

Daniel Schultheiss

**Questionner, savoir, ignorer: réflexions
sur les dialogues socratiques de Platon**

Monsieur le Recteur,
Monsieur le Doyen,
Messieurs les professeurs,
Chers collègues,
Chers étudiants,
Mesdames, Messieurs,

Annales de l'Université
de Neuchâtel 1986-1987

p. 256-272.

C'est avec une émotion particulière que je prononce aujourd'hui la leçon par laquelle j'inaugure mon enseignement dans notre Université. A cette émotion se mêle l'appréhension d'être prophète en mon pays, ou même en ma maison, ce qui doit être plus périlleux encore. C'est en bonne partie dans ces murs que mes études universitaires se sont déroulées, et peu de marches nous séparent de l'endroit où je suivis mon premier séminaire, consacré à la *Monadologie* de Leibniz. J'appris chez Leibniz que la monade était un principe actif comme vous et moi, et essentiellement caractérisé par la continuité:

« Tout état présent d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. »

« Gros de l'avenir » ? J'étais bien loin de me douter alors que mon avenir était gros d'une tâche d'une telle ampleur dans l'Université que je fréquentais. J'étais peut-être quelque peu « étourdi », comme Leibniz me le suggérait au paragraphe 20:

« Car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un sommeil profond sans aucun songe. Dans cet état, l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade. »

Pour sortir de cet étourdissement, il fallait des perceptions nouvelles, comme je l'ai sans doute compris au paragraphe 24:

« L'on voit par là que, si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût pour nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues. »

Si j'ai donc abandonné l'état de la monade toute nue, c'est que d'excellents maîtres, philosophes, historiens, logicien, se sont chargés de relever mes perceptions. Avec eux, je découvris ce que le paragraphe 33 résumait:

« Il y a deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes, et leur opposé est possible. »

Je fis donc mon choix et pris parti pour les vérités de raisonnement. En effet, je découvrais au paragraphe 29:

« La connaissance des vérités nécessaires est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit. »

C'est avec gratitude que je me souviens de ces années de découverte, passées entre place du Marché et rond-point du Crêt puis Clos-Brochet. Ma gratitude s'adresse au maître auprès de qui je suivis le séminaire consacré à la *Monadologie* et à bien d'autres ensuite: M. Fernand Brunner, dont j'eus l'honneur d'être l'assistant et dont je viens d'être appelé, par la confiance de mes aînés, à prendre la succession. M. Brunner m'initia non seulement à Leibniz, dont il est un spécialiste respecté, mais aussi à la grande tradition de la philosophie dont il est l'interprète et le continuateur: Platon et Aristote, le néoplatonisme, les médiévaux chrétiens, musulmans et juifs, Descartes et les postcartésiens, la philosophie française et suisse romande des XIX^e et XX^e siècles, et, plus récemment, la philosophie indienne. Son enseignement sur tous ces sujets est exemplaire, à la fois objectif et inspiré. De même, ses publications frappent par leur clarté et leur élégance. Loin d'être un maître du savoir seulement, M. Brunner se sert avec art de ce précieux instrument qu'est la langue française. Telles sont les qualités que je découvris, autant que j'en étais capable, en celui qui m'initia avec une admirable compétence à la pratique de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. La rédaction de ma thèse me permit bientôt de prendre la mesure de sa patience et de son dévouement. Du reste, je ne fus pas le seul à en bénéficier. Autour de lui, M. Brunner réunit un cercle de doctorants au sein duquel chacun fut incité à progresser rapidement. J'en veux pour preuve le groupe non négligeable de docteurs issus du Séminaire de philosophie au cours des dernières années. J'aimerais les remercier eux aussi pour nos échanges fructueux et pour leur amitié. Ma gratitude s'adresse également à l'Université et au canton, qui m'ont si généreusement accueilli depuis le début de mes études universitaires. J'ai contracté à leur égard une dette que ni les efforts ni le temps n'effaceront.

Avec un brin de témérité, j'ai choisi de tirer le sujet de ma présente leçon de l'œuvre de Platon.

1. Préliminaires

Dans mon exposé, j'aurai en vue la thèse qu'il existe une disposition intellectuelle spécifique, qui n'est pas la simple possibilité de savoir, comme ce qu'on possède en étant capable d'apprendre l'arithmétique, ni le savoir lui-même, comme ce qu'on possède lorsqu'on connaît l'arithmétique. Il s'agit de l'aptitude intellectuelle qui permet de rendre manifeste la différence entre le savoir et la simple opinion, et ainsi de discerner comment on se place dans l'ordre de connaissance. Le côté inattendu de cette thèse est que l'aptitude nécessaire à la connaissance ne peut valoir elle-même comme connaissance. C'est ce que Platon me semble avoir exprimé par le paradoxe de l'ignorance de Socrate.

Devant vous, je tâcherai de préciser les contours de cette aptitude intellectuelle en me rapportant aux dialogues de Platon, et en priorité à ceux qui précèdent les grands dialogues de la maturité, *Banquet*, *Phédon*, *République*. Dans l'intitulé de ma leçon, l'expression 'socratique' a un sens large et n'implique pas que les dialogues considérés doivent être tenus pour conformes à l'enseignement historique de Socrate.

Aux yeux de Platon, l'aptitude intellectuelle dont je parlerai est liée à l'activité de questionner et de répondre. Celle-ci était essentielle pour lui, comme en témoignent la forme dialoguée de ses œuvres, la personnalité même de leur protagoniste principal, Socrate, ainsi que certaines descriptions de la discipline du dialogue, la dialectique. De l'«art dialectique» (*Phèdre* 276e) «doit résulter (...) la capacité la plus scientifiquement constituée d'interroger et de répondre» (*République* VII, 534d)¹. Pour accéder aux connaissances les plus hautes, il s'agit pour Platon de débattre par questions et réponses.

Je me dois d'insister, avant d'aller plus loin, sur le fait que le cadre de la recherche socratique est fixé par la question: comment devons-nous vivre? Socrate cherche comment sa propre vie et celle de ses interlocuteurs doit être conduite. Selon lui, la clef de l'action moralement correcte réside dans la connaissance des définitions des principales dispositions morales: piété, justice, courage, maîtrise de soi. Ces définitions visent un but pratique: elles doivent permettre de déterminer l'action à être pieuse, juste ou courageuse. Ce cadre est essentiel pour comprendre Socrate. Mais, pour limiter mon sujet, je me propose plutôt d'examiner quelques aspects de la méthode mise en œuvre par Socrate dans sa recherche, en parlant d'une analyse simple du questionnement lui-même.

L'analyse du questionnement a beaucoup intéressé les philosophes, les logiciens et les linguistes au cours des dernières décades. Je me servirai de vues avancées par un logicien et philosophe

d'origine finlandaise, J. Hintikka, et plus précisément d'un modèle élémentaire qui, sans s'appliquer à toutes les formes de questionnement, se révèle utile ici.

2. Le modèle H

Hintikka s'est penché notamment sur les questions pour lesquelles les réponses appropriées sont les valeurs d'une variable fixée par le mot de questionnement. Je m'explique par deux exemples. Pour les questions formées sur le mot 'où?', les valeurs appropriées de la variable sont les lieux, qui seuls peuvent être évoqués dans la réponse; pour les questions formées sur le mot 'quand?', ce sont les moments du temps. Dans l'analyse de la forme logique de ces questions, Hintikka propose de dégager les éléments suivants: d'abord, un opérateur exprimant un ordre ou un souhait; ensuite, une description de l'état cognitif dans lequel celui qui pose la question souhaite se trouver. L'instauration de ce nouvel état cognitif représente le *desideratum* exprimé par la question. Considérons donc une question telle que la suivante: «Où se trouve l'aula de l'Université?» Selon notre modèle, elle consiste en un opérateur impératif ou optatif («fais que...») et en une description de l'état cognitif dont le questionneur souhaite l'instauration, le *desideratum* («...je sais où se trouve l'aula de l'Université»). La reformulation de la question qui permet d'en expliciter la forme logique est donc: «Fais que — je sache où se trouve l'aula de l'Université.»

La suppression du «je sais...» devant le *desideratum* permet de faire apparaître un nouvel élément de la question, la présupposition. Celle-ci exprime qu'il existe une variable propre à satisfaire le prédicat considéré. Dans notre exemple, elle est donc la suivante: «Il y a un lieu où l'aula de l'Université se trouve.» Cette notion de présupposition représente un apport appréciable de l'analyse logique des questions. En effet, la vérité de la présupposition est la condition pour que la question puisse admettre une réponse vraie ou fautive. Si la présupposition n'est pas vraie, le *desideratum* ne pourra être satisfait et la question n'est pas pertinente. C'est ainsi qu'on peut parfaitement affirmer quelque chose en questionnant. En effet, en posant une question, on affirme sa condition de pertinence.

Une analyse du questionnement devra tenir compte aussi de certains aspects du contexte, sur lesquels nous nous pencherons assez longuement. Soulignons que l'injonction est formulée par un premier protagoniste. Celui-ci ignore une chose qu'il veut apprendre: il suppose aussi que la réponse d'un second protagoniste lui permettra d'accéder à un nouvel état cognitif, un état de savoir.

Ce modèle très simple, que j'appellerai le modèle H, va nous aider à entrer dans une analyse que je rattacherai progressivement à la problématique platonicienne.

3. Opinion et savoir

Nous nous intéresserons d'abord au *desideratum* mis en évidence par l'analyse des questions. Le *desideratum* présente deux parties. La première exprime l'état dans lequel le questionneur désire se trouver par l'effet de la réponse à sa question — un état de savoir — tandis qu'une deuxième partie concerne proprement le contenu d'un état particulier de ce type — dans notre exemple, le fait que l'Université se trouve en tel lieu précis. Je ne m'intéresserai qu'à la première partie. Envisageons donc l'échange d'une question et d'une réponse et demandons-nous si l'état cognitif auquel le questionneur aboutit lorsque son *desideratum* est satisfait est bien celui qui apparaît dans notre analyse. A vrai dire, cette analyse semble trop promettre. Elle introduit en effet la notion de savoir. Or, ce terme n'est pas sans implications. La plus importante consiste dans la vérité de ce qui est admis, comme Socrate le précise en un passage du *Gorgias* (454d). Prenons un exemple: lorsque nous disons que Pierre sait que la racine de 49 est 7, nous reconnaissons que 49 a bien cette racine-là et donc que Pierre admet une proposition vraie. Si, par hypothèse, ce résultat admis par Pierre était faux, nous ne dirions pas que Pierre possède à cet égard un savoir. Nous parlerions de la croyance fautive de Pierre. D'emblée, nous voyons qu'une croyance dont le contenu serait simplement emprunté à la réponse à une question peut être vraie aussi bien que fautive. Et deux autres traits, essentiels pour Platon, caractérisent une telle croyance. D'abord, une prétention à la vérité y apparaît, dès lors que la réponse est acceptée par le questionneur. D'où vient cette prétention à la vérité? Elle dépend, nous dit Platon, d'un effet de persuasion. Pour cette même raison, la croyance du questionneur manque de stabilité: elle pourrait se modifier par un nouvel effet de persuasion allant en sens contraire (*Gorgias* 454d). Platon y perçoit un autre défaut: l'acceptation de la proposition ne s'accompagne pas de la capacité de rendre compte de ce qui est admis ou de le défendre (*Ménon* 98a). A ce titre, elle est frappée d'une sorte de stérilité (*Phèdre* 276c-277a).

Ainsi, celui qui, ayant été persuadé par une réponse, en accepte le contenu et la prétention à la vérité ne sait pas si sa croyance est vraie ou fautive. Si la croyance est fautive, il n'en sait rien et n'est pas en mesure de l'abandonner. Il ignore donc si la prétention à la vérité qui accompagne sa croyance se justifie. Si sa croyance est vraie, elle l'est par accident et sans maîtrise de sa part. La proposition elle-même peut bien être vraie, dans l'absolu, ou être l'objet de la croyance justifiée d'une autre personne. Mais cela ne tire pas de sa situation le questionneur acceptant une réponse. Et, de prime abord, on ne voit pas que la multiplication des questions et des réponses change quelque chose à la difficulté. Aux yeux de Platon, toutes les croyances acceptées selon le modèle H entrent

dans la sphère de l'opinion, de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ². Pourtant, il convient de l'accorder, le modèle H, dans son utilisation du concept de savoir, décrit bien notre pratique ordinaire, et c'est celle-là que Hintikka entend décrire par son modèle. Nous admettons que, dans l'échange de questions et de réponses ou dans la lecture, des connaissances peuvent être acquises. La raison en est simple: nous présumons souvent la véracité de celui qui répond à une question ou qui écrit. C'est en vertu de cette supposition que nous retenons le témoignage d'autrui comme source de connaissances qui satisfont au moins à la condition de vérité mentionnée voilà quelques instants.

Revenant à notre question, nous nous demandons donc ceci: comment le dialogue permet-il de dépasser l'opinion? Platon ne s'est-il pas trompé en lui donnant une telle importance?

4. Comparaison du modèle H avec la situation socratique

Malgré la difficulté fondamentale que nous rencontrons, Platon a vu dans l'échange de questions et de réponses l'instrument même de l'acquisition de la connaissance. Faudrait-il donc mettre en cause le modèle qui nous a servi à poser le problème? Pour nous en assurer, nous allons comparer la perspective des dialogues avec le modèle H, en considérant d'abord la situation initiale, mise en place par l'énoncé de la première question du débat, puis la situation finale, qui résulte des tentatives d'y apporter une réponse et du débat qui les accompagne.

D'abord, Socrate est-il véritablement le questionneur ignorant que nous avons trouvé dans notre modèle H? Nous hésitons à l'affirmer. Pourtant, nous rencontrons chez lui des professions d'ignorance régulières³. Il se limite pour l'essentiel au rôle du questionneur. Il lie du reste explicitement les deux choses: il reconnaît que l'ignorance est une condition qu'il faut satisfaire pour être un questionneur de bonne foi⁴. En conséquence, il paraît peu plausible d'attribuer à Socrate la connaissance des réponses aux questions qu'inlassablement il soulève. C'est ce que paraît confirmer le témoignage d'Aristote dans les *Réfutations sophistiques* (34, 183b): «Socrate interrogeait et ne répondait pas, car il avouait ne pas savoir.»

Un autre aspect intervient ici. Comment considérer, se demande Socrate, celui qui entreprend une enquête et se met à interroger? Selon certains passages des dialogues⁵, ni le sage ($\sigma\omega\phi\acute{o}\varsigma$) ni l'ignorant ($\alpha\mu\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma$) ne s'emploie à l'enquête philosophique. Le premier est déjà en possession du savoir; le second, si son ignorance est assez profonde, ne la reconnaît même pas; il appartient donc à un troisième de se livrer à l'enquête philosophique: celui qui, attentif à sa propre ignorance, sait qu'il ne sait pas et

s'engage dans l'exercice philosophique. Le mouvement même de l'enquête suppose donc une ignorance dont la conscience représente, dans la perspective socratique, une motivation essentielle.

Nous sommes renvoyés maintenant à une autre question. L'interlocuteur de Socrate connaît-il les choses demandées? Nous sommes tentés de dire que les interlocuteurs de Socrate ne sont pas comparables à l'interrogé du modèle H, qui dispose ou est supposé disposer d'une connaissance. Et pourtant l'interrogé croit bien disposer du savoir qu'évoque le *desideratum* de Socrate. C'est ce point de départ naturel qui donne leur saveur aux dialogues socratiques. Dans l'*Eutyphron*, c'est à un prêtre que Socrate demande ce qu'est la piété; dans le *Lachès*, ce sont des généraux que Socrate interroge sur ce qu'est le courage. Ailleurs, ce sont les sophistes, les éducateurs des cités grecques, qui sont interrogés sur ce qu'ils maîtrisent. Tous sont des experts dans les matières que Socrate examine avec eux. Et on ne peut exclure que Socrate ait envisagé de parvenir à une connaissance en examinant ses interlocuteurs⁶.

Après ces aspects qui concernent le contexte du dialogue, un autre problème se pose: les questions que soulève Socrate ont-elles la structure décrite dans le modèle H?

Dans la partie philosophique des dialogues, la première question de Socrate est véritablement conforme au modèle H, même si elle est une question inhabituelle et philosophique: «Qu'est-ce que la sagesse», demande Socrate dans le *Charmide*; la même interrogation porte sur la piété dans l'*Eutyphron*, sur le courage dans le *Lachès*, sur la justice dans la *République*. Dans la suite de ces dialogues, il est vrai, Socrate formule généralement des questions qui ne réclament pour réponse qu'un oui ou un non, signe de l'assentiment ou du désaccord, et qui ne correspondent plus que partiellement à notre modèle. La présupposition devient ici tautologique: elle consiste en effet dans la disjonction de l'énoncé extrait de l'interrogation et de sa négation. On peut dire tout aussi bien que la présupposition disparaît. Le caractère authentiquement interrogatif de ces questions, au sens de la demande de transmission d'un élément de connaissance, peut pratiquement disparaître selon les cas. Aristote appelle de telles questions «dialectiques» (*Topiques* VIII.2, 158a). Ces questions peuvent viser simplement à faire reconnaître, par l'interrogé, certaines propositions qui permettront à l'argument d'avancer (*Ménon* 75d). La marge d'initiative de l'interrogé diminue, car il n'a que l'un de deux partis à prendre, et celle du questionneur augmente. Socrate montrera que des propositions adoptées ou certaines de leurs conséquences ne s'accordent pas avec la réponse donnée à la question de départ. C'est ce qui lui permet d'examiner et, le cas échéant, de réfuter ses interlocuteurs. Nous dirons donc que c'est

principalement par leur point de départ que les dialogues ressemblent, en ce qui concerne la structure logique de la question, à notre modèle H.

Mais revenons maintenant au contexte. Il ne sera pas sans intérêt d'examiner les résultats du dialogue, en partant de l'idée que le *desideratum* est réalisé, autant qu'il peut l'être, par une réponse ou plutôt par une série de réponses à la question. Une première ressemblance formelle apparaît: tout comme dans le modèle H, c'est bien sûr le questionné qui répond. Les propositions que Socrate tire de son interlocuteur viennent du propre fonds de ce dernier, chacun étant requis d'avancer ce que lui-même croit⁷. Cependant, la perspective des dialogues est alors complètement différente de celle du modèle H. D'abord, Socrate, le questionneur, n'acquiert pas de connaissances en dialoguant. Comme je l'ai signalé, il reprend régulièrement sa profession d'ignorance.

On pourrait évoquer ici ce qu'il est convenu d'appeler la 'mission de Socrate': selon un oracle proféré à Delphes, Socrate est le plus savant des hommes; or, à ses propres yeux, il n'est pas savant, puisqu'il ne sait rien; décidant de mettre l'oracle à l'épreuve, il s'emploie à interroger les savants sur des matières qui semblent déterminer leur action et leur science (*Apologie* 20e-23c). Il dévoile bientôt leur ignorance: non seulement ils ne savent pas, mais, de plus, ils ne savent pas qu'ils ne savent pas et sont donc dans l'ignorance la plus grave⁸. Socrate, tout ignorant qu'il soit, sait du moins qu'il ne sait pas et a donc encore l'avantage sur les savants.

Dans ce premier cas de figure, on peut considérer que ce n'est pas l'interrogateur, mais l'interrogé qui acquiert une connaissance, dont le contenu peut être simplement que l'interrogé ne sait pas ce qu'il croyait savoir. Dans la démarche décrite en plusieurs dialogues, Socrate suscite la perplexité afin de délivrer son interlocuteur des apparences du savoir⁹. Il contribue ainsi à la connaissance de soi du questionné¹⁰. Certes, il apparaît dans plusieurs dialogues que l'enquête socratique prend en définitive une dimension commune aux deux interlocuteurs (*Gorgias* 505e-506a) et se révèle digne d'être poursuivie même lorsque les prétentions à la connaissance des interlocuteurs de Socrate se sont effondrées¹¹. Mais Socrate tient à la démarche préalable: avant de s'extraire de l'ignorance, il faut se débarrasser de l'ignorance qui se manifeste dans l'opinion.

Dans les dialogues ultérieurs, le rôle de Socrate devient plus constructif. L'analogie fameuse du *Téétète* décrit Socrate comme l'accoucheur des esprits (148e s.), celui qui permet à autrui de donner le jour à des connaissances auxquelles lui-même n'accède pas. Je reviendrai sur cet aspect dans un instant. Mais que l'on considère les dialogues socratiques ou les dialogues ultérieurs, la circulation du savoir ne se fait pas de la manière esquissée dans

le modèle H, c'est-à-dire de l'interrogé au questionneur. C'est l'interrogé qui accède à des connaissances, alors que le questionneur n'en acquiert pas.

Que conclure de cette comparaison? J'en tirerai la leçon suivante: le modèle H n'est pas complètement impropre; il y a une sorte d'entêtement de Socrate à s'en tenir à un cadre proche de ce modèle, en dépit d'un échange des rôles, de questionneur à questionné, en ce qui concerne l'acquisition des connaissances. Notre problème fondamental subsiste donc. Comment, lors d'un échange de questions et de réponses, acquérir une connaissance ou même, comme le cadre socratique le veut, l'éveiller pour son interlocuteur? Pourquoi la dialectique occupe-t-elle, au sein de la hiérarchie des démarches scientifiques définie par Platon, un rang si élevé?

5. La réminiscence

Pour résoudre ce problème, demandons-nous comment envisager le phénomène d'acquisition d'une connaissance dans le cadre prescrit. Nous pouvons songer à deux solutions. Voici la première: on pourrait envisager que la question oriente l'attention du questionné vers quelque objet qui se donne à voir. Pour l'interrogé, la réponse serait alors accompagnée par une expérience validant immédiatement la réponse qu'il donne à la question. Cette solution fait penser aux doctrines épistémologiques modernes qui comprennent la justification comme recours à des fondations, c'est-à-dire à des croyances immédiatement validées.

Et voici une seconde solution concevable: on pourrait envisager que la réponse suscitée par la question s'insère dans un contexte de croyances déjà validées et admises et que la question oriente seulement l'attention de l'interrogé vers certains rapports logiques entre propositions. Ces rapports logiques permettraient la justification de la réponse à la question et donc l'accession à une connaissance. Cette solution fait penser aux doctrines de la cohérence en épistémologie moderne selon lesquelles une croyance est justifiée par ses rapports avec d'autres déjà justifiées par ailleurs.

Avec l'une et l'autre solution, on verrait apparaître plus que la simple croyance: d'une part, la proposition reçue serait vraie et connue comme telle; d'autre part, elle ne dépendrait pas de la persuasion; et, enfin, la proposition exprimée pourrait être défendue, ou bien par un appel à l'expérience dans la première solution, ou bien par un appel à d'autres propositions dans la seconde solution. Dans les deux cas, nous remarquons qu'il n'y a pas véritablement transfert d'information, celle-ci étant déjà disponible au préalable pour l'interrogé. C'est probablement dans l'ordre moral qu'une telle doctrine nous est la plus aisément compréhensible. En effet,

la dimension propre de la moralité ne s'instaure que lorsque l'exigence morale est reconnue spontanément par un individu et n'est plus rapportée à une autorité et à un cadre d'apprentissage. Cependant, Platon ne limite pas ce phénomène à des matières morales: il est question de géométrie dans le *Ménon*.

De ces deux solutions, Platon, dans l'approfondissement de ses réflexions épistémologiques, me semble choisir la première. C'est ce que nous découvrons avec la doctrine typiquement platonicienne de la réminiscence (*ἀνάμνησις*), qui apparaît dans le *Ménon* et dans les dialogues de la maturité: connaître, c'est se souvenir. L'âme, en effet, aurait existé avant la vie présente et acquis alors la connaissance de toutes choses (*Ménon* 81c). Le questionnement par le dialecticien a pour effet la remémoration d'une vision et donc d'une connaissance acquise dans une vie antérieure à la vie présente. Une certaine expérience semble entrer ici en jeu (*Phédon* 74e). Pour des raisons qui sont exposées dans les dialogues de la maturité et que nous ne pouvons aborder maintenant, cette expérience n'est pas assimilable à l'expérience sensible, mais consiste en une sorte de contact avec des réalités d'un autre ordre que les objets de l'expérience sensible.

J'aimerais évoquer maintenant deux points. Le premier, en me demandant jusqu'où va l'analogie avec la vision. Le second, en relevant la 'division du travail' qui semble s'instaurer entre Socrate et son interlocuteur.

6. Vision et capacité de rendre compte

Ainsi, une vision remémorée représente un élément susceptible de nous faire sortir de l'opinion; cependant, lorsque Platon a décrit la différence entre l'opinion et la connaissance, il ne fait pas place à cet élément seulement. Les traits régulièrement avancés par Platon pour indiquer que la connaissance apparaît et se distingue de la croyance résident dans la capacité de rendre compte (*λόγον διδόναι*) de ce que l'on admet pour vrai et de le défendre¹². La 'vision' — qui n'est pas articulée en énoncés et qui semble donc constituer une sorte non propositionnelle de savoir — ne donne donc lieu à une connaissance que si elle va de pair avec une démarche qui s'exprime par des propositions. Ainsi, il serait impossible de montrer que l'on possède des connaissances, fût-ce de vision, sans rendre compte de celles-ci et formuler une défense argumentée. Ce fait permet d'esquisser une réponse au reproche, souvent adressé à Platon, d'avoir adopté pour la connaissance le modèle de la vision, modèle qui l'aurait mené à l'objectivisme des Idées. En l'absence d'une théorie parfaitement élaborée de ce que signifie 'rendre compte', la condition prescrivant de 'rendre compte' semble pouvoir au moins se traduire

ainsi: il faut être capable d'articuler une défense dans le cadre de la mise à l'épreuve socratique (*République* VII, 534b-c). Nous arrivons donc au résultat suivant: le savoir de vision qui nous fait sortir de l'ordre de l'opinion n'est un savoir qu'en conjonction avec la capacité de rendre compte de ce qui est connu. Mais cette capacité ne s'établit que si on passe par l'examen socratique du contenu propositionnel envisagé. Or, cet examen est mené par un Socrate qui lui-même ne prétend pas au savoir recherché. Nous dirons donc que ce savoir ne se conçoit qu'avec sa marge de 'non-savoir' qui en est comme la condition nécessaire.

7. La division du travail

J'aimerais m'arrêter un instant, plutôt que sur la connaissance que l'interrogé peut acquérir dans le processus, sur l'ignorance de Socrate qui interroge sans posséder la connaissance et sans jamais répondre lui-même, et plus précisément sur l'aptitude que déploie Socrate lorsque, par des questions, il mène son interlocuteur à découvrir quelque chose. Son aptitude — qui ne prétend pas au rang de savoir — est cependant essentielle pour que son interlocuteur parvienne à cette vision et pour que cette vision soit une connaissance. Quel pourrait être le sens de la division du travail qui apparaît à cet égard dans les dialogues? Sans prétendre à l'exhaustivité, je discerne quatre aspects d'un sens possible de cette division, qui mériteraient tous d'être examinés plus attentivement.

Le premier tiendrait en ceci: l'appropriation d'un savoir ne procède pas de l'imprégnation par le maître. La connaissance ne se réduit pas à une tradition. Il faut au contraire une réappropriation d'un type spécifique, dans laquelle le maître est occasion d'apprendre plutôt que dispensateur des contenus appris.

Et voici le deuxième aspect: si la vision ne dépend pas de nous, le travail d'approche vers cette vision — qui s'exprime à travers l'inlassable questionnement de Socrate — nous échoit.

Quand au troisième aspect, je le vois ainsi: peut-être cette division dénote-t-elle la fonction positive d'une ignorance qui cependant ne serait légitime qu'en tant qu'elle nous incite à aller aussi loin que possible dans l'effort de connaissance. On comprendrait ainsi que l'ignorance socratique ne menace jamais l'effort argumentatif — le renoncement à cet effort constitue la 'misologie' (*Phédon* 89d) — mais au contraire l'incite à aller plus loin et l'anime continuellement.

Voici le quatrième aspect enfin, lié au précédent: la pratique du dialogue constitue comme une anticipation de ce qui est en question dans le dialogue socratique, à savoir la nature de certaines dispositions morales: courage, piété, justice. C'est ce que Xénophon semble avoir saisi dans ses *Mémorables* (IV, iv, 10). On y lit qu'un jour Hippias interpella Socrate en termes vifs: plutôt que

d'interroger inlassablement les autres sur ce qu'est la justice, il conviendrait qu'il dise lui-même ce qu'elle est. Socrate aurait répondu ceci: «A défaut de la parole, je fais voir ce qu'est la justice par mes actes.» Les dispositions morales auxquelles Socrate voue ses soins ont ceci de particulier que comprendre ce qu'elles sont, c'est les vivre. Dans la mesure où l'entreprise même de les comprendre a pour moteur la reconnaissance de l'ignorance à leur sujet, et que celle-ci les fait se réaliser par l'entreprise même de l'enquête, l'ignorance socratique prend une dimension morale.

8. Les composantes de l'art de Socrate

Mais, pourrions-nous nous demander à ce stade, avons-nous assez examiné l'ignorance de Socrate? Socrate professe l'ignorance, mais conduit ses interlocuteurs à une connaissance. Ne serait-il pas possible d'explicitier les composantes de la technique qu'il a mise en œuvre à cette fin? En fait, cette question ouvre une piste féconde pour l'histoire de la philosophie. On peut suivre le développement qui va de la pratique socratique à la méthode platonicienne des hypothèses, méthode par laquelle on étudie les conséquences d'une prémisse. Ce développement se poursuit dans les écrits logiques d'Aristote; d'abord dans les *Topiques*, qui comprennent un ensemble de directives pour le débat par questions et réponses, appliquées principalement à la recherche de définitions. De là, on peut passer à la syllogistique, qui a des origines dans la dialectique. La première définition du syllogisme laissée par Aristote, celles des *Topiques* (I.1, 100a) s'inscrit clairement dans le cadre dialectique. La syllogistique y est présentée comme l'instrument pour trouver les prémisses nécessaires au débat. On peut établir ainsi un lien entre Socrate et la première formulation de la logique, c'est-à-dire de la théorie de l'inférence valide. Parmi les composantes de l'art de Socrate, il faudrait donc compter une pratique de la logique. Est-ce là tout ce que nous pouvons trouver?

Dans la *Métaphysique*, Aristote nous dit ceci au sujet de Socrate: «Il y a deux choses dont on pourrait, à juste titre, rapporter le mérite à Socrate: le discours inductif et la définition générale qui, l'un et l'autre, sont au point de départ de la science.» (*M* 4, 1078b 27-29.) Retenons donc ces deux éléments. D'abord, le raisonnement inductif que Socrate a certainement pratiqué. Il conclut par exemple, à partir des certaines caractéristiques que possèdent les aptitudes professionnelles, à certaines propriétés du comportement moral (cf. par exemple *Euthydème* 279d s.) Or, le raisonnement inductif se retrouve dans la théorie aristotélicienne de la science. Ensuite, Aristote mentionne la doctrine des définitions. Dans les dialogues, on pourrait trouver une réflexion critique sur la manière de formuler une définition. Or, nous trouvons chez Aristote une théorie liée à l'examen des définitions, la théorie

des prédicables. Elle propose une classification des éléments intervenant dans la définition, ainsi qu'une description des conditions pour qu'une définition soit formellement correcte.

La technique socratique de la question peut nous faire penser aussi à des aspects plus éloignés, développés par Aristote, mais pour lesquels il n'est pas extravagant de chercher une origine dans la méthode interrogative de Socrate. On peut penser d'une part à la doctrine aristotélicienne des catégories. Dans la liste des catégories donnée par Aristote, six sont caractérisées par un mot interrogatif et, pour les quatre autres, il est facile de les représenter comme des réponses à des types de questions. La doctrine des catégories semble donc témoigner de la reconnaissance d'un pouvoir classificateur des termes permettant de poser des questions. Cette reconnaissance était un préalable à la doctrine des genres de la prédication (les différentes manières de dire Y de X) formulée par Aristote. Le mot interrogatif détermine les réponses acceptables et délimite ainsi un répertoire de réponses possibles, vraies ou fausses, qui constituent une classe ou un genre de prédication. La contrainte qu'il introduit est précisément catégorielle¹³.

On peut penser aussi à la théorie, exposée dans les *Seconds Analytiques* (II.1, 89b), des quatre sciences corrélatives de quatre questions fondamentales concernant les choses; au sujet des choses, les questions les plus fondamentales sont: quelles elles sont (τὸ τί); pourquoi elles sont (τὸ διότι); si elles sont (εἰ ἔστι); ce qu'elles sont (τί ἔστιν). La connaissance scientifique de la chose apporte, aux yeux d'un aristotélicien, une réponse à ces quatre questions. Cette théorie, à laquelle on pourrait également assigner des origines dans le questionnement socratique, aura un retentissement extraordinaire, notamment dans la philosophie médiévale arabe, juive et chrétienne où on la remodèle et lui trouve diverses applications¹⁴. On pourrait mentionner finalement les théories interrogatives de l'activité scientifique, dont la thèse est qu'il existe, dans l'acquisition d'informations nouvelles en sciences, des structures logiques analogues à celles du questionnement.

Chez Aristote, nous voyons donc se développer différentes disciplines explicitant et organisant les règles généralement implicites de l'exercice socratique et platonicien. Ce développement de la logique et des autres disciplines brièvement décrites plus haut va de pair avec une évidente perte de prestige de la dialectique elle-même. Celle-ci perd son rang de méthode suprême; les règles du syllogisme démonstratif se substituent à elle; les prémisses deviennent indépendantes de la situation de dialogue et sont réputées communes; le raisonnement scientifique part de définitions qui s'imposent avec évidence¹⁵.

Mais, nous demanderons-nous, ces disciplines — ou d'autres qui pourraient les remplacer — se substituent-elles définitivement à la technique socratique? Cette question présente également une pertinence pour nous: devons-nous ou pouvons-nous remplacer le dialogue par la logique? Certes, la logique et les autres disciplines formelles sont constitutives de l'exercice socratique et, à ce titre, elles en forment une condition nécessaire. De l'autre, elles ne peuvent cependant se substituer à l'épreuve non formelle. D'abord, la pertinence des règles est elle-même un objet qui mérite d'être discuté. C'est pourquoi on ne peut se contenter de les appliquer. Aristote lui-même reconnaît ce point: c'est une des tâches qu'il reconnaît à la dialectique. Ensuite, une certaine imagination intervient aussi et permet seule de disposer en ordre les éléments afin d'en tirer parti. Après la première question d'information, c'est cela que Socrate met en place. Enfin, l'intérêt moral n'apparaît pas dans les disciplines logiques. Je conclurai donc que l'acquisition de la logique et des autres disciplines formelles ne suffit pas pour conférer l'aptitude socratique.

9. Conclusions

Il est intéressant de noter que cette aptitude que nous avons cherché à décrire conserve, à la différence de l'opinion et aussi de la connaissance, une dimension non propositionnelle. Une proposition, même connue, est toujours menacée de retourner à l'opinion. Cette aptitude est nécessaire pour que cela soit évité. En outre, caractère propositionnel et disposition à être vrai ou faux allant de pair, les critères du vrai et du faux ne s'appliquent pas à proprement parler à ce qui est en jeu ici. On rencontre ici une analogie avec l'aptitude d'un artisan, avec un savoir faire ou une technique (τέχνη). Cette analogie est souvent évoquée par Socrate¹⁶. Un savoir faire ne se transmet que partiellement en propositions et n'est pas en mesure de se transmettre comme l'information, pour nous pas plus que pour Socrate. Cette situation a des conséquences pour l'enseignement de notre discipline. Nous n'avons pas seulement à transmettre des contenus, mais aussi à initier les étudiants à une certaine pratique, et peut-être même, l'analogie ne répugnerait pas à Socrate, à une certaine « technique » (*Apologie* 23c, 39c). Nous devons, dans notre enseignement et dans nos séminaires, tâcher de l'exercer dans le sérieux et dans le respect de nos interlocuteurs. Et nous devons prendre garde à la spécificité du mode de transmission de ce qui est en jeu. Nous ne développons pas ces aptitudes dans la vaine volonté de discuter pour discuter, mais dans le but de mettre à l'épreuve ce que le passé ou le présent nous proposent comme 'information' et qui, sans l'épreuve à laquelle nous la soumettons, ne resterait à jamais qu'opinion et ne vivrait pas avec nous et en nous. Ici s'impose, outre la transmission, une véritable effectuation. Or,

pour faire saisir l'intelligibilité à laquelle les doctrines philosophiques prétendent, la transmission des thèses ou même des raisonnements ne suffit pas. Platon nous rappelle qu'il n'en est pas ainsi: «Quelle bonne affaire ce serait (...) si la sagesse était chose de telle sorte que de celui de nous qui est plus plein elle coulât dans celui qui est plus vide, à condition que nous soyons en contact l'un avec l'autre: comme l'eau que contiennent les coupes coule, par le moyen du brin de laine, de celle qui est plus pleine dans celle qui est plus vide.» (*Banquet* 175d.)

La philosophie est une discipline particulière en ceci que, plus que d'autres, elle doit vivre avec la conscience de cette situation. Il en résulte une certaine difficulté pour notre tâche. La philosophie ne peut se ramener, se lier ou se fier complètement à des propositions établies. En même temps, comment ne pas apercevoir aussi la richesse de notre discipline? Elle se reformule et vit chaque fois que certains types d'enquête radicale sont perçus comme nécessaires. L'histoire de la philosophie offre une collection de solutions particulièrement radicales aux questions radicales de l'humanité. Outre l'intérêt qu'elle présente pour la compréhension de notre passé et de nos origines intellectuelles, elle est un moyen, certes indirect, mais à mon sens essentiel, de nous initier à une pensée critique. Par les exigences qu'elle peut susciter en nous-mêmes à l'égard de nous-mêmes, elle nous tient en éveil, comme Socrate par ses questions et sa paradoxale ignorance. Ce pouvoir de questionner, que Socrate a illustré d'une manière unique dans l'histoire de la philosophie, mérite aujourd'hui aussi tous nos soins. Et, pour conclure, je souscrirai à ces mots de Fernand Brunner: «La civilisation n'est pas, comme on le croit si souvent, le fait de la science; elle est le fait de l'homme pris intégralement, considéré dans la totalité de son pouvoir de questionner et de penser¹⁷.»

Questionner, savoir, ignorer, ce ne sont pas là choses tout à fait indépendantes. J'ai cherché à montrer quelques-unes de leurs relations, telles qu'elles apparaissent chez Platon et telles qu'elles peuvent inspirer notre réflexion aujourd'hui.

NOTES

- ¹ Voir aussi *Gorgias* 448d, 449b; *Ménon* 75d; *Cratyle* 390c; *Théétète*, 189e. Dans la présente leçon, les citations de Platon ont été empruntées à L. Robin, Platon, *Oeuvres*, Paris, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- ² Platon s'est beaucoup intéressé à cet état intellectuel. Dans plusieurs dialogues, il s'est efforcé de cerner ce qui fait la différence entre opinion et connaissance. Ces tentatives définissent l'approche classique en épistémologie, qui consiste à demander ce qui doit s'ajouter à l'opinion vraie pour qu'elle devienne une connaissance. Voir *Ménon* 97b s.; *Théétète* 187b s., 200d s.; *Timée* 51a.
- ³ *Protagoras* 361c-d; *Gorgias* 506a, 509a; *République* I, 354c; *Théétète* 150d.
- ⁴ *Charmide* 165b, 166c; *Gorgias* 506a.
- ⁵ *Lysis* 218a-b; *Banquet* 203e-204b.
- ⁶ *Apologie* 21b s.; *Criton* 46b; *Hippias mineur* 369c, 372c; *Eutyphron* 11d-e; *Gorgias* 453a-b, 486e s.
- ⁷ *Criton* 40c-d; *Protagoras* 33c; *Gorgias* 495a-500b; *République* I, 337d, 354c.
- ⁸ *Premier Alcibiade* 118a, 113b-c; *Apologie* 29b.
- ⁹ *Ion* 532b-c, 533 c-d; *Hippias mineur*, 369a-c; *Eutyphron* 11b-c; *Lachès* 194a-c, 200e-201a; *Charmide* 169c; *Lysis* 213c-d; *Protagoras* 348c; *Ménon* 72a, 80a-d; *Sophiste* 229e-230e.
- ¹⁰ *Charmide* 164d s.; *Apologie* 21b-23b; *Théétète* 210b-c. L'importance du «Connais-toi toi-même» s'accroît si l'on considère les liens entre le fait d'ignorer (ou de se tenir dans l'opinion) et celui de faire mal, d'un côté, et le fait de savoir et celui de faire bien, de l'autre. Voir *Apologie* 26a; *Protagoras* 345d s.; *Ménon* 77b-78b; *Gorgias* 466d s.; *Philèbe* 48c-49e; *Lois* 688b-689c, 732a, 863c. Le principe delphique a d'autres aspects et une remarquable histoire, voir P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-1975.
- ¹¹ *Apologie* 29d s.; *Charmide* 165b s.; 176a-d; *Protagoras* 348c-d; 361e-d; *Ménon* 80d.
- ¹² *Ménon* 99b s.; *Banquet* 202a; *Théétète* 200d s.; *Phédon* 73a, 76b; *Lachès* 190c; *République* V, 476e-479e, VII, 533e-534c, IX, 582d; *Timée* 51e; *Phèdre* 276a; *Ion* 532b-c; *Lois* 966a-b.
- ¹³ Nous retrouvons ici la question des valeurs de la variable située devant le mot de questionnement, dont il a été question ci-dessus au paragraphe 2.
- ¹⁴ Voir A. Altmann et S. M. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958, p. 10 s.
- ¹⁵ *Topiques* I.1, 100a-b; *Premiers Analytiques* II.16, 64b s.; *Physique* II.1, 193a.
- ¹⁶ Notons que nous trouvons ici les éléments d'un dépassement de la problématique de la connaissance décrite jusqu'ici.
- ¹⁷ F. Brunner, «Limites et critères de la connaissance métaphysique», *Dialectica* 15 (1961), p. 269.

- M. Burnyeat, «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, University of London, 24 (1977), p. 7-16.
- V. Goldschmidt, «Socrate», dans *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 53-62.
- J. Hintikka, «Questions about Questions», dans M. K. Munitz et P. K. Unger (éds.), *Semantics and Philosophy*, New York, 1974, p. 103-158.
- J. Hintikka, «The Semantics of Questions and the Questions of Semantics», *Acta Philosophica Fennica* 28 (1976), N° 4.
- J. Hintikka, «Answers to Questions», dans H. Hiz (éd.), *Questions*, Dordrecht, 1978, p. 279-300, repris dans *The Intentions of Intentionality*, Dordrecht 1975, p. 137-158.
- J. Hintikka, «True and False Logics of Scientific Discovery», dans J. Hintikka et F. Vandamme (éds.), *Logic of Discovery and Logic of Discourse*, Gand, 1985, p. 3-14.
- F. Jacques, «Questions, problèmes, problématiques: pour une approche interrogative de la connaissance», *Etudes de Lettres*, Université de Lausanne, 1986, p. 45-69.
- Ch. H. Kahn, «Questions and Categories: Aristotle's Doctrine of Categories in the Light of Modern Research», dans H. Hiz (éd.), *Questions*, Dordrecht, 1978, p. 227-278.
- Ch. H. Kahn, «Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?», *Bulletin de la Société française de philosophie* 74 (1980), p. 45-62.
- E. Kapp, «Syllogistik», dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie IV A* (1931), col. 1046-1067, repris dans *Ausgewählte Schriften*, Berlin, 1968, p. 254-277, et en traduction anglaise dans J. Barnes et alii (éds.), *Articles on Aristotle, Vol. 1: Science*, Londres, 1975, p. 35-49.
- E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen, 1965.
- Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris et Montréal, 1981.
- N. Rescher, «Avicenna on the Logic of Questions», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967), p. 1-6.
- R. Sorabji, «Myths about Non-Propositional Thought», dans M. Schofield et M. Nussbaum (éds.), *Language and Logos: Studies in Ancient Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1982, p. 295-314, repris dans *Time, Creation and the Continuum*, Londres, 1983, p. 137-156.
- G. Vlastos, «The Socratic Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), p. 27-58.
- G. Vlastos, «Socrates' Disavowal of Knowledge», *Philosophical Quarterly* 35 (1985), p. 1-31.
- W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982.

ANNALES

1986-1987

