακυῖα, ce qui montre selon Brisson l'équivalence entre « avoir vu » et « avoir appris ». Ainsi, tout processus d'apprentissage trouverait son terme dans une connaissance (une intuition) qui s'apparente à une vision. Comme le note Brisson, le seul objet de ressouvenir qui est spécifié est la vertu. Il est évident pour tout le monde que, selon Platon, la vertu est une réalité incorporelle qui a trait à la pensée. De plus, comme l'indique Brisson, dans le *Phédon* les vertus sont rangées aux côtés des réalités intelligibles (75c10-d2). Il note d'ailleurs que l'expression « καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων » vient généraliser l'affirmation et ne peut être interprétée qu'en fonction du statut donné à la vertu soit l'intelligible. Donc, l'âme a vu la vertu et les autres réalités qui sont du même type, c'est-à-dire, intelligibles. L'interprétation de Brisson permet ainsi de comprendre que le récit des prêtres en lui-même permet d'établir que la réminiscence n'a trait qu'aux réalités

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹¹⁵ «[...] si nous devons jamais savoir purement quelque chose, (e) il faut que nous nous séparions de lui [le corps] et que nous considérions avec l'âme elle-même les choses [τὰ πράγματα] elles-mêmes » (trad. de M. Dixsaut, 1991). Évidemment, les choses séparées du corps que l'on peut considérer avec l'âme sont les formes intelligibles. Notons toutefois que le terme utilisé n'est pas *khremata*, mais *pragmata*. Il n'en demeure pas moins que les deux termes peuvent désigner de façon générale « les choses ».

intelligibles. Finalement, Brisson considère que le passage suivant « τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης καὶ μεμαθηκίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα » peut être lu de deux manières différentes. Premièrement, on peut à la manière de Burnet (et de Canto-Sperber dans sa traduction) lire τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης comme un segment indépendant coordonné à l'aide du καὶ à μεμαθηκίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, ce qui donne alors « En effet, dans la mesure où dans la nature toutes choses sont apparentées et dans la mesure où l'âme a pris connaissance de toutes choses. ». Toutefois, comme l'indique Brisson, on voit mal ce que peut signifier « dans la mesure où dans la nature toutes choses sont apparentées », car il s'agit d'une affirmation trop générale et banale. Il propose plutôt de considérer τῆς ψυχῆς comme le sujet logique à la fois des verbes οὔσης καὶ μεμαθηκίας, ce qui donne la traduction suivante : « Dans la mesure où l'âme est apparentée à la nature dans son ensemble et où elle a appris toutes choses »¹¹⁶. De cette façon, on retrouve l'idée défendue dans le *Protagoras* 337d1 et le *Banquet* 192b5¹¹⁷ que le semblable est connu par le semblable. De plus, comme le dit Brisson, comme l'âme occupe une position intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, elle est apparentée aux deux. Ainsi, c'est son apparentement à l'intelligible qui rend compte de son immortalité dans le *Phédon*¹¹⁸. Dans le *Ménon*, selon l'interprétation de Brisson, il faut comprendre le terme *phusis* dans son sens le plus général, c'est-à-dire tout ce qui existe. Ainsi, c'est le lien de parenté entre l'âme et la nature (les réalités sensibles et intelligibles) qui permet à l'âme de tout connaître. Comme le remarque Brisson, la proposition principale « οὐδὲν κωλύει ἔν μόνον ἀναμνησθέντα—ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν » auquel se rattache la causale « ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν », et qui se traduit ainsi « rien n'empêche donc qu'en se remémorant une seule chose, ce que les hommes appellent précisément “apprendre”, on ne redécouvre toutes les autres » n'est compréhensible que si l'âme est apparentée à la nature dans son ensemble, et ce, autant sensible qu'intelligible. Notons que c'est un bon argument en faveur de la thèse de Brisson. Ce dernier se rapporte d'ailleurs au *Phédon* (73c-75a) pour illustrer son propos. Dans ce dialogue Platon présente la montée vers l'intelligible. D'abord à partir du sensible (à la vue d'un vêtement ou d'une lyre, l'amant se souvient de son aimé). Ensuite à un niveau supérieur, car la vue de

¹¹⁶ L. Brisson, *Op. Cit.*, p. 201-202.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 202, note 5.

¹¹⁸ Brisson donne comme référence *Phédon* 86b1 et la *République* X 611e2 (note 6).

morceaux égaux permet de penser à l'égal, puis de l'égal on passe au Beau, au Juste et à tout ce qui est. Donc, comme le note Brisson, puisque l'âme est apparentée à toutes les réalités (sensibles et intelligibles), elle peut les connaître toutes, toutefois cette réminiscence nécessite un effort de recherche comme l'exprime ce passage «ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν ». Terminons avec le résumé de l'argumentation tel que présenté par Brisson¹¹⁹ :

1) Il n'y a rien dont l'âme n'a pas déjà pris connaissance. L'objet de cette connaissance préalable est l'intelligible qu'elle a contemplé, lorsqu'elle était séparée de tout corps : la chose est évidente dans le *Phédon*, mais reste implicite dans le *Ménon*, où pourtant l'allusion à l'Hadès et la référence à la vertu ne prennent un sens à la fois simple et satisfaisant que dans l'hypothèse de l'existence de réalités intelligibles.

2) Et il en va de même pour la mention de la nature qui dans son ensemble appartient à une même famille, à un même genre : les choses sensibles et les réalités intelligibles entretiennent respectivement des relations entre elles, et surtout les choses sensibles participent de réalités intelligibles.

3) Par voie de conséquence, s'il est bien vrai qu'apprendre c'est se ressouvenir de réalités intelligibles, il est possible de découvrir toutes les autres choses. Mais dans la mesure où il s'agit là d'un exercice consistant à partir du sensible et à s'en détacher en vue d'arriver à l'intelligible, cela demande du courage et de la vaillance, de l'effort et de la peine.

Cette section nous aura permis de constater les nombreux arguments en faveur d'une présence implicite des formes dans le *Ménon*. Ces arguments sont plutôt convaincants et nous semblent suffisants pour affirmer que le récit des prêtres doit être pris au sérieux. Comme le montre Brisson, ce passage ne peut être compris que si nous faisons l'hypothèse que les formes intelligibles sont présentes de façon implicite dans le *Ménon*. Évidemment, une riposte possible serait de dire que les formes sont peut-être présentes de façon implicite, mais leur statut n'est pas encore clairement défini. Cette riposte viserait juste. Il ne fait aucun doute que ce statut n'est pas défini dans le *Ménon*, car il semble que Platon ait décidé d'introduire sa célèbre théorie dans le cadre du *Phédon*, récit qui

¹¹⁹ L. Brisson, *Op. Cit.*, p. 202-203.

paradoxalement nous raconte la mort de Socrate. Avant d'aborder la nouvelle méthode de Platon, la méthode hypothétique, prenons le temps de considérer le *Théétète* et le thème de la maïeutique.

3.5. Le *Théétète* et la « maïeutique »

Dans le *Théétète* Platon nous introduit à la « maïeutique » qui est en fait l'art d'accoucher. Dans ce dialogue, en effet, Socrate en rencontrant Théétète prétend pratiquer le même métier que sa mère qui est une accoucheuse (149a). Voici la description par Socrate de son métier (150b-151b)¹²⁰ :

[1] Or, à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leurs corps. [2] Et c'est cela le plus important dans notre métier, d'être capable d'éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire à du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire à du vrai. [3] Pourtant, j'ai au moins cet attribut, qui est propre aux accoucheuses : je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir, que je questionne les autres, mais que moi-même je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la cause de ce fait, la voici : procéder aux accouchements, le dieu m'y force, mais il me retient d'engendrer. Le fait est donc que je ne suis moi-même absolument pas quelqu'un de savant, pas plus qu'il ne m'est survenu, née de mon âme, de découverte qui réponde à ce qualitatif; [4] mais ceux qui se font mes partenaires, au début, bien sûr, quelques-uns paraissent même tout à fait inintelligents, mais tous, quand nos rapports se prolongent, ceux-là auxquels il arrive que le dieu le permette, c'est étonnant tout le fruit qu'ils donnent : telle est l'impression qu'ils font, à eux-mêmes et aux autres; et ceci est clair : ils n'ont jamais rien appris qui vienne de moi, mais ils ont trouvé eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes, une foule de belles choses, et en demeurent les possesseurs. [5] De l'accouchement, oui, le dieu est cause, et moi aussi. Et voici en quoi c'est manifeste : beaucoup déjà l'ont méconnu et se sont attribué à eux-mêmes tout le mérite; ayant conçu vis-à-vis de moi des idées de supériorité, ou séduits eux-mêmes par d'autres, ils s'en sont allés plus tôt qu'il ne fallait. Une fois partis, engagés dans un rapport malsain, ils ont fait avorter ce qu'ils portaient encore, et en même temps,

¹²⁰ Traduction de Michel Narcy dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

nourrissant mal ce dont j'avais permis l'accouchement, ils l'ont perdu, parce qu'ils faisaient plus de cas de choses fausses et d'imaginations que du vrai. Et pour finir, à eux-mêmes et aux autres, ils ont donné l'impression d'être inintelligents. Aristide, le fils de Lysimaque, a fini par être l'un d'entre eux, et d'autres, nombreux, je le dis sans réserves. Ceux-là, lorsqu'ils reviennent, réclamant de m'avoir pour partenaire et faisant des scènes extravagantes, à quelques-uns la chose divine qui m'arrive me retient de m'unir, à quelques-uns elle me laisse le faire, et ceux-là à nouveau donnent en abondance. [6] Maintenant, ceux qui se font mes partenaires éprouvent aussi ceci, qui est identique pour les femmes en couches : car ils sont dans les affres, et ils sont emplis, pendant des nuits et des jours, beaucoup plus qu'elles, de quelque chose qui ne trouve pas d'issue; et ce malaise, l'éveiller aussi bien que le faire cesser, mon art peut le faire. Et ceux-là, c'est bien ainsi qu'il en va pour eux. Mais il y en a quelques-uns, Théétète, qui ne me paraissent rien porter : constatant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je fais pour eux, en toute obligeance, l'entremetteur, et, révérence gardée au dieu, je réussis parfaitement à deviner de qui il leur serait profitable de se faire les partenaires. Beaucoup parmi eux, oui, j'en ai fait cadeau à Prodicos, et beaucoup, à d'autres hommes d'un savoir plus qu'humain! [7] Beaucoup déjà, en effet, admirable garçon, ont adopté vis-à-vis de moi une attitude telle qu'ils sont prêts tout simplement à mordre, dès lors que je fais disparaître quelque-une de leurs inconsistances : c'est qu'ils ne croient pas que je fais cela par bienveillance, éloignés qu'ils sont de savoir qu' (d) aucun dieu n'est hostile aux hommes, et que moi non plus je ne joue nullement ce genre de rôle par malveillance, mais qu'il ne m'est d'aucune façon permis de concéder le faux et d'affaiblir l'éclat du vrai (151c-d).

Plusieurs éléments sont à noter. Premièrement (1), Socrate affirme que son métier (c'est-à-dire la dialectique) consiste à faire accoucher des hommes et non des femmes, mais surtout Socrate fait accoucher des âmes et non pas des corps. Dans un deuxième temps (2), Socrate affirme que la tâche la plus importante de son métier est d'éprouver la pensée du jeune homme. Il s'agit de vérifier si sa pensée donne naissance à du vrai ou du faux. Évidemment, cette épreuve est nulle autre que l'*elenchos* dont est affirmé ici le rôle post-dialectique. Ce rôle de l'*elenchos* est majeur puisque Socrate affirme que c'est sa tâche la plus importante. En troisième lieu (3), Socrate reprend sa fameuse déclaration d'ignorance et affirme être impropre à la conception du savoir. D'ailleurs, c'est le dieu (on peut supposer Apollon) qui le force à procéder aux accouchements, mais le retient d'engendrer. Notons le rapprochement que Platon opère avec *l'Apologie* : le dieu est la cause de la pratique de son métier d'accoucheur (de dialecticien) puisqu'il le force à procéder aux accouchements. Ainsi, tout comme dans *l'Apologie*, Socrate manifeste sa piété par sa

pratique de la philosophie. Évidemment, il existe une différence majeure. Dans l'*Apologie*, comme nous l'avons vu, le rôle de Socrate est de démasquer l'ignorance de ces concitoyens, alors qu'ici, tout au contraire, son rôle est de faire accoucher leurs âmes grosses. Donc, des âmes savantes à leur insu comme nous l'avons vu dans le *Ménon*. Quatrièmement (4), Socrate insiste sur le fait que ses partenaires semblaient inintelligents au départ, c'est-à-dire, sans savoir. Toutefois, si le dieu le permet, ils en viennent à trouver en eux-mêmes une foule de belles choses et en demeurent les possesseurs. Notons ici l'analogie que nous pouvons faire entre cette affirmation et le problème de la duplication du carré. En effet, au départ l'esclave paraît inintelligent au sens où il se montre ignorant, mais il finit tout de même, grâce à l'aide de Socrate, par « accoucher » de la bonne réponse. De plus, Socrate, comme nous l'avons vu, prétend que le jeune esclave pourrait transformer son opinion en savoir après maintes interrogations, passant ainsi outre le caractère erratique de l'opinion. Cinquièmement (5), Socrate réaffirme que le dieu et lui-même sont causes de l'accouchement, mais surtout, il insiste sur l'importance de poursuivre la pratique de la dialectique pour ne pas faire avorter les nouveaux rejetons de la pensée. Il semble que Platon réaffirme l'importance de poursuivre l'interrogation philosophique pour transformer l'opinion vraie en connaissance, et de cette façon, remédier au caractère erratique de l'opinion. Sixièmement (6), Socrate insiste sur le fait que la dialectique a un rôle thérapeutique en ce qu'elle permet soit d'éveiller soit de faire cesser le malaise de l'âme qui est emplie de quelque chose dont elle ne trouve pas d'issue. On pourrait rapprocher ce passage du *Sophiste* 230b-d, où comme nous l'avons vu, l'*elenchos* a un rôle purgatif pour l'âme. Ici, Socrate semble dire que l'accouchement des pensées permet à l'âme de faire cesser ses tourments de la même manière que les tourments physiques de la femme cessent avec l'accouchement de l'enfant. De plus, Socrate semble dire que certains individus n'ont pas le potentiel philosophique, il en confie alors un groupe à Prodicos (un sophiste) et d'autres à des hommes au savoir « plus qu'humain », ce qui est sûrement une façon moqueuse de référer aux sophistes. Finalement (7), Socrate rapporte l'hostilité qu'on lui témoigne, à lui, qui veut éliminer les fausses croyances des gens par sa dialectique. Il affirme que les gens ne semblent pas comprendre que sa mission est divine et qu'aucun dieu n'est hostile aux hommes. Son rôle est de défendre la vérité et de réfuter le faux. Évidemment, encore une fois ces propos de Socrate sont analogues à ceux de l'*Apologie* où

le philosophe réfute ses concitoyens pour leur bien. Notons aussi encore une fois l'importance de l'*elenchos* et cette fois-ci, semble-t-il, dans un rôle pré-dialectique. Comme l'explique Louis-André Dorion¹²¹ :

Ce magnifique autoportrait reprend trois éléments essentiels du portrait de Socrate dans les dialogues de jeunesse, soit la déclaration d'ignorance, l'affirmation suivant laquelle il n'a jamais instruit personne et, enfin, la mission qui lui a été confiée par la divinité. Mais à ces trois éléments traditionnels du portrait de Socrate, Platon en ajoute un autre, la fonction d'accoucheur, qui est absent de tous les dialogues de jeunesse.

Il est tentant de considérer que la métaphore de la maïeutique suppose, comme sa condition de possibilité, la doctrine de la réminiscence que nous avons vue dans le *Ménon* et qui est aussi présente dans le *Phédon*¹²². D'ailleurs, cette idée était courante dans l'Antiquité et a été reprise par des commentateurs modernes¹²³. Comme le dit Dorion, on voit bien que dans le *Théétète* le thème de la mission divine a été retouché et corrigé de manière à l'harmoniser à l'art de la maïeutique. Sa « nouvelle » mission n'est plus d'examiner ces concitoyens à l'aide de l'*elenchos* (de manière à démasquer leur ignorance), mais d'accoucher d'âmes en les aidant à découvrir en leur sein les connaissances qu'elles abritent à leur insu¹²⁴. Voici ce qu'en conclut Dorion¹²⁵ :

On voit à quel point le portrait de Socrate évolue et se transforme au gré de l'évolution de la pensée de Platon, qui accomplit un véritable tour de force : il parvient à intégrer un élément nouveau (Socrate accoucheur) à des éléments anciens (la déclaration d'ignorance, la mission) sans que le lecteur se doute, ou presque, que l'on n'a plus vraiment affaire au même Socrate. Platon a ainsi réalisé un coup de maître : associer durablement au nom de Socrate une image et une fonction qui sont en réalité son invention.

¹²¹ L.-A., Dorion, *Socrate*, Paris, PUF, 2004, p. 67.

¹²² *Ibid.*, p. 68.

¹²³ Dorion mentionne (p. 68, note 2) entre autres Proclus (*in Alcibiadem*, 27. 16-30.4) et Plutarque (*Questions platoniciennes*, 1000 e) pour les anciens, et Léon Robin (*Platon*, Paris, 1935, p. 72-73.) comme commentateur moderne.

¹²⁴ L.-A., Dorion, *Op. Cit.*, p. 68-69.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 69.

Pour clôturer cette section consacrée au *Théétète*, il convient d'examiner brièvement la position de Myles Burnyeat telle qu'exposée dans son article « Socratic Midwifery, Platonic Inspiration »¹²⁶. Cet examen s'avère important puisque Burnyeat prétend que le rapprochement entre la maïeutique du *Théétète* et la réminiscence du *Ménon* est incorrect en raison des différences entre les deux dialogues. Nous verrons d'abord la position de Burnyeat pour ensuite considérer celle de David Sedley¹²⁷. Voici quatre points où Burnyeat remarque une différence entre les textes du *Ménon* et du *Théétète* :

- 1) The *Meno*'s theory that learning is the recollecting of knowledge possessed by the soul before birth stands or falls by the contention that *any* soul, throughout its embodied life, has true opinions within it which can be elicited by the right kind of questioning; hence the test case in which Socrates' questions lead an uneducated slave to the solution of a mathematical problem (82aff.). The *Theaetetus* makes no such general claim, since, as we have seen, not all souls conceive, and even those that do are not necessarily pregnant at all times (cf. 210bc).
- 2) The *Meno* appears to hold, further, that all knowledge is to be gained by recollection, from within (81cd, 85 ce). There are interpretative problems about how this is to be taken, but, once again, the *Theaetetus* is more modest: it is not said or implied that all truths, or all knowable truths, are to be got from within, only that many important ones are delivered by Socrates' skill (150d), and nothing at all is indicated as to how these might become *knowledge*.
- 3) Thirdly, the theory of recollection was introduced in the *Meno* (80dff.) to meet a puzzle about seeking to know what one does not know (how is this possible unless one knows what one is looking for, in which case how can inquiry be needed?): now the same problem, or a closely related about knowing and not knowing the same thing, is very much alive in Part II of the *Theaetetus* (188aff.); yet not only is no connection drawn with Socratic midwifery but Plato at once discounts as beside the point any solution which appeals, as the *Meno* does, to intermediate internal states like learning and forgetting (188a).
- 4) Add, finally, that the *Theaetetus* has nothing to say in these contexts about the soul existing independently of the body and it is clear that the bolder claims which accompanied the inner/outer contrast in the *Meno* are withdrawn in the later work.

¹²⁶ M. Burnyeat, "Socratic midwifery, Platonic inspiration" [1977] in H.H., Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 56-61.

¹²⁷ D. N., Sedley, *The Midwife of Platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 2004.

Burnyeat a bien raison de mettre ces points en évidence, ils montrent, en effet, des différences assez importantes entre le *Ménon* et le *Théétète*. De plus, selon lui, la réminiscence et la maïeutique ne servent pas la même finalité. D'abord, la doctrine de la réminiscence sert deux buts :

- 1) It offered the beginnings of a general theory of knowledge which would tie in logically with other central doctrines of his middle period philosophy such as the independence and immortality of the soul and the theory of Forms (cf. *Phdo.* 76d-77a).
- 2) At the same time, in the *Meno* at least, it was, more specifically, a theory of the Socratic method, designed to explain how the dialectical process of eliciting an interlocutor's beliefs and testing them for consistency need not be wholly negative and destructive; if the discussion is pursued with sincerity and determination, Socratic inquiry can lead to knowledge.

Dans le cas de la maïeutique, selon Burnyeat, elle marque un retour au style et à la méthode des premiers dialogues, tout en incorporant des idées qui appartiennent à la théorie de la connaissance de la maturité philosophique de Platon¹²⁸. Lorsque comparé au *Ménon*, la principale caractéristique du *Théétète* serait son caractère plus modéré; Platon semble vouloir éviter les exposés métaphysiques et limiter ses affirmations doctrinales. En ce sens, le Socrate du *Théétète* n'affirme pas, contrairement à celui du *Ménon*, que la vérité est en nous attendant qu'on la découvre; la seule garantie donnée par le *Théétète* serait la valeur de la connaissance de soi.

Nous opposons, à cette interprétation du *Théétète*, l'interprétation de Sedley. Remarquant, tout comme Burnyeat, les différences entre le *Théétète* et le *Ménon*, et notamment l'idée que notre âme n'est pas savante dès l'enfance¹²⁹, Sedley fait cette remarque¹³⁰ :

¹²⁸ Voici la précision de Burnyeat (p.58): « The characteristically Socratic procedure of subjecting the interlocutor's ideas to critical scrutiny is now preceded by the process of bringing his conception to birth, and the description and dramatic display of this process is where the midwife figure exhibits its major innovations ».

¹²⁹ Sedley nous rapporte (p. 29) au passage sur la volière (197d-e). La volière représente notre âme et les oiseaux nos connaissances. Voici le passage : « [Socrate] Reprenons donc : tout comme, dans ce qui a précédé, nous fabriquions dans les âmes je ne sais quel moulage en cire, maintenant, créons à son tour dans chaque âme une volière d'oiseaux de toutes sortes, les uns allant par bandes à part des autres, d'autres en petits groupes, et d'autres, isolés, volant comme ils vont, parmi tous. [Théétète] Voici la création faite. Mais

This denial by Socrates of the recollection theory's main premiss can hardly be accidental. But it by no means follows that the postulated correspondence between midwifery and recollection is superficial or illusory. Rather, we need to distinguish two levels of discourse. On the dramatic level, the speaker, Socrates, is innocent of any heavy-duty metaphysical or epistemological theory. Although acutely aware of his divine mission (which he believes the midwife role to embody), he is still struggling to make sense of the concept of knowledge at the simplest possible level. This Socrates – far more reminiscent of the *Apology* than of the *Phaedo* – certainly has no theory that all learning is recollection, let alone recollection of transcendent Forms. But it seems to me equally clear that, from a Platonic perspective, we are meant to recognize that this primitive Socrates is practising a method by which he extracts, from the interlocutor's inner resources, beliefs which are already present there, if only in embryo, and some of which will when tested turn out to be true. Socrates may not see the significance of this, but that is no reason why Plato should not be asking us to see it.

Cette interprétation qui défend deux niveaux de lecture du texte n'est pas si surprenante. Nous venons de voir, en interprétant le *Ménon* en lien avec le *Phédon*, qu'il est possible d'y dégager un second degré de lecture. Il en va de même, comme nous l'avons dans la première partie du mémoire, des premiers dialogues qui sont en apparence aporétiques. Visiblement, Platon aime faire travailler son lecteur. Un passage cité par Sedley témoigne de la proximité entre le *Ménon* et le *Théétète* (198d). Nous l'avons déjà mentionné auparavant lorsque nous examinons la position de Lesley Brown (voir plus haut) :

De même, les objets dont nous disions qu'il y a science pour celui qui les a appris, et dont nous disions qu'il les sait : lui est-il à nouveau possible de les apprendre l'un après l'autre, les mêmes, quand il *ressaisit* la science [ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην] de chacun d'eux et qu'il la retient, cette science dont il s'est déjà rendu possesseur, mais qu'il n'avait pas sous la main dans le cours de sa pensée?

Nous avons déjà vu que l'expression ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην fait référence, dans le *Ménon* (85d), à la réminiscence. L'utilisation de cette même expression ne peut être le fruit du hasard, Platon voulait certainement souligner le lien entre la maïeutique et la réminiscence. Toutefois, le passage qui précède ne semble pas aller dans le sens d'une

que sort-il de là ? [Socrate] Il faut dire que, s'il s'agit d'enfants, ce logement est vide, et, à la place d'oiseaux, concevoir des sciences; et qui enferme dans cet espace clos la science qu'il a acquise, il faut dire qu'il a appris, ou trouvé, la chose dont c'était la science, et que savoir, c'est cela. » (trad. Narcy).

¹³⁰ D. N., Sedley, *Op. Cit.*, p. 29-30.

connaissance prénatale de l'âme, bien au contraire, il montre que les connaissances sont d'abord acquises à un moment de notre vie et sont ensuite réactivées à d'autres moments (85d) :

Quant à nous, donc, et à notre comparaison avec les colombes, qu'on a prises et qu'on chasse, nous dirons que la chasse y figurait deux fois : une fois avant de les avoir prises, en vue de s'en rendre possesseur; une autre fois, pour qui les avait prises, en vue d'attraper et d'avoir dans ses mains ce dont il s'était déjà rendu possesseur.

Toutefois, si Platon rejette réellement la connaissance prénatale de l'âme, pourquoi introduit-il la notion de maïeutique (qui rappelle tant la réminiscence) et pourquoi reprend-il l'expression ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην qui fait référence, dans le *Ménon*, à la réminiscence? Selon l'interprétation de Sedley, ce retour au Socrate des premiers dialogues permet à Platon de représenter son ancien maître comme l'accoucheur de sa propre pensée¹³¹ :

Socrates' lifelong practice of cross-examination, despite the numerous well-known cases where it did not bring positive philosophical truth to light, was preparing our minds for a more fruitful era of future inquiry. And Socrates' beneficial effect on Theaetetus can be understood as emblematic of this historic role. [...] Is there nevertheless some interlocutor, absent from the early dialogues, whom Socrates does bring to successful intellectual childbirth? I can see only one plausible answer: Plato *himself*. If this last suggestion is right, we have here the single clue planted by Plato, with his usual restraint and subtlety, as to the meaning of the dialogue's subtext: Socrates was the midwife of Plato's own philosophy.

Non seulement cette interprétation n'est pas incompatible avec la manière de faire de Platon, comme nous l'avons déjà vu, mais elle nous permet aussi de comprendre pourquoi Platon semble ici se détacher des énoncés métaphysiques caractéristiques des dialogues de sa maturité. En effet, le Socrate des premiers dialogues se montrait peu friand de ces énoncés et Platon, en bon dramaturge, a probablement voulu faire le pont entre les dialogues de jeunesse (sans énoncés métaphysiques) et le *Ménon* (en introduisant la notion de maïeutique qui rappelle la réminiscence). Cette hypothèse est fort intéressante, mais un

¹³¹ D. N., Sedley, *Op. Cit.*, p. 37.

examen plus approfondi serait requis pour trancher la question. Nous ne nous attarderons pas davantage sur ce point.

4. La méthode hypothétique

4.1. Avant-propos : les définitions de la figure et de la couleur

Avant d'amorcer notre discussion du second passage géométrique, nous allons faire ici un petit retour en arrière afin d'examiner un passage que nous avons laissé en suspens, c'est-à-dire, les définitions de la figure et de la couleur (75b-77a). Rappelons-nous que Socrate entreprend de définir la figure afin de donner un modèle de définition à Ménon, un paradigme qui permettrait à ce dernier de définir la vertu. Avant tout remarquons que c'est au moyen d'une définition de nature géométrique que Socrate entend donner un paradigme de réponse à Ménon (c'est-à-dire, la figure). Ainsi, de la même manière que le problème de la duplication du carré servait à montrer que la recherche était possible si l'on pose les bonnes questions, la définition de la figure permet de montrer qu'il est possible de donner une définition de type socratique, c'est-à-dire essentielle. Il est évident que Platon se sert des mathématiques et principalement de la géométrie comme paradigme; autant pour assurer la possibilité de la recherche (la duplication du carré) que pour assurer la possibilité d'obtenir une définition socratique (la définition de la figure). Nous verrons bientôt que l'apport de la géométrie ne se limite pas à ces deux exemples. En effet, Platon entend aussi proposer une nouvelle méthode de recherche qui s'appuie sur une procédure géométrique. Pour l'instant retournons à la définition de la figure, et à la recherche de l'essence qu'elle sous-entend.

Nous avons vu dans la première partie de ce mémoire qu'une des caractéristiques de l'*elenchos* était la recherche de l'essence. Cette recherche est formulée en grec sous la forme τί ἐστῖ; (qu'est-ce que c'est?). Dans les dialogues socratiques, le personnage de Socrate est dépeint comme un homme particulièrement intéressé par la recherche de définitions universelles (et surtout par les définitions des vertus morales comme par exemple, le courage ou encore la piété). La recherche de l'essence est en fait la recherche

d'une définition universelle qui rende compte de toutes les instances particulières de cet universel. Par exemple, pour faire la preuve de ma connaissance de l'essence du courage, je dois être en mesure de fournir une définition qui s'applique à toutes les instances particulières de courage (la femme courageuse, l'enfant courageux, le courage à la guerre, etc.). Le Socrate des premiers dialogues rejette comme infructueuse une recherche portant sur une qualité d'une chose dont on ne connaît pas l'essence. Il ne s'agit pas d'un caprice de Socrate, mais de la bonne manière de procéder selon lui. Pour être à même de le comprendre rappelons-nous qu'au tout début du *Ménon* le personnage éponyme avait posé cette question à Socrate : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne? ou si elle ne s'enseigne pas mais s'acquiert par l'exercice? Et si elle ne s'acquiert point par l'exercice ni ne s'apprend, advient-elle aux hommes par nature ou d'une autre façon? ». Nous avons vu que Socrate ne peut répondre à une telle question puisqu'il ne sait pas ce qu'est la vertu. Socrate fait d'ailleurs remarquer à Ménon que cette primauté donnée à la recherche de l'essence ne s'applique pas qu'à la vertu: « Te paraît-il possible que, sans connaître aucunement Ménon et ignorant qui il est, on sache de lui qu'il est riche, beau, noble même, ou tout le contraire de cela? Ce fait te paraît-il possible? » (71b). Suite à l'incompréhension de Ménon, incapable de saisir parfaitement ce que Socrate recherche, Socrate entreprend de définir la figure (75b) afin de donner un exemple de définition à Ménon. Cette discussion est importante puisqu'elle nous permettra de saisir plus concrètement les critères de la définition pour Platon. Socrate formule d'abord cette première définition (75b) : « Appelons figure cette chose qui, seule entre toutes, s'accompagne toujours de la couleur. ». Socrate s'empresse ensuite d'ajouter : « Cela te suffit-il ou bien recherches-tu quelque chose d'autre? Car, en ce qui me concerne, si tu disais juste comme cela ce qu'est la vertu, je serais comblé. ». Bien que considérée comme une bonne définition par Socrate « à mes yeux, en tout cas, elle est vraie. » (75c), Ménon la considère naïve puisqu'il suffirait, pour la juger impropre, de prétendre ignorer la couleur. Après s'être assuré que Ménon saisisse bien les concepts de « limite » et de « solide », Socrate lui soumet une seconde définition: « la figure est la limite du solide ». Ménon, qui en redemande toujours plus, insiste maintenant pour que Socrate lui donne la définition de la couleur (76a). En s'appuyant sur la théorie d'Empédocle dont Gorgias et Ménon sont semble-t-il friands, Socrate donne cette définition de la couleur (76d): « une couleur est un effluve de figures,

proportionné à l'organe de la vue, et donc sensible. ». Cette réponse fait visiblement la joie de Ménon : « Chose excellente, Socrate, que cette réponse que tu viens de donner! ». Toutefois, selon Socrate, cette définition inspirée d'Empédocle n'est pas la meilleure (76e). Nous n'insisterons pas sur les raisons pour lesquelles Socrate semble préférer les deux premières définitions à la troisième, mais plutôt sur la forme de celles-ci. Les propos de Monique Canto-Sperber sont forts intéressants sur ce point¹³². Selon elle, aucune de ces définitions ne semble donner la réponse optimale requise pour répondre à la question « qu'est-ce que x? » soit l'essence de x¹³³. Étant donné que ces trois définitions nous donnent plutôt des marques distinctives, faut-il comme se le demande Canto-Sperber, considérer que Socrate se contente d'une marque qui distingue la vertu entre toutes les propriétés de l'âme? Elle nous rappelle que de nombreux commentateurs ont considéré que cette difficulté était due au caractère ambigu de la définition socratique. Platon n'aurait pas, selon ces commentateurs, nettement distingué les deux formes d'identification (par l'essence ou par un attribut caractéristique) et aurait exigé la nature essentielle en se contentant d'une marque distinctive¹³⁴. Étant donné que ces deux modes d'identification

¹³² M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p.60-66. Il serait également intéressant de se rapporter à l'article de Matthew King (M., King, « The « Meno »'s metaphysical examples » *The Southern journal of philosophy*, 2007, 45 (3), p. 395-412.) qui tient à montrer que les deux premières définitions sont préférées par Socrate puisqu'elles tendent à définir ce qu'est la figure, alors que la définition de la couleur tend à donner la cause de la perception de la couleur. La première définition donnerait la condition nécessaire et suffisante de la figure, la seconde définition serait une tentative de définir la figure à l'aide du genre et de l'espèce. Selon King, la définition de la couleur n'est pas seulement inférieure, elle n'est pas une définition en tant que telle puisqu'elle ne dit pas ce qu'est la couleur.

¹³³ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 61-62. Canto-Sperber note ainsi que la première définition « ce qui s'accompagne toujours de la couleur » est sans doute peu satisfaisante selon les critères modernes de la définition puisqu'elle donne une marque distinctive de la figure, une condition nécessaire de sa présence, mais pas son essence. Malgré tout, cette définition a le mérite de fournir une caractérisation réelle et synthétique de la figure, et cela même, si elle doit être vérifiée par une expérience perceptive (p. 60-61). Selon Canto-Sperber, la seconde définition « la limite du solide » est fonctionnelle et finale. Toutefois, nous pourrions dire que c'est la surface plutôt que la figure qui a été définie (Canto-Sperber mentionne d'ailleurs à la page 61 que c'est la définition qu'Euclide donnera de la surface un siècle plus tard XI, 2). Selon son interprétation, le terme « limite » doit être compris comme l'intersection du solide en question avec un plan (et non pas comme la périphérie du solide). Donc, « cette définition de Socrate caractérise bien l'ensemble des surfaces, mais ne s'applique pas qu'à elles. Car si les figures représentent toutes certaines limites, elles ne sont pas pour autant toutes les limites. ». Quant à la troisième définition, « une couleur est un effluve de figures, proportionné à l'organe de la vue, et donc sensible. », Canto-Sperber y voit une définition bien formée en dépit du fait que Socrate émet des réserves, qui selon elle, sont liées à son excessive généralité (elle pourrait servir à définir l'ensemble des phénomènes perceptifs) et sa dépendance à l'égard d'une théorie causale de la perception qui n'a pas été vérifiée.

¹³⁴ Voir ce qu'en dit Canto-Sperber (p. 64 note 110) : « En effet, certains passages indiqueraient que Socrate recherche un critère d'identification qui lui permette de dire si telle ou telle chose est ou non un X (*Euthyphron* 6e), tandis que d'autres passages montrent que Socrate cherche l'essence (*République* VII 534b). Les dernières pages du *Théétète* expliquent bien l'ambiguïté du terme *logos*, qui peut désigner une marque

sont régulièrement présents pour répondre à la question « qu'est-ce que x? », Canto-Sperber propose qu'on les considère tous deux suffisants à défaut d'être tous deux nécessaires¹³⁵. En effet, comme elle nous le fait remarquer, la définition socratique consiste avant tout « en la mise en évidence d'un élément réel, commun à une pluralité d'objets. Dans cette perspective, présentation de l'essence ou détermination d'une caractéristique peuvent aussi bien convenir »¹³⁶.

4.2. La méthode « à partir d'une hypothèse »

Nous allons maintenant aborder le deuxième passage géométrique du *Ménon*. C'est-à-dire le passage qui fait intervenir la fameuse méthode ἐξ ὑποθέσεως (86e). La première question qui nous vient évidemment en tête est, qu'est-ce que c'est? Avant de tenter de définir ce qu'est la méthode « à partir d'une hypothèse », reportons-nous au passage qui l'introduit, celui qui suit la défense par Socrate de la nécessité de la recherche; voici la réplique de Ménon (86c-d) :

Toutefois ce n'est pas cela, Socrate, mais c'est autre chose qui me ferait le plus plaisir, oui, ce que je te demandais au début, j'aimerais le prendre pour objet d'examen et je voudrais t'entendre dire s'il faut aborder la recherche en considérant que la chose elle-même s'enseigne ou si c'est par nature ou d'une autre façon que la vertu se trouve en l'homme.

distinctive ou une énumération d'éléments. Tout au long de la présente enquête, Socrate assume deux choses : 1. Aucun cas particulier de vertu ne peut fournir une réponse satisfaisante ; 2. X doit être univoque (*République* X 596a). ».

¹³⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁶ *Ibid.* D'ailleurs comme le dit Canto-Sperber (p.64-65), il serait injuste de reprocher à Platon d'être imprécis ou incohérent, alors que son seul tort serait de ne pas disposer d'une théorie « moderne » de la définition, c'est-à-dire, univoque, pleinement déterminée, et applicable à tous les sujets. Une telle théorie ne se trouve nulle part chez Platon et il est probable que ce dernier n'y accordait pas une grande pertinence. Cela pourrait s'expliquer du fait de l'indifférence de cette théorie au type de réalité à définir. Dans la même veine Canto-Sperber nous rappelle que Platon a souligné la vanité des définitions nominales (Cf. *Lettre* VII 342b-e : le cercle et le droit peuvent échanger leurs noms) et l'insuffisance des définitions dont la connaissance ne peut s'achever par la saisie directe de l'objet.

Ménon demande en fait à ce que l'on retourne au point de départ, car c'est la question qu'il a posée d'entrée de jeu à Socrate (70a). On se rappelle que Socrate lui avait alors répondu qu'il ne peut examiner la qualité d'une chose (ποιόν) sans connaître son essence (τί ἐστὶ) (71b). Ménon décide donc de passer outre la méthode habituelle de Socrate qui est d'investiguer l'essence avant toute chose. Le plus surprenant est la réponse de Socrate qui accepte, malgré tout, de poursuivre la recherche en partant de la qualité d'une chose dont on ignore l'essence (86d-e) :

Eh bien, si j'avais de l'autorité, Ménon, non seulement sur moi, mais aussi sur toi, nous n'examinerions pas si la vertu s'enseigne ou ne s'enseigne pas avant d'avoir d'abord recherché ce qu'elle est. Mais puisque, d'une part, tu n'essaies même pas de te maîtriser, pour rester libre crois-tu, et que, d'autre part, tu cherches à exercer ton autorité sur moi, et que de fait tu l'exerces, je te céderai; en effet, qu'ai-je d'autre à faire? Ainsi, il est probable qu'il nous faille examiner comment est une chose dont nous ne savons pas ce qu'elle est.

À première vue, il semblerait que Socrate cède aux caprices de Ménon et abandonne la recherche de l'essence de la vertu. Toutefois, comme l'a bien vu Monique Canto-Sperber¹³⁷, il s'agit plutôt d'un nouveau départ de la discussion, départ dont Socrate impose la forme, soit la méthode ἐξ ὑποθέσεως (86e) :

Si tu veux céder en rien d'autre, relâche ton autorité au moins sur ce point, de peu d'importance, et à ton tour concède-moi de faire, à partir d'une hypothèse (ἐξ ὑποθέσεως), l'examen de la question de savoir si la vertu s'enseigne ou si elle advient autrement.

¹³⁷ « si on examine de près l'expression qui suit : « si tu veux céder sur rien d'autre, relâche ton autorité au moins sur ce point », il n'est aucunement assuré que Socrate soit prêt à proposer un « pis-aller » [...]. En effet, la phrase grecque, que nous avons traduite par « si tu ne veux céder sur rien... », se compose d'une conditionnelle avec une protase elliptique (*ei me ti oûn* : si donc rien », littéralement) et une apodose commençant par *allà*. Mais la valeur particulière de cette exhortation doit s'expliquer par le sens de l'expression « relâche ton autorité » (*khalason tês arkhês*). L'image est celle de rênes qu'on lâche (cf. *Protagoras* 331e) et l'expression (si on y adjoint *smikron de*) a le sens de « relâche les rênes » « pour un petit moment » ou « par rapport à cette petite chose » et non pas « un petit peu ». Ainsi, la proposition que fait Socrate (l'examen à partir d'une hypothèse) n'est pas un compris obtenu en dépit de l'autorité de Ménon, mais le résultat d'un abandon d'autorité de la part de Ménon, sur un point où Socrate sera souverain. » (Platon, *Ménon*, traduction par M. Canto-Sperber, Paris, Garnier Flammarion, 1993 (1^{ère} éd. 1991), p. 280-281, note 187.).

Comme nous le verrons plus loin, non seulement Socrate parvient à imposer sa propre méthode de recherche, mais de plus, il se trouve que cette dernière est une méthode qui d'une certaine façon consiste à rechercher le principe d'une chose (ἀρχή). Ce qui se traduit dans ce cas précis en une recherche de la définition de la vertu. Pour l'instant, voici comment Socrate explique ce qu'il entend par « à partir d'une hypothèse » :

Quand je dis « à partir d'une hypothèse », je parle d'un procédé semblable à ce que les géomètres font souvent au cours de leurs examens, quand on leur demande, par exemple à propos d'une surface, s'il est possible d'inscrire en tant que triangle une telle surface dans un cercle donné. À cela un géomètre répondrait : « Je ne sais pas encore si cette surface a une telle propriété, mais je crois à propos d'adopter, pour le problème posé, la forme d'hypothèse suivante. Si la surface en question est telle qu'une fois appliquée sur sa ligne donnée, elle laisse pour reste un espace semblable à l'espace qui a été appliqué, je pense qu'il s'ensuit telle chose, et à l'inverse telle autre chose, s'il est impossible que cette situation se produise. Donc après avoir fait cette hypothèse, je veux bien te dire ce qui en résulte pour l'inscription de cette surface dans le cercle, si elle est impossible ou si elle ne l'est pas (86e-87b).

Ce passage est parmi les plus problématiques du *Ménon*, et même du corpus platonicien. Deux problèmes retiendront d'abord notre attention. Le premier est de comprendre ce qui se cache derrière ce problème géométrique qu'est l'application d'une surface sous forme de triangle dans un cercle donné. Plus précisément pourquoi Socrate veut-il transposer en philosophie une méthode utilisée en géométrie? Dans un second temps, nous nous intéresserons à la signification du terme « hypothèse », car le mot a, selon nous, différentes significations dans le corpus de Platon. Il est important de comprendre la valeur de ce mot pour comprendre la nouvelle méthode initiée ici. La résolution de ces deux problèmes nous aidera à comprendre quelle utilisation Platon fait ici de la géométrie, et quel intérêt il y voit. Dans notre recherche d'une réponse à la première question, nous sommes redevables à un article de Stephen Menn consacré à ce problème¹³⁸.

¹³⁸ S. Menn, « Plato and the Method of Analysis », *Phronesis*, 47, 2002, p. 193-223. Menn lui-même s'inspire d'un livre de J. Hintikka et U. Remes (*The Method of Analysis : Its Geometrical Origin and Its General Significance*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Pub. Co., 1974.) Voir aussi T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol 1 : *From Thales to Euclid*, New York, Dover Publications, 1981.

4.2.1. Un problème géométrique complexe

L'hypothèse que Platon attribue au géomètre¹³⁹ ressemble bien à un lapin sorti d'un chapeau. Une lecture superficielle nous ferait croire que le géomètre ne fait que tenter sa chance ou encore qu'il devine intuitivement que cette hypothèse serait utile pour investiguer le problème donné¹⁴⁰. En fait, comme l'affirme Menn, cette hypothèse fut certainement trouvée par la méthode de l'analyse (une méthode géométrique), et cet exemple serait typique de l'utilisation que l'on fait de l'analyse pour réduire un problème en un autre problème moins complexe. En ce sens, lorsque Platon recommande une méthode pour trouver des hypothèses appropriées, c'est l'analyse qu'il recommande¹⁴¹. Mais quelle est cette méthode géométrique que semble recommander Platon? Comment fonctionne-t-elle concrètement? Voilà deux questions auxquelles il faudra répondre pour comprendre l'intérêt de Platon pour les mathématiques à partir des dialogues de maturité. Notons que le problème géométrique que Platon a introduit ici est très complexe. Notre intérêt dans la présente discussion n'est pas de démontrer comment, à l'aide de l'analyse, le géomètre peut en venir à formuler l'hypothèse que Platon lui attribue ici, mais plutôt de comprendre la structure logique de l'analyse pour comprendre comment le philosophe peut s'en servir.

4.2.2. L'analyse géométrique

4.2.2.1. Qu'est-ce que l'analyse?

Comme le rapporte Menn¹⁴², la méthode de l'analyse eut un grand prestige dans l'antiquité, et ce, même jusqu'aux jours de Descartes et Fermat, car elle était vue comme la méthode de base de la *découverte* en mathématiques. C'est-à-dire une méthode qui permettait à des géomètres expérimentés de découvrir des propositions préalablement inconnues. Paradoxalement, l'analyse, qui est une méthode avec des règles claires pour un

¹³⁹ « Si la surface en question est telle qu'une fois appliquée sur sa ligne donnée, elle laisse pour reste un espace semblable à l'espace qui a été appliqué, je pense qu'il s'ensuit telle chose, et à l'inverse telle autre chose, s'il est impossible que cette situation se produise. »

¹⁴⁰ S. Menn, *Op. Cit.*, p. 212.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Les informations qui suivent viennent de S. Menn, *Op. Cit.*, p.194-196.

travail étape par étape (*step-by-step work*), se termine pourtant lorsque quelque chose d'imprévu « clique ». À ce moment le géomètre peut procéder encore une fois méthodiquement par la méthode de la synthèse pour confirmer ce qui a été découvert par l'analyse. Suite à une synthèse réussie, le géomètre peut présenter la proposition nouvellement découverte dans une démonstration sous la forme hautement stylisée sous laquelle on la retrouve dans les textes de mathématiques grecques classiques. Il est évident, comme le dit Menn, que les propositions des *Éléments* d'Euclide ou des *Coniques* d'Apollonius ne furent pas découvertes au moyen des démonstrations qui sont maintenant utilisées pour les justifier, et dans plusieurs cas, il est naturel de suspecter qu'elles furent découvertes par l'analyse. Il est donc d'autant naturel, de poursuivre Menn, que les philosophes considéraient l'analyse comme le cœur même de la géométrie grecque et qu'ils espéraient trouver quelque chose de similaire en philosophie.

Débutons par une description générale de ce qu'est l'analyse¹⁴³. Supposons que nous voulons prouver une proposition P (la chose recherchée, ζητούμενον). Comme moyen heuristique en vue de trouver une preuve, nous assumons que le ζητούμενον P est reconnu comme étant vrai, et ensuite à partir de cette supposition nous procédons à des inférences. L'analyse est terminée lorsque nous en dérivons une proposition connue comme étant vraie (à partir des principes de la géométrie et des théorèmes que nous avons déjà prouvés) ou encore une proposition connue comme étant fausse. Ainsi si nous inférons de la proposition P une autre proposition connue comme étant fausse alors nous avons prouvé non-P par réduction à l'absurde. Toutefois, si nous pouvons inférer de P une proposition R connue comme étant vraie, alors nous pouvons essayer de remonter chaque étape de la dérivation de R à partir de P. Si nous réussissons, alors la preuve de R, avec la dérivation de P à partir de R, nous donne une preuve de P. S'il n'y a pas de garantie que l'analyse (la dérivation de R à partir de P) est réversible, il arrive souvent que les étapes des arguments géométriques soient réversibles. Ainsi, si une étape $P \rightarrow Q$ est légitime, $Q \rightarrow P$ l'est aussi : « si un triangle ABC est isocèle, il a deux angles égaux à la base », « si un triangle ABC a des angles égaux à la base, il est isocèle ». En menant l'analyse intelligemment nous pouvons éviter des

¹⁴³ *Ibid.*, p. 198.

étapes non réversibles « si un triangle ABC est isocèle, ses angles sont égaux à deux angles droits ». Même si une analyse réussie ne garantit pas une preuve, elle demeure utile, car elle permet de construire une avenue possible pour une preuve, et nous pouvons alors essayer de remonter les étapes.

Toutefois, comme l'indique Menn¹⁴⁴, cette description de l'analyse est logiquement imprécise et ses imprécisions rendent difficile de voir en quoi l'analyse aurait une valeur heuristique¹⁴⁵. Bien que l'analyse recherche une preuve pour une proposition en supposant le ζητούμενον comme étant une chose connue et en traçant des inférences à partir de celui-ci, nous ferions une grave erreur en identifiant le ζητούμενον avec la proposition que nous tentons de prouver. D'abord, il faut comprendre que les textes mathématiques grecs comprennent deux types de propositions, les théorèmes et les problèmes, et l'analyse peut chercher une preuve pour chacun des deux. Toutefois, seuls les théorèmes sont ce que nous appellerions des propositions. Ainsi, un théorème est un énoncé qui affirme que toutes les figures d'une classe donnée ont une propriété particulière, alors qu'un problème est un défi qui consiste à construire une figure avant certaines propriétés prescrites (et/ou certaines relations prescrites à une figure donnée). De plus, alors que l'énonciation d'un théorème est une phrase complète, l'énonciation d'un problème est une phrase incomplète (par exemple : « inscrire dans un cercle donné un triangle similaire à un triangle donné »). En ce sens, Pappus¹⁴⁶ fait la distinction entre l'analyse « théorétique » (l'analyse de théorèmes) et l'analyse « problématique » (l'analyse de problèmes).

Dans le cas de l'analyse problématique, le ζητούμενον n'est pas du tout une proposition, mais un objet, c'est-à-dire la figure que nous tentons de construire¹⁴⁷. Nous supposons que la taille, la forme et la position de la figure désirée sont connues, et nous procédons à des constructions à partir de cela (et nous traçons des inférences à propos des figures que nous construisons, à partir de la supposition que le ζητούμενον a les propriétés prescrites) jusqu'à ce que quelque chose « clique » et que nous construisions une figure dont nous reconnaissons que la taille, la forme et la position peuvent être déterminés des seules données du problème (avec les principes de la géométrie et avec les propositions que

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 199.

¹⁴⁵ En effet, si nous ne faisons que trouver une preuve pour une proposition donnée, nous ne faisons aucune découverte.

¹⁴⁶ Pappus d'Alexandrie est un mathématicien grec du IV^e siècle de notre ère.

¹⁴⁷ S. Menn, *Op. Cit.*, p. 199.

nous avons déjà prouvées), indépendamment de notre supposition à propos du ζητούμενον. Ayant atteint ce point nous pouvons essayer de remonter la construction et les inférences qui l'accompagnent pour produire une construction du ζητούμενον et une preuve qu'il a les propriétés prescrites. Toutefois même dans le cas de l'analyse théorique le ζητούμενον n'est généralement pas la proposition à prouver¹⁴⁸. Les analyses problématique et théorique sont si similaires formellement qu'on leur donne souvent la même description générale¹⁴⁹ ; ces descriptions tendent à s'appliquer plus immédiatement à l'analyse théorique, qui est logiquement plus simple, laissant l'analyse problématique comme une complication peu commode. Toutefois, il est clair que l'analyse problématique est historiquement plus ancienne, et qu'elle est heuristiquement plus fructueuse. Il est d'ailleurs naturel que l'analyse problématique soit plus ancienne, comme le dit Menn, car le fait de construire ou de rechercher des objets qui satisfont des descriptions données est une tâche plus vieille et de base de la géométrie, alors que des standards clairs de preuve et de justification se développent seulement avec le temps.

Alors que l'analyse théorique est essentiellement une méthode pour découvrir une preuve pour une proposition donnée, l'analyse problématique est originellement une méthode pour découvrir une procédure de construction, bien qu'elle puisse aussi nous aider à découvrir une preuve que cette procédure fait ce qu'elle est censée faire¹⁵⁰. Ceci nous aide à comprendre pourquoi l'analyse problématique est heuristiquement plus importante : pour appliquer une analyse théorique à une proposition P, nous devons déjà suspecter d'une quelconque façon que la proposition est vraie (par exemple dans l'enseignement, lorsque l'étudiant croit P parce que le professeur ou le livre le dit, et qu'il essaie alors de trouver la preuve pour lui-même en utilisant l'analyse). Dans le cas de l'analyse problématique, bien que nous suspicions que le problème ait une certaine solution (et c'est souvent intuitivement évident qu'il y en a une), nous pouvons n'avoir aucune idée de ce que la solution sera. Si nous tentons de prouver (et de prouver de manière constructive) une proposition $\forall x (Px \rightarrow \exists y Qxy)$, l'analyse problématique peut suggérer une fonction φ et

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 200, Par exemple, comme dans le cas d'un théorème typique du type $\forall x (Px \rightarrow Qx)$, « pour tout triangle ABC, si AB = AC, alors $\angle ABC = \angle ACB$ », le ζητούμενον ne sera pas la proposition $\forall x (Px \rightarrow Qx)$, mais Qx .

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 203-204.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 204.

suggérer que nous essayons de prouver $\forall x (Px \rightarrow Qxp(x))$, ce qui va probablement nous faire passer au-dessus du plus grand obstacle en vue de trouver une preuve. De cette façon, l'analyse problématique peut nous guider vers des théorèmes autant que vers des solutions aux problèmes. Toutes ces raisons expliquent pourquoi, selon Menn, nous trouvons surtout dans les textes grecs des *descriptions* de ce qui semble être des analyses théorétiques, mais surtout des *exemples* d'analyse problématique.

4.2.2.2. L'essence ou la qualité?

Suite à notre examen de ce qu'est l'analyse, nous comprenons mieux la réaction de Socrate (86d-e) lorsqu'il accepte de rechercher une qualité appartenant à une chose dont il ignore l'essence. Comme l'explique Menn¹⁵¹, en acceptant d'investiguer une qualité possible de la vertu en partant d'une hypothèse sur son essence, Socrate ne fait pas tant de concessions puisqu'il continue à insister sur le fait que nous ne pouvons pas savoir si la vertu s'enseigne tant que nous ne pouvons pas démontrer la réponse à partir d'une connaissance de ce qu'est la vertu. Ainsi, l'emploi de la méthode hypothétique signifie d'utiliser quelque chose de comparable à la méthode de l'analyse pour réduire une question $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ en une question $\acute{\tau}\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, en continuant à la réduire jusqu'à que nous pouvons y répondre directement¹⁵². D'un point de vue heuristique, Socrate concède toutefois qu'il pourrait être utile de commencer avec une question logiquement postérieure ($\pi\omicron\iota\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$), dans l'espoir de découvrir une réponse au $\acute{\tau}\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ et au $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$. Notons au passage que Socrate est plus intéressé par la première réponse que par la seconde, qui intéresse beaucoup plus Ménon comme en fait foi son acharnement à reposer la question « est-ce que la vertu s'enseigne? ». Comme le dit bien Menn¹⁵³ :

Certainly Meno had not been making much progress in his successive attempts to answer the $\acute{\tau}\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ question directly, so perhaps it is worth trying an indirect approach. The geometers are supposed to be able, through analysis, to reason from logically posterior things to logically prior things, and so to discover the appropriate principles for demonstrating an answer to a given question; so perhaps we can

¹⁵¹ *Ibid.*, 216.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

imitate their success in philosophy. Thus the first geometrical passage suggests that it is in principle possible to come to knowledge of what virtue is, if someone can discover the right series of questions to ask; the second passage suggests that something like an analytic investigation of whether virtue is teachable might be the path that succeeds, in bringing us to knowledge of whether virtue is teachable, and thus also of what virtue is.

4.2.2.3. Quel intérêt représente l'analyse pour le philosophe?

Ce qu'il faut retenir aux fins de ce mémoire est le fait que l'analyse permet deux choses qui ont probablement intéressé Platon. Dans un premier temps, l'analyse permet de réduire, à l'aide d'hypothèses, un problème complexe en un autre qui l'est moins. Nous n'avons qu'à repenser au problème géométrique de l'application de surface que nous avons vu précédemment. Le problème était de savoir « s'il est possible d'inscrire en tant que triangle une telle surface dans un cercle donné ». Un géomètre qui maîtrise la méthode de l'analyse peut à ce moment réduire la difficulté du problème en proposant une hypothèse. L'hypothèse qu'il attribue au géomètre¹⁵⁴ permet non seulement de réduire le problème, mais aussi d'offrir une procédure de construction pour tout problème du même type. Nous verrons que Platon utilise cette procédure à partir de 87b.

Un autre élément à noter est le fait que l'analyse permet de passer de choses logiquement postérieures à des choses logiquement premières. Ainsi lorsque nous nous trouvons en face d'un problème géométrique « x » conformément à la méthode de l'analyse nous pouvons proposer une hypothèse pour réduire le problème, et à partir de cette hypothèse, procéder à des inférences jusqu'au moment où nous pouvons atteindre un ou des principes mathématiques connus comme étant vrais. Depuis ces principes il est ensuite possible de remonter la chaîne des inférences (c'est-à-dire procéder à la synthèse) pour prouver notre hypothèse et donc trouver une réponse au problème de départ. La grande différence qu'il faut noter ici entre l'analyse et son application philosophique est le fait que dans le cas de l'analyse, le principe est une chose évidente en soi (un axiome) et ce principe n'est pas l'objet de la recherche. L'analyse veut donner une preuve pour une proposition ou

¹⁵⁴ « Si la surface en question est telle qu'une fois appliquée sur sa ligne donnée, elle laisse pour reste un espace semblable à l'espace qui a été appliqué, je pense qu'il s'ensuit telle chose, et à l'inverse telle autre chose, s'il est impossible que cette situation se produise. ».

encore construire une figure géométrique, et ce, à l'aide des principes. En philosophie au contraire, le principe n'est pas évident en soi; ainsi lorsque le principe se trouve être la vertu comme dans le cas présent, on ne peut pas prétendre que cette notion soit une évidence, puisque Socrate ne consacrerait pas sa vie à sa recherche. Il semble de plus évident que Socrate est plus intéressé par une définition de la vertu (donc par le principe) que par sa qualité de s'enseigner qui est la question de l'examen, alors que l'analyse ne s'intéresse pas au principe qui est une chose évidente, mais plutôt au problème en soi.

Il faut noter aussi un autre point important. En philosophie, contrairement à la géométrie, non seulement le principe n'est pas évident, mais de plus, il n'est pas possible au philosophe contrairement au géomètre de vérifier visuellement la validité de son hypothèse. Comment le philosophe peut-il faire alors pour passer outre le caractère hypothétique de son propos pour donner une preuve évidente de ses dires? C'est ici que se révèle le lien étroit entre la réminiscence et la méthode géométrique. Comme le propose Stephen Menn (*Op. Cit.*, p. 218-221), il faut ici comprendre la différence entre une connaissance latente et actualisée. En géométrie lorsque nous débutons un problème quelconque nous avons une connaissance latente du ou des principes connus de soi qui nous permettront de résoudre le problème, mais cette connaissance n'est actualisée qu'au moment où l'on saisit les principes. Ceci caractérise aussi la différence entre l'opinion vraie sur un théorème et la connaissance des raisons pour lesquelles nous pouvons admettre ce théorème comme vrai (ce qui implique de comprendre les principes à sa base). Comme nous l'avons vu précédemment, Platon défend l'idée de la réminiscence qui implique que nous ayons des connaissances latentes qui n'attendent que de ressurgir suite à un bon questionnement. Il ne s'agit pas dans ce cas de connaissances purement hypothétiques, mais de connaissances évidentes acquises par l'âme avant d'intégrer notre corps. Donc, la méthode hypothétique envisagée par Platon pourrait éveiller ces connaissances latentes pour les actualiser. Regardons d'un peu plus près l'utilisation de l'analyse dans le *Ménon*.

4.2.2.4. L'utilisation de l'analyse dans le *Ménon*

Notre intention n'est pas de fournir une discussion détaillée de l'utilisation de l'analyse dans le *Ménon*, mais plutôt de comprendre ses éléments principaux. Nous nous aiderons pour ce faire de l'article d'Ian Muller intitulé « Mathematical method and

philosophical truth »¹⁵⁵. Pour l'instant, attardons-nous à trois éléments principaux : le problème, le *diorismos* et le théorème. Pour mieux comprendre leurs significations, retournons à l'introduction de la méthode « à partir d'une hypothèse ». Comme l'explique Mueller¹⁵⁶, trois parties peuvent être déduites de ce texte¹⁵⁷. Premièrement, le problème de départ est celui « to inscribe a triangle of a given area in a given circle ». À partir de ce problème, le géomètre doit être en mesure de trouver le *diorismos* qui est la détermination des conditions nécessaires et suffisantes en vue de trouver la solution d'un problème ou encore la vérité d'une proposition¹⁵⁸. Dans ce cas, voici le *diorismos* selon Mueller¹⁵⁹ : « Thus it is necessary that “if one places the area alongside its given line, it falls short by a figure similar to the one that was placed alongside.” ». Comme le note Mueller pour qu'un tel *diorimos* fonctionne, il faut que la personne connaisse ou au moins suppose un théorème, plus précisément celui-ci « If the area of a triangle inscribed in a circle is “placed alongside its given line, it falls short by a figure similar to the one that was placed alongside.” ». Le problème à ce point-ci est de comprendre ce qu'est l'hypothèse dont parle Platon. Est-ce le *diorismos* ou encore le théorème? Mueller nous fait remarquer que la présentation de Socrate ne rend pas la chose très claire, mais qu'il est évident que l'hypothèse dépend des deux puisque pour résoudre le problème nous devons imposer la condition donnée par le *diorismos*, condition qui dépend du théorème¹⁶⁰.

¹⁵⁵ I., Mueller, « Mathematical Method and Philosophical Truth », dans *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 170-199.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 178

¹⁵⁷ « Quand je dis « à partir d'une hypothèse », je parle d'un procédé semblable à ce que les géomètres font souvent au cours de leurs examens, quand on leur demande, par exemple à propos d'une surface, s'il est possible d'inscrire en tant que triangle une telle surface dans un cercle donné. À cela un géomètre répondrait : « Je ne sais pas encore si cette surface a une telle propriété, mais je crois à propos d'adopter, pour le problème posé, la forme d'hypothèse suivante. Si la surface en question est telle qu'une fois appliquée sur sa ligne donnée, elle laisse pour reste un espace semblable à l'espace qui a été appliqué, je pense qu'il s'ensuit telle chose, et à l'inverse telle autre chose, s'il est impossible que cette situation se produise. Donc après avoir fait cette hypothèse, je veux bien te dire ce qui en résulte pour l'inscription de cette surface dans le cercle, si elle est impossible ou si elle ne l'est pas » (86e-87b).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁶⁰ *Ibid.*

4.3. L'hypothèse platonicienne dans le *Ménon*

Dans notre tentative pour comprendre ce que signifie « ὑπόθεσις » dans le *Ménon* nous aurons recours à deux interprétations divergentes soit celles de Monique Canto-Sperber¹⁶¹ et de David Wolfsdorf¹⁶². Nous les qualifierons respectivement d'interprétations hybride (Canto-Sperber) et mathématique (Wolfsdorf). Commençons d'abord par l'interprétation mathématique.

4.3.1. L'interprétation « mathématique »

Nous qualifions l'interprétation de Wolfsdorf de « mathématique » puisque, selon ce dernier, Platon entend le terme ὑπόθεσις comme une proposition évidente (connue de soi) soit l'équivalent de l'axiome. Wolfsdorf nous présente dans un premier temps les différentes significations du terme ὑπόθεσις chez les auteurs anciens (notamment chez Xénophon, Eschine, Démosthène et Isocrate). Voici ce qu'en dit Wolfsdorf :

Among these, the most common sense (occurring twenty-nine times) is “subject matter” and hence “theme” or “topic.”¹⁶³ [...] Nine occurrences mean “foundation”¹⁶⁴ [...] the word ὑπόθεσις seems to mean the basic principle or concept upon which the debate turns. [...] Finally, four instances of ὑπόθεσις have the sense of “proposal.”

Nous trouvons chez Platon 34 occurrences de ὑπόθεσις, et ce, en excluant celles qui se trouvent dans le *Ménon*¹⁶⁵. Dans tous les cas le terme signifie « proposition » ou encore « thèse ». Wolfsdorf nous rappelle que Platon utilise le terme ὑπόθεσις dans *l'Euthyphron* pour référer aux définitions (de la piété) du personnage éponyme, et de même dans le *Gorgias* (la rhétorique) et dans *l'Hippias majeur* (beauté). Selon Wolfsdorf ces occurrences du terme ὑπόθεσις combinées avec son utilisation chez les autres auteurs attiques indiquent que ce terme n'implique pas l'hypothétique. En s'appuyant sur la définition du terme

¹⁶¹ Telle que présentée dans sa traduction, *Op. Cit.* (introduction aux pages 96 à 100).

¹⁶² D. Wolfsdorf, « The Method ἔξ ὑποθέσεως at *Meno* 86e1-87d8 », *Phronesis*, 53, 2008, p. 35-64.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 37. Il note les références suivantes : Dem. 3.1, 19.242; [Dem.] 60.9; Iso. 5.10, 83, 138, 7.63, 77, 8.18, 145, 11.9, 49, 12.4, 35, 74, 88, 96, 108, 161, 175, 15. 57, 60, 68, 138, 177, 277; Aesch. 3.76, 176, 190.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 38. Références : Dem. 2.10; 10.46; [Dem.] 44.7, 60.27; Isoc. 1.48, 4.23, 6.90, 7.28; Xen. *Mem.* 4.6.13.

¹⁶⁵ *Ibid.*, *Grg.* 454c4; *Euthphr.* 11c5; *Hp. Ma.* 302e12; *Phd.* 92d6, 94b1, 101d2, 3, 7, 107b5; *R.* 510b5, 7, c6, 511a3, 5, d1, 533c1, 550c6 (twice); *Prm.* 127d7, 128d5, 136a1, 4, b2, 137b3, 142b1, 142c2, c9, 160b7, 161b8; *Tim.* 61d3; *Tht.* 183b3; *Sph.* 244c4; *Lg.* 743c5, 812a4. See also *Amat.* 134c3; *Def.* 415b10.

« hypothèse » dans le *Webster*, Wolfsdorf mentionne que l'hypothèse est une proposition dont la vérité n'apparaît pas certaine à la personne qui l'émet, ce qui entre en contradiction avec les interlocuteurs de Socrate qui avancent leurs définitions en étant sûrs de connaître leur sujet¹⁶⁶. De plus, Wolfsdorf s'appuie sur un ouvrage de Carl Huffman¹⁶⁷ dans lequel ce dernier traite de l'utilisation du verbe ὑποτίθεσθαι et du nom ὑπόθεσις dans le contexte intellectuel pré-platonicien et principalement dans les corpus de Philolaos et Hippocrate. Ce qui en ressort est le fait que ce terme est lié au terme ἀρχή, et ainsi poser une ὑπόθεσις serait l'équivalent de poser une ἀρχή. Donc, dans ce contexte, son sens est celui de principe fondateur (*foundational principle*). Wolfsdorf note, par ailleurs, qu'il n'existe aucune occurrence du terme ὑπόθεσις dans un contexte mathématique avant le *Ménon*. Toutefois, selon lui, la façon dont Socrate introduit le terme montre évidemment que les mathématiciens utilisaient le mot ou au moins le concept¹⁶⁸. Wolfsdorf appuie ses dires sur les travaux d'Arpad Szabo¹⁶⁹ où ce dernier avance que les mathématiciens grecs du cinquième siècle utilisaient déjà le terme ὑπόθεσις. Finalement, Wolfsdorf s'intéresse à l'utilisation du terme ὑπόθεσις en *République* VI où, selon lui, le terme a le sens d'une fondation solide. Platon rejoindrait ainsi le sens pré-platonicien qui associe ὑπόθεσις à ἀρχή. Il s'appuie notamment sur le passage 510c6-d1 où les hypothèses des mathématiciens sont présentées comme évidentes pour tous, ce qui implique évidemment qu'elles ne sont pas *hypothétiques*. C'est à partir de cette conception du terme ὑπόθεσις que Wolfsdorf entend analyser la méthode « à partir d'une hypothèse » conçue comme une méthode fonctionnant à l'aide d'« hypothèses » au sens mathématique (principes évidents en soi). Nous pourrions dire conçues comme l'équivalent de l'axiome en mathématiques. Voyons avec plus de précision la thèse de Wolfsdorf avant de procéder à sa critique.

Contrairement à la majorité des interprètes¹⁷⁰, Wolfsdorf ne considère pas que l'hypothèse de départ (87b2-c10) est « la vertu est connaissance » (H), mais plutôt « la connaissance s'enseigne » (Q). Sa principale raison en faveur de cette approche est que le terme ὑπόθεσις signifie « *postulate* » et que Q est une proposition de ce type. Évidemment,

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 39-40. Carl Huffman, *Philolaos of Croton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 78-92.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁹ A. Szabo, *The Beginnings of Greek Mathematics*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Pub. Co., 1978, p. 245-246.

¹⁷⁰ D. Wolfsdorf, (*Op. Cit.*, p. 44) nomme Cherniss (1951), Bluck (1961), Rose (1970), Thomas (1980), Sharples (1985) et Menn (2002).

cette affirmation de Wolfsdorf est une pétition de principe : puisqu'il considère que le terme *ὑπόθεσις* a le sens mathématique d'axiome (tel que vu chez les pré-platoniciens et dans la *République*), il assume que Platon utilise ce même sens dans le *Ménon* et recherche donc une proposition qui revêt ce sens mathématique, soit Q. Notons que Platon n'affirme jamais que Q est une « hypothèse ». Wolfsdorf appuie également sa lecture sur un passage qui intervient plus loin (87c11-d8) où Platon affirme que la proposition « la vertu est un bien » est une hypothèse. Il affirme (et selon nous avec raison) qu'ici le sens d'« hypothèse » ne peut être que quelque chose d'évident en soi et donc non hypothétique. Selon lui, ceux qui défendent H s'appuient sur la lecture qui fait du terme *ὑπόθεσις* une hypothèse au sens habituel d'hypothétique. Selon nous cette lecture, au contraire, n'assume pas un sens unique du terme *ὑπόθεσις* et semble remarquer deux utilisations différentes de ce terme chez Platon soit un sens mathématique et un sens hypothétique. En somme, cette interprétation ne commet pas une pétition de principe à la manière de Wolfsdorf et se base sur une lecture attentive du texte (nous verrons ceci plus loin en examinant l'interprétation « hybride » de Canto-Sperber). Wolfsdorf nous ramène aussi à un autre passage (89c) où Ménon réaffirme l'hypothèse de départ : « Aussi il est évident, Socrate, (i) conformément à notre hypothèse, (ii) que si une vertu est une connaissance, (iii) elle s'enseigne ». La traduction de Wolfsdorf (M) donne ceci : « And it is clear, Socrates, (i) according to the *ὑπόθεσιν*, (ii) if indeed (*εἴπερ*) excellence is knowledge, (iii) that it is teachable. ». Si nous faisons l'erreur, selon Wolfsdorf, de considérer que le terme *ὑπόθεσις* renvoie ici à H et donc à de l'hypothétique, il faut assumer cette version : « And it is clear, Socrates, according to the hypothesis that excellence is knowledge, if indeed excellence is knowledge, that excellence is teachable ». Selon Wolfsdorf, cette version suggère que l'*ὑπόθεσις* (i) ne réfère pas à H. En particulier, la protase (ii) fait maintenant peu de sens. Sur la supposition que l'excellence est connaissance, il est intelligible de prétendre que (iii) l'excellence s'enseigne. Toutefois, on devrait s'attendre à ce que (ii) nous informe que c'est le cas puisque la connaissance s'enseigne¹⁷¹. Ce qui donnerait cette version : « And it is clear, Socrates, according to the hypothesis that excellence is knowledge, since knowledge is teachable, that excellence is teachable. ». Wolfsdorf remarque que les commentateurs évitent ce problème en considérant que (ii) tient en apposition à (i), ce qui donne ceci :

¹⁷¹ D. Wolfsdorf, *Op. Cit.*, p. 45.

(M2) « And it is clear, Socrates, according to the hypothesis – [namely,] if excellence is knowledge – that excellence is teachable. ». Wolfsdorf formule deux objections à cette lecture : (1) pourquoi l’hypothèse serait exprimée dans une protase au lieu d’être une simple assertion comme dans le cas suivant : « And it is clear, Socrates, according to the hypothesis, excellence is knowledge, that excellence is teachable. ». Deuxièmement, l’interprétation (M2) ignore la force emphatique de la particule enclitique *περ*. Il renvoie alors à sa traduction originale (M) : « And it is clear, Socrates, according to the hypothesis, if *indeed* excellence is knowledge, that excellence is teachable. ». Bref, selon Wolfsdorf, l’interprétation (M2) où (ii) est en apposition à *ὑπόθεσιν* rend l’affirmation de Ménon inintelligible et il propose plutôt de comprendre le terme *ὑπόθεσις* comme « *postulate* » et donc d’interpréter le texte de cette façon : « And it is clear, Socrates, according to the postulate [that knowledge is teachable], if indeed excellence is knowledge, that excellence is teachable. ». Ainsi comme pour Wolfsdorf¹⁷² cette version permet de comprendre que lorsque Ménon exprime (ii), il admet que le caractère enseignable de l’excellence dépend d’un postulat non controversé (Q) « la connaissance s’enseigne » et d’une assertion controversée « l’excellence est connaissance ».

Selon nous les deux objections de Wolfsdorf ne sont pas fondées. Premièrement, la deuxième objection liée au caractère emphatique du *εἴπερ* ne tient pas. Le fait de faire précéder l’hypothèse d’un *εἴπερ* (*indeed*; si en effet) ne fait rien d’autre qu’indiquer que la proposition « la vertu est connaissance » restait à prouver pour que la vertu puisse être considérée comme enseignable. Au moment où Ménon prétend que la vertu s’enseigne, lui et Socrate viennent tout juste de donner une preuve du fait que la vertu est connaissance. Donc, nous pourrions lire la traduction de Wolfsdorf concernant l’affirmation de Ménon de cette manière : « And it is clear, Socrates, according to the hypothesis, if indeed excellence is knowledge, [*and it has been proved*], that excellence is teachable. ». Un élément demeure toutefois troublant. Pourquoi Ménon affirme-t-il que la proposition conditionnelle est l’hypothèse plutôt que la protase? Pour nous aider, référons-nous à l’analyse de Mueller¹⁷³ qui nous permet d’introduire au concept de *lemma* qui est en fait une prémisse qui nécessite une vérification et qui est donc incertaine. Évidemment, en ce sens, la protase (l’hypothèse-

¹⁷² *Ibid.*, p. 46.

¹⁷³ I. Mueller, *Op. Cit.*, p. 178-179.

lemma) est « la vertu est connaissance ». Comme l'affirme Mueller¹⁷⁴, si l'on se fie au texte le plus explicite 89c-d, nous pourrions croire que Platon a réduit la question du caractère enseignable de la vertu à l'hypothèse-théorème « si la vertu est connaissance, alors elle s'enseigne ». Toutefois, l'hypothèse-lemma « la vertu est connaissance » doit être démontrée pour qu'il soit possible de montrer à l'aide de l'hypothèse-théorème que la vertu s'enseigne. Cela est fait en postulant une autre hypothèse soit, « la vertu est un bien » (87d) (une hypothèse-théorème selon Mueller). Selon lui Platon adapte ainsi la méthode de l'analyse pour réduire la question du caractère enseignable de la vertu à deux hypothèses-théorèmes. Donc, une solution serait de dire que Platon réfère à deux types d'hypothèses : dans un premier temps l'hypothèse-lemma qui doit être prouvée et l'hypothèse-théorème qui est une chose évidente en soi. Cette solution nous permet de rendre compte du fait que le terme hypothèse semble avoir des significations opposées dans le texte. De plus, cette solution rend compte de l'utilisation de l'analyse, qui elle part d'une hypothèse-lemma pour atteindre suite à des réductions un axiome (ou des) qui lui permet de faire le chemin inverse à l'aide de la méthode de la synthèse. Donc, dans sa réappropriation de l'analyse, Platon part de l'hypothèse-lemma « la vertu est connaissance » qui lui est donnée par l'hypothèse-théorème « si la vertu est connaissance, alors elle s'enseigne ». Il utilise ensuite une autre hypothèse-théorème « la vertu est un bien » pour parvenir à un résultat positif. Selon cette interprétation, la deuxième objection de Wolfsdorf, c'est-à-dire l'absurdité de placer en tant que protase l'hypothèse, ne tient donc pas. De plus, le fait que l'hypothèse soit exprimée dans une protase n'est pas si surprenant. Rappelons-nous que l'hypothèse que Platon attribue aux géomètres est également exprimée sous une conditionnelle et rien ne s'oppose à ce que l'hypothèse soit la protase « Si la surface en question est telle qu'une fois appliquée sur sa ligne donnée, elle laisse pour reste un espace semblable à l'espace qui a été appliqué » même si la chose n'est pas claire dans la discussion de Socrate. De toute évidence, seuls deux candidats peuvent être considérés comme l'hypothèse de départ, et ce, autant dans le cas de l'hypothèse attribuée aux géomètres que celle avancée par Socrate. Ces deux possibilités sont la proposition conditionnelle (en entier) ou la protase. Wolfsdorf ignore ces deux possibilités, comme nous l'avons vu, et croit que l'hypothèse est « la connaissance s'enseigne » qui n'est pourtant jamais considérée comme une « hypothèse »

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 179.

dans le texte. Son argument, nous le savons, est que le terme *ὑπόθεσις* réfère à une proposition évidente, connue de soi. Bien que Wolfsdorf reconnaisse dans la méthode hypothétique de Socrate l'influence de l'analyse¹⁷⁵, il rejette l'idée que Socrate utilise des hypothèses dont le statut n'est pas vérifié comme c'est le cas dans la procédure de l'analyse tel que nous l'avons vu. Intéressons-nous maintenant à l'interprétation « hybride » telle que défendue par Monique Canto-Sperber qui défend, comme Mueller, la polysémie du terme *ὑπόθεσις*.

4.3.2. L'interprétation « hybride »

Dans son traitement de la question, Monique Canto-Sperber¹⁷⁶ nous fait remarquer que l'expression « examen à partir d'une hypothèse » ne se trouve nulle part ailleurs chez Platon et dans les témoignages mathématiques de l'époque. De plus, le sens dominant d'« hypothèse » (une proposition connue de soi) chez les mathématiciens de l'époque ne serait pas celui auquel Platon fait ici référence selon elle.

Monique Canto-Sperber répertorie quatre sens différents du terme *hypothesis* dans le corpus platonicien¹⁷⁷ :

(1) « une proposition dont on ne prouve pas la valeur de vérité et dont on s'attaque à étudier les conséquences », c'est le sens que l'on trouverait surtout dans les premiers dialogues.¹⁷⁸

(2) « une proposition destinée à être vérifiée et éventuellement prouvée ou dont on examine la cohérence interne (Phédon 92d, 94b – l'hypothèse de la Réminiscence et celle de l'âme-harmonie –, 100a-c) ».

(3) « une définition scientifique (*République* VI 510B-511D, VII 533c-e) qui n'est qu'une « hypothèse », et paraît arbitraire puisqu'elle n'est pas fondée sur la référence à l'archétype qu'est l'*agathon* (le bien); de plus, ces hypothèses sont largement inspirées par le sensible ».

¹⁷⁵ D. Wolfsdorf, *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁷⁶ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 281, note 188.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Voici les références de Monique Canto-Sperber : (cf. Xénophon, *Mémoires* IV, 6, 13, *Gorgias* 454c, *Cratyle* 436c, *Théétète* 183b – l'hypothèse du flux héraclitéen –, *République* IV 437a, *Sophiste* 244c) et aussi dans le *Parménide* où la méthode d'examen consiste à tirer systématiquement les conséquences de deux hypothèses opposées l'une à l'autre (128d, 135e, 160b, 161b). Notons évidemment que seul le *Gorgias* est un dialogue de jeunesse à proprement parler.

(4) « La signification de point d'appui, utilisée de façon ironique dans l'*Euthyphron* 11c, *République* VI 511b ».

Pour Canto-Sperber lorsque Platon a écrit cette phrase : « Quand je dis « à partir d'une hypothèse », il parlait d'un procédé semblable à ce que les géomètres font souvent au cours de leurs examens », il fait référence au type (1) qu'elle appelle « l'hypothèse dialectique » ou encore « hypothèse élenctique »¹⁷⁹, le sens (2) ne se rencontrerait que dans les dialogues tardifs¹⁸⁰. Ce qui est particulier, pour elle, est le fait que Platon attribue cette procédure aux géomètres. Une façon de sortir de ces difficultés serait de considérer que ce que Platon désigne du nom d'« examen à partir d'une hypothèse » n'est rien d'autre que l'analyse, qui elle, était bel et bien utilisée par les géomètres de son temps¹⁸¹ :

L'analyse est, en effet, une procédure d'invention, dont les résultats peuvent être reformulés sous forme d'hypothèses dialectiques, c'est-à-dire sous forme de propositions construites pour les besoins d'un problème et dont il faut vérifier les conséquences. [...] En désignant l'examen par hypothèse comme une procédure familière aux géomètres, Platon procéderait donc à une élaboration originale de la valeur du terme *hypothesis* dont l'effet serait de transposer, dans le champ mathématique, le sens dialectique de ce terme.

Monique Canto-Sperber considère en fait que l'utilisation par Platon de cette méthode montre une synthèse du sens dialectique de l'hypothèse élenctique et du sens mathématique de l'hypothèse géométrique¹⁸². Ce que nous appelons l'« interprétation hybride ». Pour Canto-Sperber, comme pour la majorité des commentateurs, l'hypothèse de départ est bien « la vertu est connaissance », et c'est la mise en évidence d'une relation nécessaire et suffisante (un *diorismos*) entre la connaissance et l'enseignement qui donne comme objet à l'hypothèse cette proposition¹⁸³. De plus, elle reconnaît, tout comme nous, que Socrate

¹⁷⁹ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 98.

¹⁸⁰ Canto-Sperber (*Ibid.*, p. 281, note 188) note toutefois que ce deuxième sens se trouve en partie institué dans le *Ménon* (cf. 87c, « s'il existait une chose qui soit un bien tout en étant différente de la connaissance, il se pourrait que la vertu ne soit pas connaissance; mais s'il n'y a aucun bien que la connaissance n'enferme, n'aurions-nous pas de bonnes raisons de soupçonner que la vertu est le bien »). Voir Canto-Sperber (p. 287, note 201) « Les conséquences de ces propositions doivent être examinées et se révéler non contradictoires entre elles pour que l'hypothèse “ la science est le bien ” soit confirmée. »

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸² *Ibid.*, p. 98.

¹⁸³ *Ibid.*

attribue le même nom d'« hypothèse » à deux choses différentes soit « la vertu est connaissance » et « la vertu est le bien », et notamment, que la seconde hypothèse possède un caractère incontestable qui la rapproche du sens mathématique traditionnel de l'hypothèse-axiome¹⁸⁴. Canto-Sperber constate deux anomalies¹⁸⁵ : premièrement, la proposition « la vertu est connaissance » fait l'objet d'un examen, ce qui veut dire que « hypothèse » n'est pas à prendre au sens dialectique, puisque ce type d'hypothèse n'est pas destiné à être testé, conformément à ce que nous avons vu précédemment. Deuxièmement, elle fait appel à une hypothèse qui est un axiome, soit « la vertu est le bien, et, à ce titre, elle est nécessairement utile ». Ces anomalies montrent bien qu'hypothèse ne peut être prise ni au sens dialectique ni au sens mathématique, et c'est pourquoi Canto-Sperber considère que le terme est une synthèse des deux. Il semble bien que la méthode hypothétique garde l'élément essentiel de l'hypothèse « dialectique », soit l'évaluation des conséquences déduites de l'hypothèse. Comme l'indique Canto-Sperber :

vérifier la vérité de celles-ci [les hypothèses] ou le fait qu'elles ne sont pas contradictoires entre elles sert à établir la proposition dont elles découlent. Si la vertu est connaissance et qu'elle s'enseigne, une première conséquence est qu'une telle vertu n'advient pas par nature. Une deuxième conséquence est qu'on doit pouvoir en trouver des maîtres et des disciples.

Les conséquences dont elle parle sont examinées aux pages 89a-89e. Ne pouvant trouver ni de maîtres qui enseignent la vertu ni d'élèves qui l'apprennent, l'hypothèse que la vertu est connaissance sera réfutée¹⁸⁶ puisqu'elle ne s'accorde pas avec ses conséquences. L'erreur, comme le rapporte Socrate (97a-c), serait de croire que seule la connaissance est principe de l'action droite alors que l'opinion peut aussi en être le principe. Nous verrons plus loin que cette objection servira à critiquer les politiciens qui n'ont pas la connaissance de la politique, mais qu'une opinion vraie (un don divin).

Voici les conclusions que Canto-Sperber tire de sa discussion de la méthode hypothétique et le lien qu'elle établit entre le *Ménon*, le *Phédon* et la *République*¹⁸⁷ :

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 98-99.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸⁶ Nous verrons plus loin que cette réfutation n'est qu'apparente.

¹⁸⁷ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 100.

[...] en dépit de la diversité d'emplois que nous avons soulignée, l'usage que Platon fait du terme *hypothésis* n'est sans doute pas homonymique : cet usage permettrait plutôt d'intégrer à la fois « l'hypothèse-dialectique » (qu'on trouve dans les dialogues socratiques) et l'« hypothèse-axiome » (d'origine mathématique), liant ainsi les procédures d'établissement de la vérité (une déduction valide fondée sur un critère de cohérence) aux vérités premières et aux définitions [*Phédon* 72a-74a, 101e, *République* VII 533b-534b]. Cette synthèse des différents sens du terme « hypothèse », dont le *Ménon* semble nous donner une première formulation, représente ce que, ultérieurement, le *Phédon* et la *République* désigneront sous le terme d'« hypothèse » [175 : *Phédon* 101d-e, *République* VI 511d].

4.4. La méthode hypothétique dans le *Phédon* et la *République*

La méthode hypothétique telle qu'elle se présente dans le *Phédon* et la *République* ne sera pas discutée en détail¹⁸⁸, mais il convient de noter certains éléments importants. Nous avons constaté jusqu'ici les changements qui ont affecté la dialectique entre les dialogues de jeunesse et ceux de la maturité, mais aussi les éléments de continuité. Il nous semble que ces deux éléments sont bien représentés par la méthode hypothétique qui est développée dans le *Ménon*. Un élément qui est fort étranger à l'*elenchos* est bien l'idée d'avancer une hypothèse dans le seul but de faire progresser la discussion en réduisant la question de départ à une question plus simple. Encore plus étranger est le fait de partir d'une question liée à la qualité d'une chose qu'on veut définir. Toutefois, comme nous l'avons vu, cette méthode garde quelque chose de l'*elenchos* (ou plus précisément de l'hypothèse dialectique, voir ci-dessus). En effet, l'hypothèse une fois prouvée à l'aide de la méthode hypothétique doit passer l'examen des conséquences. Cet examen doit montrer que l'hypothèse est cohérente, qu'elle n'entre pas en conflit avec les propositions qu'elle implique (à la différence de l'hypothèse-dialectique, l'hypothèse « la vertu est connaissance » est testée dans le *Ménon* et non pas seulement ses conséquences). Ici, l'hypothèse « la vertu est connaissance » implique les propositions suivantes : « la vertu s'enseigne », « la vertu n'advient pas par nature » et « il existe des maîtres qui enseignent la vertu et des élèves qui l'apprennent ». Tout ceci conforte la thèse de Canto-Sperber. Voyons brièvement comment est présentée la méthode hypothétique dans le *Phédon* et la

¹⁸⁸ Pour plus de détails sur ce point voir notamment R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, New York & London, Garland Publishing, 1980 (reprint of 1953), p. 123-179.

République. D'abord, voici le passage concernant la méthode hypothétique dans le *Phédon* (101d-102a)¹⁸⁹ :

[...] t'en tenant à cette fameuse sécurité qui est le propre de cette hypothèse [les formes intelligibles], c'est comme j'ai dit que tu répondras¹⁹⁰. Et si quelqu'un s'attachait à l'hypothèse elle-même, tu l'enverrais poliment promener, tu ne ferais aucune réponse avant d'avoir examiné si toutes les affirmations qui, sur son élan, en ont procédé, sont mutuellement consonantes ou dissonantes. Et chaque fois qu'il y aura exigence à rendre compte de l'hypothèse elle-même, tu le feras en agissant exactement de la même façon : tu poseras une nouvelle hypothèse, en choisissant parmi celles d'en haut celle qui te paraîtra la meilleure, jusqu'à ce que tu atteignes quelque chose de satisfaisant. Cela t'évitera du même coup de t'empêtrer, comme font les controversistes, en discutant à la fois du principe et de ce qui en procède, au moins si tu as vraiment envie de découvrir quelque chose de ce qui est. [...]. Mais toi, si tu es vraiment un philosophe, tu feras, je pense, ainsi que je dis.

Notons évidemment la principale distinction avec ce que l'on retrouve dans le *Ménon*, c'est-à-dire une présence explicite des formes intelligibles. Ainsi, contrairement au *Ménon*, Platon a ici une hypothèse dont il peut se servir pour répondre à des questions concernant la réalité et l'essence des choses. Dans un premier temps, Platon reprend le sens de l'hypothèse-dialectique lorsqu'il dit qu'il faut, avant de rendre compte de l'hypothèse elle-même, vérifier si les conséquences qui en découlent sont consonantes ou dissonantes. Il reprend donc le sens de l'hypothèse-dialectique puisque, comme nous l'avons vu, cette hypothèse elle-même n'est pas destinée à être testée, mais plutôt ses conséquences. Comme nous venons de le voir, cette caractéristique est en partie présente dans la méthode hypothétique du *Ménon*. En partie, parce que l'hypothèse est testée dans le *Ménon*. Dans le passage ci-dessus Platon demande, lorsque nous serons obligés de rendre compte de l'hypothèse, que nous posions l'hypothèse qui nous paraît la meilleure et d'ensuite procéder jusqu'au moment d'atteindre quelque chose de suffisant. Évidemment, ceci nous rappelle la méthode hypothétique du *Ménon* où Socrate postule l'hypothèse « la vertu est connaissance » pour réduire la difficulté de la question, et procède à de nouvelles

¹⁸⁹Traduction de Monique Dixsaut dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

¹⁹⁰ «[...] tu t'époumoneras à proclamer que, pour ta part, tu ne connais aucune autre manière pour chaque chose de devenir quelque chose que d'en venir à participer à la manière d'être propre de chaque réalité dont elle vient à participer. » (101c). Par exemple, une chose ne peut devenir bonne que du fait de participer du bien.

réductions, jusqu'au moment où il est possible de répondre directement à question de départ. À la toute fin de notre passage, Platon indique que ce travail (tester la cohérence et procéder à l'aide d'hypothèses) est le travail du vrai philosophe. Tout ceci nous montre bien les ressemblances avec la méthode du *Ménon*¹⁹¹, mais conforte aussi notre idée de l'évolution de la dialectique dans le *Ménon* et les dialogues subséquents. Maintenant, voyons ce que Platon a à dire de la méthode hypothétique dans la *République*¹⁹² :

[Socrate :] Tu sais bien, je pense, que ceux qui s'occupent de géométrie, de calcul et d'autres choses du même genre font l'hypothèse du pair et de l'impair, des figures et des trois espèces d'angles, et de toutes sortes de choses apparentées selon la recherche de chacun, et qu'ils traitent ces hypothèses comme des choses connues; quand ils ont confectionné ces hypothèses, ils estiment n'avoir à en rendre compte d'aucune façon, ni à eux-mêmes ni aux autres, tant elles paraissent évidentes à chacun; mais ensuite, en procédant à partir de ces hypothèses, ils parcourent les étapes qui restent et finissent par atteindre, par des démonstrations progressives, le point vers lequel ils avaient tendu leur effort de recherche. – Eh oui, dit-il, je sais parfaitement cela. – Aussi bien dois-tu savoir qu'ils ont recours à des formes visibles et qu'ils construisent des raisonnements à leur sujet, sans se représenter ces figures particulières, mais les modèles auxquels ils ressemblent; leur raisonnement porte sur le carré en soi et sur la diagonale en soi, mais non pas sur cette diagonale dont ils font un tracé, et de même pour les autres figures. [...] En bien, voilà présenté ce genre que j'appelais l'intelligible : dans sa recherche de ce genre, l'âme est contrainte d'avoir recours à des hypothèses; elle ne se dirige pas vers le principe, parce qu'elle n'a pas la force de s'élever au-dessus des hypothèses, mais elle utilise comme des images ces objets qui sont eux-mêmes autant de modèles pour les copies de la section inférieure, et ces objets, par rapport à leurs imitations, sont considérés comme clairs et dignes d'estime. [...] Et maintenant, comprends-moi bien quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement lui-même par la force du dialogue; il a recours à la construction d'hypothèses sans les considérer comme principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe de tout. Quand il l'a atteint, il s'attache à suivre les conséquences qui découlent de ce principe et il redescend ainsi jusqu'à la conclusion, sans avoir recours d'aucune manière à quelque chose de sensible, mais uniquement à ces

¹⁹¹ Le lien entre le *Ménon* et le *Phédon* est encore illustré. Non seulement Platon, dans le *Phédon*, fait référence au problème de la duplication du carré et à la doctrine de la réminiscence telle qu'énoncée dans le *Ménon* (*Phédon* 73a-b), mais il fait aussi référence à la méthode hypothétique comme nous venons de le voir. La ressemblance avec la méthode par hypothèses du *Ménon* est trop flagrante pour que l'on puisse ignorer le rapprochement opéré entre les deux œuvres.

¹⁹² Traduction de Georges Leroux dans Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, GF Flammarion, 2008.

formes en soi, qui existent par elles-mêmes et pour elles-mêmes, et sa recherche s'achève sur ces formes (510c-511c).

Platon introduit dans ce passage une distinction claire entre le géomètre et le philosophe. Le géomètre utilise des images (des figures géométriques) pour s'aider à raisonner sur les figures géométriques en soi, et pour résoudre ses problèmes géométriques, il procède à l'aide d'hypothèses-axiomes. Toutefois, le géomètre n'arrive pas à s'élever au-dessus des hypothèses, car il ne peut rendre compte des hypothèses qui lui servent de principe. Pour ce faire, il faudrait qu'il soit un dialecticien. Si l'on se réfère à la ligne de Platon (*Rép.* VI 509d-511a) où ce dernier établit quatre niveaux ontologiques et épistémologiques¹⁹³, il faut comprendre que le géomètre n'est qu'au niveau de la pensée discursive (*dianoia*), il est incapable de pousser son raisonnement pour atteindre le principe de ses hypothèse, ce qui le mènerait à l'intellection pure (*noesis*). Le dialecticien, lui, part certes de l'hypothèse, mais en vue de s'élaner vers l'anhypothétique qui est principe des hypothèses; il s'élançait vers les formes intelligibles, et leur principe qui est le Bien. De là le dialecticien s'attache aux conséquences qui découlent de ce principe et il redescend vers la conclusion (la réponse à la question recherchée), et il le fait sans le recours au sensible contrairement au géomètre. Notons encore une fois l'utilisation du sens « dialectique » de l'hypothèse comme dans le *Ménon* et le *Phédon*. Comme dans le *Phédon*, le dialecticien part d'une hypothèse dont il doit examiner les conséquences. Toutefois, dans la *République*, Platon nous indique que ce principe a été atteint à l'aide de la méthode hypothétique qui lui a servi de tremplin vers l'anhypothétique. Donc, à la manière de ce que l'on trouve dans le *Ménon*, le dialecticien part d'une hypothèse pour atteindre un principe (*archè*) et les conséquences dont on tire de l'hypothèse (qui dans le *Phédon* et la *République* est le principe qui n'est qu'implicite dans le *Ménon*) sont testées. Ce test, comme nous l'avons dit, est un vestige de l'*elenchos*, soit sa capacité à vérifier la cohérence des propositions. Bref, Platon explicite dans la *République* ce que nous avons déduit de notre lecture du *Ménon*; il rend manifeste que sa méthode

¹⁹³ 1) L'anhypothétique et les formes intelligibles (intellection pure, *noesis*), 2) Essences mathématiques et les hypothèses (pensée discursive, *dianoia*), 3) Les choses sensibles (croyance, *pistis*), et 4) Images (illusion, représentation, *eikasia*).

hypothétique diffère de la géométrie. Il s'en inspire certes et il reconnaît son importance, mais la géométrie ne vient finalement que préparer l'exercice de la dialectique comme Platon l'explique par son *cursus studiorum* (VII). Il s'agit tout de même d'une propédeutique de dix ans!

4.5. Les résultats de la méthode hypothétique dans le *Ménon*

Nous allons maintenant terminer notre exposé en présentant les résultats de la méthode hypothétique dans le *Ménon*. Une méthode qui, selon notre interprétation qui s'inspire de celle de Canto-Sperber, se fonde sur un emploi polysémique du terme ὑπόθεσις.

Comme nous le savons bien, la question de départ était « est-ce que la vertu s'enseigne? ». Évidemment, ce type de question reste difficile à aborder directement, car Socrate et Ménon ignorent ce qu'est la vertu. Socrate propose donc l'hypothèse-théorème suivante : « si la vertu est connaissance, alors elle s'enseigne. ». Cette hypothèse est évidente en soi et elle constitue sous forme de théorème la condition nécessaire et suffisante (*diorismos*) pour que la vertu soit enseignable. Socrate a donc procédé à une réduction de l'objet de la recherche; alors que la recherche portait au départ sur le caractère enseignable de la vertu, Socrate l'a réduite à son caractère épistémique. Il reste donc à prouver l'hypothèse-lemma « la vertu est connaissance ». Cette question elle-même demeure difficile, elle nécessite une nouvelle réduction. Socrate pose donc l'hypothèse-théorème « la vertu est un bien ». Si la première hypothèse (la vertu est connaissance) reste hypothétique, celle-ci doit être rapprochée de l'axiome, puisqu'elle est présentée comme étant une chose évidente. Cette hypothèse-axiome peut donc servir de principe à la discussion qui suivra. Elle permet à tout le moins de réduire le problème à cette question : « Existe-t-il une chose qui soit un bien tout en étant différente de la connaissance? ». Socrate engage alors une petite argumentation visant à faire le lien entre les notions de bien et d'utile. Il se résume ainsi : (P. 1) « Nous sommes bons grâce à la vertu » (87d), (P. 2) « Tout ce qui est bon est utile » (87e), donc (C.) « La vertu est chose utile » (87e).

Cette démonstration permet de lancer un nouvel examen qui se résume à la question suivante : « quelles sont les choses utiles? ». Socrate et Ménon s'accordent à dire qu'il y a

deux catégories de choses utiles. Premièrement, celles qui concernent le corps et les choses extérieures à celui-ci (par exemple : la santé, la force, la beauté et la richesse). Deuxièmement, celles qui concernent l'âme, soit la tempérance, la justice, le courage, la facilité à apprendre, la mémoire et la générosité. Socrate et Ménon conviennent tous deux que ces choses peuvent être dans certains cas nuisibles, ils décident donc de réduire une nouvelle fois l'examen. Cette fois-ci, il s'agit de trouver le principe qui rend ces choses avantageuses donc utiles. Suite à leur argumentation, ils en viennent à la conclusion que c'est la raison (*phronesis*) qui rend ces choses utiles, donc que l'utile est raison. Puisque la vertu a été définie comme une chose utile, il est nécessaire qu'elle soit raison. Il faut comprendre que la proposition « la vertu est raison » (le terme grec est ici *phronesis*) est donnée ici comme l'équivalent de la proposition « la vertu est connaissance » (où le terme grec est *episteme*). Suite à cette vérification de l'hypothèse « la vertu est connaissance », Socrate amorce donc l'examen des conséquences conformément à la procédure dialectique. Dans un premier temps, si la vertu est connaissance les hommes bons ne sauraient l'être par nature. D'ailleurs, si c'était le cas, des gens seraient chargés de sélectionner les bonnes natures et de les placer ensuite sur l'Acropole pour les mettre à l'abri de la corruption. En conséquence, si les gens ne sont pas bons par nature, il est vraisemblable de croire qu'ils le sont par le fait d'apprendre. Au final, nous avons donc une preuve de l'hypothèse « la vertu est connaissance » obtenue à l'aide de la méthode hypothétique suivie de sa conséquence, « la vertu s'enseigne ».

Évidemment, comme nous l'avons mentionné précédemment, là n'est pas le dernier mot du *Ménon*, car cette hypothèse et sa conséquence seront réfutées du fait qu'il n'existe aucun maître de vertu. Donc, la proposition « la vertu s'enseigne » est réfutée, car elle ne réussit pas à passer l'étape de l'évaluation des conséquences. La toute fin du *Ménon* insiste sur le fait que la vertu est opinion vraie et qu'elle advient aux hommes par une faveur divine. Il faut toutefois comprendre que la vertu dont il est question à ce moment est la vertu politique. Ainsi, selon Monique Canto-Sperber¹⁹⁴, la vertu dont il est question à ce moment n'est plus la vertu socratique, mais une vertu « démotique » et politique. En ce sens, selon elle, il serait tentant de justifier l'échec de la réminiscence à une modification d'objet; « à rebours, la certitude que la réminiscence nous donne peut nous assurer que,

¹⁹⁴ M. Canto-Sperber, *Op. Cit.*, p. 102.

sans cette mauvaise description de l'objet de la vertu qui intervient à un moment de la discussion, la recherche n'aurait pas été sans issue ».

Ce point de vue est intéressant, mais il ne faut pas oublier que Platon est un grand metteur en scène, il aime faire travailler son lecteur. D'abord, notons que la proposition « la vertu est connaissance » n'est pas réfutée de façon absolue puisqu'il est possible qu'un jour des hommes transmettent leur vertu. De plus, notons que la méthode hypothétique, telle qu'utilisée par Platon (la recherche du principe), vise à définir la vertu avant tout. En ce sens, cette méthode n'a pas échoué à définir la vertu, car il est facile de lire certains éléments en filigrane : « la vertu est un bien », « la vertu est utile et cause de l'utilité » et « la vertu est connaissance ». Nous pourrions ainsi donner cette définition : « la vertu est une connaissance du bien et de l'utile, et qui est source du bien et de l'utile ». D'ailleurs est-il vraiment difficile de définir la vertu? Si l'on se fie à une lecture de premier degré du *Ménon*, il semble bien que la chose soit en effet difficile. Un autre texte semble également témoigner de cette difficulté, il s'agit du *Lachès* (190c-d)¹⁹⁵ :

Ne procédons cependant pas tout de suite, mon cher, à un examen de la vertu dans sa totalité – car c'est sans doute une tâche trop considérable – mais considérons d'abord une partie de la vertu pour voir si nous en avons une connaissance satisfaisante. Selon toute vraisemblance, nous aurons aussi plus de facilité à conduire l'examen.

Toutefois, comme le note le traducteur Louis-André Dorion¹⁹⁶, la suite du dialogue montre, au contraire, qu'il est plus facile de définir la vertu entière (199e) que ses parties (ici, le courage). Les propos de Socrate semblent donc empreints d'ironie. Voici comment Platon définit la vertu dans le *Lachès* (199c-e) :

[...] en vertu de ta nouvelle définition du moment, [le courage serait] la connaissance de la totalité des biens et des maux de toutes les époques. Acceptes-tu cette modification à ta définition, Nicias? Qu'en dis-tu? – Cette modification me semble juste, Socrate. – As-tu l'impression, divin Nicias, qu'un pareil homme négligerait quelque chose de la vertu, si vraiment il connaissait tous les biens et toutes les façons dont ils se produisent, se produiront et se sont produits, et pareillement pour les maux? Et crois-tu qu'il manquerait ou de modération, ou de justice et de piété, lui qui serait le seul en mesure de se prémunir, tant à l'égard des dieux que des hommes, de ce qui est redoutable et de ce qui ne l'est pas, et de se

¹⁹⁵ Traduction de Louis-André Dorion dans Platon, *Lachès/Euthyphron*, Paris, GF Flammarion, 1997.

¹⁹⁶ Platon, *Lachès/Euthyphron*, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 154, note 112.

procurer des biens grâce à sa connaissance de la bonne manière d'avoir commerce avec eux? – Tu me sembles marquer un point, Socrate. – Ce dont tu parles présentement, Nicias, ce ne serait donc pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière. – Il semble bien.

La vertu serait donc selon le *Lachès* « la connaissance de la totalité des biens et des maux de toutes les époques ». Remarquons la similarité frappante avec les éléments de définition que l'on trouve dans le *Ménon*. Dans les deux cas, la vertu est définie comme une connaissance, et plus précisément, la connaissance du bien. Dans le *Lachès* s'y ajoute la connaissance des maux. Notons que cette connaissance peut être déduite de celle du bien; quelqu'un qui connaît le bien connaît logiquement son contraire. Une autre addition concerne le fait que l'homme vertueux connaît *tous* les biens et les maux, et de *toutes* les époques. Encore une fois un homme qui connaît véritablement le bien se doit de connaître tous les biens et les maux, et ce, peu importe l'époque. Visiblement, Platon nous montre encore une fois son talent de metteur en scène. Contrairement à ce que nous donne la première impression, le *Ménon* nous fournit une définition de la vertu qui correspond à celle du *Lachès*. Notons par ailleurs que la proposition « la vertu est connaissance » semble être une marque distinctive qui est, d'après ce que nous venons de voir, un élément essentiel de la définition de la vertu. Tout cela nous indique, une nouvelle fois, que le caractère supposément aporétique des dialogues de jeunesse doit être nuancé, mais aussi, que le *Ménon* n'est pas différent des dialogues socratiques sur ce point.

Revenons maintenant aux propos de Canto-Sperber qui insiste sur le changement dans la description de la vertu. Socrate et Ménon passent d'une discussion de la vertu qui concerne au départ la vertu socratique pour ensuite considérer la vertu « démotique ». Notons que la réfutation de la proposition « la vertu est connaissance » (89d-e) intervient avant l'arrivée d'Anytos (89e sq.) et la discussion concernant la vertu démotique. Ainsi, apparemment cette proposition ne tient pas l'examen des conséquences. Cette apparente réfutation sert surtout à ouvrir une discussion critique des hommes politiques, et principalement, de leur absence de savoir. Ainsi, Socrate insiste sur le fait que les hommes politiques célèbres tels que Périclès et Aristide n'ont qu'une opinion droite de la vertu et non une connaissance. La preuve qu'il apporte est le fait qu'aucun d'entre eux n'a jamais transmis sa vertu. Ainsi, Socrate revient ici à l'idée que la vertu, si elle est connaissance, doit s'enseigner. Notons qu'à la toute fin de l'œuvre Socrate n'écarte pas l'idée qu'il puisse

un jour exister des hommes capables d'enseigner la science politique. Voici ce qu'il a à dire d'un tel homme (100a) : « Si un tel homme existait, on dirait presque qu'il est parmi les vivants tel qu'Homère décrit Tirésias chez les morts, disant de lui : « là, lui le sage », dans l'Hadès, « et les autres, que des ombres errantes ». L'homme dont je parle, il serait aussitôt, pour ce qui est de la vertu, telle la réalité vraie auprès des ombres ». Il semble intéressant de rapprocher ce passage de l'allégorie de la caverne de Platon où un tel homme est présenté et est invité à exercer le pouvoir politique.

Conclusion

Comme l'indique son titre, *Géométrie et évolution de la dialectique dans le Ménon de Platon*, ce mémoire visait essentiellement à rendre compte de l'évolution de la dialectique dans le *Ménon* et à mesurer l'impact de l'introduction de la géométrie sur ces changements. L'évolution dont il était question était celle qui caractérise les changements entre les dialogues dits de jeunesse et le *Ménon*. Il nous est paru nécessaire de définir en premier lieu la dialectique. Cette dernière reste dans le corpus platonicien la science des sciences. Elle est avant tout le dialogue de l'âme avec elle-même, l'âme qui tente d'appréhender l'universel qui est l'objet de la science. Si cela ne change pas dans le corpus platonicien, la méthodologie, quant à elle, semble changer. Du moins, il semble que Platon s'interroge de plus en plus sur le fondement de la science et sur son objet de connaissance. Pour rendre compte de ces changements, nous devons d'abord présenter la dialectique de jeunesse pour ensuite considérer les changements opérés dans le *Ménon*. Cette première dialectique appelée communément « *elenchos* » était essentiellement une méthode réfutative. Nous avons vu que son protocole incluait quatre caractéristiques fondamentales soit : les rôles fixes, les réponses courtes, la nécessité de dire ce que l'on pense et la recherche de l'essence.

Dans le *Ménon*, Platon semble conserver les deux premières caractéristiques de ce protocole, mais les deux autres ne sont pas tout à fait les mêmes en raison de l'influence des mathématiques. L'exigence qui consiste à dire ce que l'on pense était nécessaire dans un contexte élenctique où le but affiché est d'examiner les croyances morales des gens.

Toutefois, avec l'introduction de la méthode hypothétique, il n'est plus nécessaire de dire ce que l'on pense, une hypothèse peut être mise de l'avant sans qu'il soit nécessaire de la défendre. Nous avons vu en explorant la méthode de l'analyse en géométrie que cette dernière fonctionne en avançant des hypothèses qui seront considérées vraies comme moyen heuristique en vue d'une preuve. Une personne qui n'est pas convaincue par un théorème peut considérer ce théorème comme étant vrai et en partant de cette supposition en trouver une preuve en déduisant de cette hypothèse un principe géométrique fondamental (et en procédant à la synthèse). Dans le *Ménon*, dans leur discussion visant à déterminer si la vertu s'enseigne, Socrate et Ménon en arrivent à la conclusion qu'il faut examiner si la vertu est connaissance, puisque si c'est le cas, alors elle doit nécessairement s'enseigner. Ni Ménon ni Socrate ne prétendent penser (ou affirmer) que la vertu est connaissance et pourtant elle est objet d'un examen. Dans les dialogues de jeunesse, au contraire, l'objet de l'examen est généralement une opinion défendue par l'interlocuteur de Socrate. Quant à la recherche de l'essence qui est formulée par la question grecque τί ἐστὶ, elle est d'abord réaffirmée dans le *Ménon*. En effet, au début du dialogue Socrate fait remarquer à son interlocuteur qu'il est impossible de donner la qualité d'une chose dont on ignore l'essence. Socrate ne peut pas dire si la vertu s'enseigne puisqu'il ignore ce qu'est la vertu. Il s'agit donc de la priorité de la question τί ἐστὶ (qu'est-ce que c'est?) sur la question ποῖόν ἐστὶ (de quelle qualité c'est?). Devant les difficultés éprouvées par Ménon, Socrate va d'ailleurs lui fournir un modèle de définition, soit la définition de la figure (75b-77a). Comme nous l'avons vu, cette définition ne semble pas rejoindre les critères modernes de la définition, puisque Socrate semble se contenter d'une marque distinctive comme le montrent ses définitions de la figure comme « ce qui s'accompagne toujours de la couleur » et « la limite du solide ». Ces définitions de nature mathématique servent de paradigmes à la définition essentielle recherchée par Socrate. Évidemment, l'utilisation de ces exemples n'est pas anodine, il est bien plus facile de faire comprendre à Ménon les exigences de la définition de cette manière.

À un moment, Socrate semble oublier la primauté de la recherche de l'essence sur celle de la qualité lorsqu'il accepte d'examiner si la vertu s'enseigne sans d'abord savoir ce qu'elle est. Toutefois, comme nous l'avons vu, Socrate impose sa méthode de recherche qui s'inspire de l'analyse géométrique et que l'on nomme méthode « à partir d'une

hypothèse ». S'il semble qu'à première vue Socrate délaisse la recherche de l'essence, nous avons vu qu'il en va autrement en réalité. L'analyse permet, d'une certaine façon, de passer du logiquement second (la qualité d'une chose) au logiquement premier (l'essence d'une chose) en réduisant la question de départ continuellement jusqu'au moment où nous sommes en mesure de saisir le principe (*archè*) qui est l'essence de la chose dont on recherche la qualité. Socrate semble donc s'inspirer de l'analyse pour rechercher l'essence d'une chose en commençant par sa qualité, et ce, en procédant à l'aide de réductions. Lors de notre survol de l'*elenchos* nous avons examiné sa dimension logique et avons constaté que cette dernière est subordonnée à sa finalité morale. Sur ce point, le *Ménon* ne semble pas faire exception dans la mesure où l'objet de l'examen demeure la vertu. Toutefois, comme nous l'avons constaté précédemment, la méthode introduite dans le *Ménon*, soit la méthode hypothétique, ne vise pas tant à éprouver les croyances morales de l'interlocuteur comme c'était le cas de l'*elenchos*, mais vise plutôt à *découvrir* des réponses enfouies à l'intérieur de l'âme des gens sous un état latent. Une grande différence entre la dialectique des premiers dialogues et celle du *Ménon* est la réduction du rôle joué par l'*elenchos*. La procédure logique de l'*elenchos*, telle que nous l'avons vu, se présente sous cette forme : 1) l'interlocuteur de Socrate défend la thèse P, 2) Socrate et son interlocuteur admettent Q et R, 3) Socrate et son interlocuteur admettent que Q et R entraînent non-P, 4) la thèse P est rejetée. Cette procédure n'est pas entièrement évacuée dans le *Ménon*. Toutefois, son rôle n'est plus que « pré » et « post » dialectique. Socrate reconnaît l'importance de réfuter les fausses opinions avant d'engager la véritable dialectique qui consiste à se ressouvenir de ce que notre âme a contemplé alors que séparée de notre corps. L'*elenchos* permet aussi de tester les résultats de la réminiscence, c'est-à-dire, elle permet de vérifier la cohérence des résultats. Bref, le cœur de la dialectique n'est plus l'*elenchos* et il est aisé de le comprendre. L'*elenchos* servait essentiellement à éprouver les croyances morales des interlocuteurs de Socrate et non pas à leur extirper des connaissances qu'ils ont à leur insu comme c'est le cas dans le *Ménon*. Comme le cœur de la dialectique n'est plus la réfutation, mais le ressouvenir, l'*elenchos* ne peut plus constituer la partie la plus importante, elle doit céder sa place à une nouvelle méthode inspirée de l'analyse géométrique, soit la méthode « à partir d'une hypothèse » qui, elle, est une méthode de découverte.

Pourquoi introduit-il de tels changements dans le *Ménon*? Platon semble se poser des questions qu'il ne se posait pas avant dans les dialogues de jeunesse. Quelle est l'origine de nos opinions vraies? Ma méthode est-elle la bonne pour parvenir à la science? Il semble se préoccuper de trouver un fondement à la recherche scientifique. En introduisant le paradoxe de Ménon qui nie la possibilité de la recherche, Platon voulait probablement montrer les limites de l'*elenchos* qui peut certes réfuter les opinions fausses, mais ne peut rendre compte de l'origine de nos opinions vraies et fonder sa propre démarche. Il faut, comme le disait Vlastos, passer à une étape méta-élenctique et c'est ce que nous présente Platon dans le *Ménon*. En affirmant que notre âme eut autrefois la vision des réalités, Platon peut donc défendre l'idée que nos opinions vraies sont issues de cette connaissance qui se trouve sous une forme latente et qui ne demande qu'à être réactivée afin de transformer nos opinions vraies en connaissance. Il est possible de rechercher ce que l'on ignore puisque nous n'ignorons pas totalement les objets de la recherche scientifique puisque ces connaissances de l'universel sont dans notre âme sous une forme latente. Le travail de la dialectique consiste donc à faire ressurgir ces connaissances enfouies. Le problème de la duplication du carré sert officiellement à montrer ce qu'est la réminiscence (et donc comment elle fonctionne), mais ce problème géométrique permet surtout de prouver que la recherche scientifique est possible et qu'il est aussi possible d'arriver à des résultats positifs si l'on pose les bonnes questions. Par l'intermédiaire de ce problème géométrique, Platon nous introduit aussi à la distinction entre l'opinion vraie et la connaissance. En effet, au terme de l'entretien avec le jeune esclave ce dernier ne parvient qu'à l'opinion vraie, mais il pourrait parvenir à la connaissance avec maintes interrogations sur le même sujet.

Ceci nous mène à considérer la différence entre la théorie de la connaissance telle qu'elle se trouve dans les premiers dialogues et dans le *Ménon*. Nous avons vu que la théorie de la connaissance qui se trouve dans les premiers dialogues est essentiellement une théorie « cohérentiste » du savoir. La connaissance consiste à posséder un ensemble cohérent d'opinions vraies qui du fait de leur cohérence résiste à l'examen élenctique. Dans les premiers dialogues, il n'y a aucune discussion explicite sur la différence de statut entre l'opinion vraie et la connaissance. Certes réfuter nos opinions fausses à la faveur d'autres opinions vraies nous permettra de cheminer vers le savoir, mais rien d'explicite n'apparaît.

Le Socrate des premiers dialogues semble supposer que tous les gens ont des opinions vraies qui peuvent réfuter nos opinions fausses, mais nous devons attendre le *Ménon* pour avoir plus de détails sur ce point. Amené à défendre la possibilité de la science et donc de la dialectique, Platon doit donner une origine à notre savoir (la doctrine de la réminiscence), mais aussi rendre compte de la distinction entre l'opinion et la connaissance. Comme nous l'avons vu, Platon considère que la connaissance est plus stable que l'opinion et qu'elle est une opinion vraie rattachée par un raisonnement causal (*aitias logismos*). Nous avons vu que selon l'interprétation de Canto-Sperber, il faut comprendre que la connaissance est en fait une opinion vraie rattachée à un ensemble d'autres opinions vraies qui viennent justifier notre connaissance. Ceci se réalise suite à un long processus qui intervient après maints échanges dialectiques. À première vue, cette théorie de la connaissance serait identique à celle des premiers dialogues. Nous devons toutefois prendre en note deux éléments importants : le paradigme géométrique et la présence implicite des formes intelligibles. Il ne faut pas oublier que Platon utilise la géométrie comme paradigme dans le *Ménon* et qu'il calque sa théorie de la connaissance sur ce modèle. Nous avons ainsi considéré le cas de la connaissance latente et évidente en géométrie, reconsidérons-les ici parallèlement à la théorie de la connaissance de Platon. Tout être humain dès sa naissance a la connaissance virtuelle (ou latente) pour nous permettre de résoudre le problème de la duplication du carré, ce que nous pouvons appeler la connaissance latente 1. Suite à un entretien avec Socrate, l'enfant a fourni la solution à ce problème à l'aide des questionnements de son interlocuteur. À ce stade, il ne possède qu'une opinion vraie puisqu'il ne peut rendre compte de sa réponse à l'aide des principes fondamentaux de la géométrie. Tout ce qu'il sait est le fait que la réponse est la diagonale du premier carré. L'enfant n'a donc qu'une connaissance latente de niveau deux. Toutefois, suite à de nombreux questionnements l'enfant pourrait parvenir à rattacher cette opinion vraie à d'autres opinions vraies (des principes géométriques) qui lorsqu'elles seront liées lui donneront une connaissance. L'enfant sera à ce stade capable de rendre compte de son opinion à l'aide des principes fondamentaux de la géométrie et aura une connaissance évidente de la solution au problème de la duplication du carré. Évidemment de façon parallèle, nous pouvons imaginer qu'un individu puisse avoir une opinion vraie au sujet de la vertu, mais cet individu doit être en

mesure de rattacher cette opinion à d'autres opinions vraies qui font figure de principes. Ce faisant il pourrait ainsi reconstituer une partie de sa connaissance prénatale.

Comme nous l'avons vu, l'expression *aitias logismos* (raisonnement causal) doit être rattachée aux formes intelligibles selon Brisson. Il semble bien que dans le *Ménon*, Platon fasse certainement référence à des réalités intelligibles qui servent de principes à notre connaissance. Toutefois, Platon ne développe pas sur le statut de ces réalités dans le *Ménon*, car cela n'est pas nécessaire dans le contexte de ce dialogue. Il suffit, pour rendre compte de notre connaissance, d'affirmer que notre âme a vu les réalités intelligibles avant de s'incarner dans notre corps. Statuer sur le mode d'être de l'objet de la science est certes important pour fonder cet objet, mais l'objectif de Platon dans le *Ménon* ne semble pas être celui-là. Platon veut ici asseoir la possibilité de la recherche en défendant la thèse d'un savoir inné qui provient de la vision de réalités intelligibles. Platon consacra ultérieurement beaucoup de temps au statut de ces réalités, et ce, dans de nombreux dialogues en commençant par le *Phédon*. Il semble que nous pouvons en définitive comprendre l'expression *aitias logismos* parallèlement aux principes fondamentaux de la géométrie; c'est par la saisie de ces principes que la personne possédant une opinion vraie peut transformer cette opinion en connaissance en comprenant le lien qui unit ces différentes opinions vraies.

Bref, il nous semble qu'en excluant la discussion sur le statut des réalités intelligibles, le *Ménon* nous offre une explication qui rend compte de la théorie de la connaissance des dialogues de jeunesse. En effet, le *Ménon* ne semble pas être trop éloigné de la théorie « cohérentiste » des premiers dialogues en considérant, selon notre interprétation, que la connaissance est une opinion vraie rattachée à d'autres opinions vraies qui constituent ses principes fondamentaux. Évidemment, l'éventuel développement de la théorie des formes radicalisera la distinction entre l'opinion issue du sensible et la connaissance issue de l'intelligible, intelligible séparé ontologiquement du monde sensible. Toutefois, ces développements ne sont pas de notre ressort ici.

Il est visible que Platon au moment d'écrire le *Ménon* est grandement intéressé par la géométrie et les possibilités qu'elle ouvre à la recherche scientifique en tant que paradigme. Il viendra un moment où Platon nous invitera à dépasser l'hypothèse

mathématique pour accéder à l'intelligible en soi, mais dans le *Ménon*, il semble plutôt nous convier à suivre l'exemple des géomètres et plus particulièrement la méthode de l'analyse qu'il se réapproprie pour développer sa méthode hypothétique (aussi présente dans le *Phédon* et la *République*). Manifestement impressionné par la méthode de « découverte » que constitue l'analyse, Platon nous en fait une démonstration dans le *Ménon*. Partant de la question « la vertu s'enseigne-t-elle? », il nous invite à imiter les géomètres et à réduire cette question continuellement jusqu'au moment où nous sommes en mesure de saisir les principes nous permettant d'y répondre. En fait, comme nous l'avons vu, Platon se joue de Ménon et du lecteur superficiel. S'il semble à première vue vouloir répondre à la question de départ, son réel objectif est de saisir l'essence de la vertu, ce qui veut dire qu'il montre plus d'intérêt envers le principe servant à résoudre le problème qu'au problème lui-même. L'utilisation de la méthode lui aura permis de résoudre la question du caractère enseignable de la vertu à la conditionnelle « si la vertu est connaissance, alors elle s'enseigne ». Platon parvient ensuite à prouver la proposition « la vertu est connaissance » au terme d'un premier entretien dialectique pour ensuite réfuter cette proposition par la suite. Nous avons bien vu que cette réfutation n'est qu'apparente. Platon ne fait encore une fois qu'écartier le lecteur superficiel. Cette fameuse réfutation de la proposition « la vertu est connaissance » obtenue en évoquant que l'opinion vraie est aussi utile que la connaissance, ne sert finalement qu'à procéder à une critique subtile des hommes politiques qui n'ont pas de connaissance, mais qu'une opinion vraie de la politique. Le fait que Platon soulève la possibilité qu'un jour des hommes puissent acquérir une connaissance politique montre bien que Platon ne réfute pas de façon absolue l'idée que la vertu soit connaissance. Nous avons vu, de plus, que l'aporie du dialogue n'est qu'apparente, il est possible de dégager des éléments caractéristiques de la vertu en filigrane : « la vertu est un bien », « la vertu est utile et rend les choses utiles » et « la vertu est connaissance ». Ce qui nous donne une définition de la vertu qui ressemble à celle du *Lachès* (199c-e).

En somme, l'impact de l'introduction de la géométrie sur la dialectique platonicienne est donc considérable. Les deux passages géométriques que nous avons étudiés en témoignent. Le premier, la duplication du carré, sert à nous montrer que la recherche scientifique est possible. Cette démonstration et le récit des prêtres qui précède sont l'occasion pour Platon de nous introduire à sa théorie innéiste du savoir, une théorie

qui fait intervenir les notions nouvelles que sont l'immortalité de l'âme, la métempsycose et la réminiscence. Le second passage géométrique, lui, permet de nous présenter une nouvelle méthode pour mener à bien la recherche scientifique, soit la méthode hypothétique. Comme nous l'avons vu, cette méthode est aussi mise de l'avant dans le *Phédon* et la *République*. Ainsi, dans le *Ménon*, la géométrie est présentée comme un paradigme pour la recherche en philosophie. Elle est certainement, en raison de l'efficacité de sa méthode, un modèle que le philosophe aimerait bien imiter en philosophie. L'utilisation par Platon d'une méthode hypothétique inspirée de l'analyse géométrique le montre bien. Surtout que cette méthode géométrique est une méthode de découverte. Toutefois, comme nous l'avons vu, Platon adapte l'analyse aux fins de ses propres recherches. Le résultat obtenu est une méthode qui est « hybride » en ce qu'elle conserve une caractéristique propre à l'*elenchos* (la vérification de la cohérence) et y ajoute une caractéristique de l'analyse (la réduction à l'aide d'hypothèses). Bien que Platon considère l'analyse géométrique comme un paradigme de la recherche, il entend bien dépasser ce modèle. Ceci est bien illustré par son propos sur la méthode hypothétique en *République* VI 510c-511c. Platon ayant à ce stade formulé explicitement sa théorie des formes intelligibles nous invite, nous philosophes, à dépasser l'hypothèse des géomètres afin d'atteindre l'anhypothétique qui est le principe de toute la réalité, et donc, l'objet ultime de la recherche scientifique.

Bibliographie

1. Sources

Plato, *Meno*, edited with introduction and commentary by R. S. Bluck, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Platon, *Ménon*, traduction de Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1993 (1^{ère} 1991).

Platon, *Œuvres complètes*, dir. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008.

Platon, *Platonis opera : recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, 5 volumes, Oxonii, E. Typ. Clarendoniano, 1902-1906 [texte grec].

2. Études

2.1 Livres

Canto-Sperber, M., sous dir. de, *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991.

Dixsaut, M., *Les métamorphoses de dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, J. Vrin, 2001.

Dorion, L. A., *Socrate*, Paris, PUF, 2004, coll. « Que sais-je? », 2004.

Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, New York & London, Garland Publishing, 1980 (reprint of 1953).

Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

2.2 Articles ou chapitres d'ouvrages collectifs

Brisson, L., « Reminiscence in Plato », dans *Platonism and Forms of Intelligence*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2008, p. 179-190.

Brisson, L., « La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5) », dans *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Michael Erler and Luc Brisson (ed.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 199-203.

Brown, Lesley, « Connaissance et réminiscence dans le Ménon », *Revue philosophique de Louvain*, 116, 1991, p. 603-619.

Burnyeat, M., “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration” [1977] in H.H., Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 56-61.

Kahn, C., « Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la République », *Études sur la République de Platon*, vol. 2, *De la science, du bien et des mythes*, dir. Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 2005, p. 95-103.

King, M., « The « Meno »'s Metaphilosophical Examples » *The Southern journal of philosophy*, 45, 2007, p. 395-412.

Lafrance, Y., « Les puissances cognitives de l'âme: la réminiscence et les formes dans le Ménon (80a-86d) et le Phédon (73e-77a) », *Études Platoniciennes* 4, 2007, p. 239-252.

Menn, S., « Plato and the Method of Analysis », *Phronesis*, 47, 2002, p. 193-223.

Motte, A., « Figures de prêtre dans la littérature grecque », *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses : actes du colloque organisé en hommage à M. l'abbé Julien Ries [...], Namur, du 26 au 28 octobre 2000*, édités par A. Motte et P. Marchetti; avec la collaboration de P. Pietquin, Louvain ; Dudley, MA : Peeters ; Namur : Société des études classiques, 2005, p. 1-31.

Mueller, I., « Mathematical Method and Philosophical Truth », dans *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 170-199.

Sedley, D. N., *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 2004.

Vlastos, G., « Elenchus and Mathematics : A Turning-Point in Plato Philosophical Development », *The American Journal of Philology*, 109, 1988, p. 362-396.

Vlastos, G., « Socrates' Disavowal of Knowledge », *The Philosophical Quarterly*, 35, 1985, p. 1-31.

Vlastos, G., « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), p. 27-58.

Wolfsdorf, D., « The Method ἐξ ὑποθέσεως at Meno 86e1-87d8 », *Phronesis*, 53, 2008, p. 35-64.