

L1 – CM Philosophie antique – 4ème séquence

# Platon. La théorie de la connaissance

C.Drouet  
01/04/2020

## La théorie de la connaissance platonicienne

Je reprends ici la structure de ce cours à l'analyse qu'Yvon Lafrance fait de l'épistémologie de Platon dans l'article « La connaissance : science et opinion », paru dans l'ouvrage collectif *Lire Platon*, dirigé par Luc Brisson et Francesco Fronterotta, aux PUF, collection quadrige, 2003.

Les dialogues de Platon sur lesquelles je m'appuierai principalement ici sont : *Ménon*, *Phédon*, *Phèdre*, *République*, *Théétète*, *Sophiste*. Vous retrouverez les extraits à étudier dans le corpus de textes associé à ce cours.

### Table des matières

1-	Peut-on connaître ? Le paradoxe du Ménon.....	2
2-	La connaissance divine, ou parfaite .....	4
3-	Les degrés de la connaissance. <i>République</i> V- VII .....	8
4-	Établir la possibilité du vrai et du faux .....	11
5-	Qu'est-ce que la dialectique ? Pourquoi le Bien en est-il la fin dernière ? .....	16

Voici la grande question à laquelle doit répondre une théorie de la connaissance (ou **épistémologie**, que l'on peut définir comme l'étude des processus généraux de la connaissance) :

**Qu'est-ce que connaître ? Question que l'on peut décliner en 3 sous questions liées :**

- **Que peut-on connaître ?**
- **Qui / qu'est-ce qui peut connaître ?**
- **Comment peut-on connaître ?**

Platon partage avec certains présocratiques ce schéma épistémo-ontologique, qui oppose les apparences sensibles à la réalité, et l'opinion au savoir :

	<b>Apparences sensibles</b>	<b>Réalité</b>
<b>Avec Xénophon</b>	Les apparences sont l'objet propre de l'opinion	La réalité est l'objet du savoir.
<b>Avec Parménide</b>	Leur nature est un non-être. On ne peut pas penser ce qui n'est pas.	Le réel est ce qui est, et en tant que tel, il est le seul véritable objet pour la pensée.
<b>Avec Démocrite</b>	Elles sont accessibles aux sens seulement.	La réalité n'est accessible qu'à l'intelligence ( <i>dianoia</i> ).

Cette distinction entre apparences et réalité ne va pas de soi. Elle repose sur les postulats suivants, admis par Platon :

- Le **savoir** se réduit à la **science** ;
- Il n'y a de **science**, c'est-à-dire de **savoir stable et universel**, que d'une **réalité toujours identique à elle-même et donc immuable**.

Les prédécesseurs de Platon cités ci-dessus tire de cette opposition entre apparences sensibles et réalité une conclusion pessimiste au sujet de la possibilité de faire la science du réel : l'homme ne

peut atteindre de vraie connaissance, selon eux, mais seulement formuler des opinions, affirment-ils. La vérité n'est accessible qu'aux dieux.

**Platon ne partage pas ce pessimisme** : il semble convaincu que l'âme humaine est capable de vérité, puisque, dialogue après dialogue, il a élaboré une théorie de la connaissance, qui définit les conditions nécessaires auxquelles l'esprit doit satisfaire pour arriver à la vérité des choses. Nous verrons que la préoccupation de Platon est toujours de démontrer la possibilité qu'une connaissance vraie est possible.

Récapitulons certains des principaux acquis des 3 séquences précédentes :

- Nous avons vu que connaître c'est, pour Platon, être capable de **définir** la nature spécifique de l'objet à connaître, à savoir sa forme (*eidos*), qui la distingue de tout autre.
- Nous avons vu également que pour connaître, il faut emprunter la méthode socratique du dialogue, qui combine pour l'âme un temps de **purification** de ses opinions (réfutation – *elenchos*) et un temps de **maïeutique** (accoucher l'âme de sa vérité), menés en commun par les interlocuteurs, mais dans lequel un maître (Socrate) est garant de la méthode.

Mais encore faut-il établir qu'il est possible de connaître en vérité. Une des étapes de la démonstration de Platon se trouve dans le *Ménon*, dialogue dans lequel Platon nous place face à une difficulté, résumée par le fameux **paradoxe du Ménon**, et qui porte sur le point de départ de la connaissance :

**Comment peut-on chercher une chose dont on ne sait rien de ce qu'elle est ?**

## 1- Peut-on connaître ? Le paradoxe du Ménon

Voici comment Platon justifie ce paradoxe dans le *Ménon*, en 80d – 81d (dialogue que l'on suppose être de la période dite de transition, antérieur à la *République*). Suite à une remarque de Ménon, Socrate confirme qu'on ne peut chercher à connaître :

- **Ni ce qu'on connaît déjà**, car alors la recherche est inutile ; précisément car on le connaît déjà ;
- **Ni ce qu'on ne connaît pas encore**, car alors on ne peut pas savoir si ce qu'on trouve est bien ce qu'on cherche, faute de pouvoir le reconnaître. La recherche est ici **impossible**.

Socrate semble prendre cette objection très au sérieux. Elle porte sur la reconnaissance de la vérité : **comment reconnaître la vérité si on ne la connaît pas déjà ?**

La conclusion à laquelle elle nous conduit en droite ligne est qu'il **n'est possible de chercher que ce que l'on connaît déjà**, faute de quoi on ne pourrait pas même y prêter attention. Mais alors, comment rechercher ce qu'on ne sait pas encore ?

Comment sortir de cette aporie et établir que la recherche de la vérité n'est ni inutile ni impossible ? la réponse semble contenue dans les données du problème : il faut montrer que l'on connaît déjà ce qu'on cherche.

À cet effet, Platon introduit ici sa **théorie de la réminiscence** (*anamnesis*), *Ménon*, 80 d-e : connaître, c'est être capable de se ressouvenir. Le problème de la connaissance se résout si l'on s'en tient à ce constat que l'âme possède de tout temps la capacité d'accéder à la vérité.

Platon ne semble pas douter de la capacité de l'âme à accéder à la connaissance vraie, puisqu'il cherche à montrer d'où l'âme tient cette capacité que l'on constate.

Il a pour cela recours au **mythe d'une vie antérieure** à son union au corps au cours de laquelle l'âme a connu la vérité de toutes choses. Une fois unie au corps, la connaissance consiste alors pour l'âme à se ressouvenir de ce savoir acquis lors d'une vie antérieure.

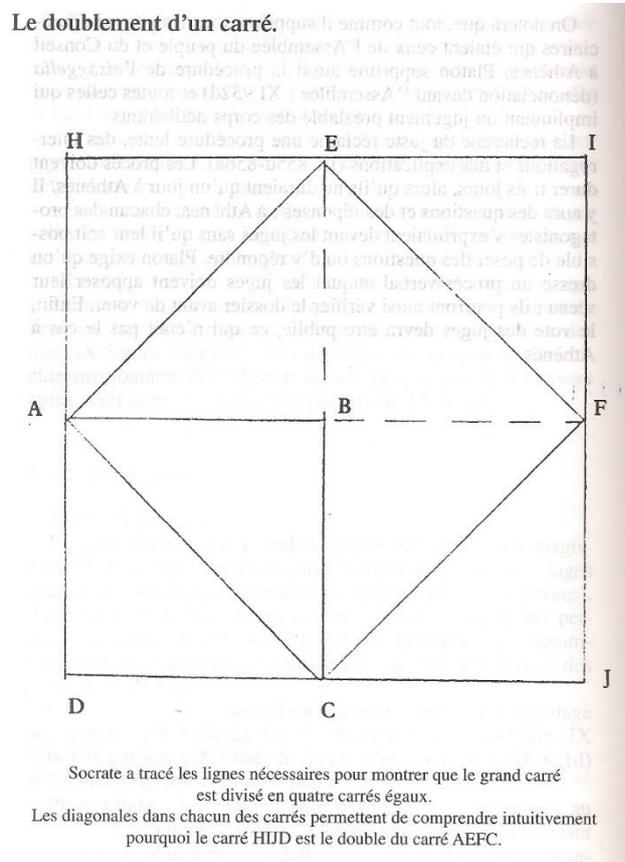
**Dans le corpus de texte, étudier *Phédon*, 66b-67b.**

Pour confirmer ce mythe, Platon a alors recours à un artifice dramaturgique, dans un passage très célèbre : il montre Socrate soumettant à la maïeutique un jeune esclave, sans instruction.

82 a « *Socrate – Eh bien, appelle-moi quelqu'un de cette nombreuse compagnie qui t'escorte, celui que tu veux, pour que je puisse te faire une démonstration sur lui.* »

Ce jeune esclave, dont Ménon assure qu'il n'a reçu aucune instruction, parvient alors à se débarrasser de ses fausses opinions puis à formuler des vraies opinions au sujet du doublement d'un carré. Conduit par les questions de Socrate, ce jeune esclave parvient de lui-même à établir des liens entre ses opinions vraies et ainsi comprendre que le carré formé par la diagonale est une surface intermédiaire entre celle du grand carré et celle des petits carrés.

**En vous appuyant sur ce schéma, étudier ce second passage du *Ménon*, 82b-86b. Traduction Monique Canto-Sperber (voir corpus d'extraits).**



**Ainsi, est démontré ce qu'il fallait démontrer : il est légitime d'affirmer que l'âme a la capacité d'accéder par elle-même à la vérité sur toutes choses, car on constate qu'elle contient, de tout temps, des opinions vraies.**

**À la condition d'être guidée par un maître, l'âme peut se remémorer ces opinions vraies, et pourquoi elles sont vraies, et ainsi, en faire des connaissances (processus de remémoration = processus de connaissance).**

On peut **s'interroger sur le rôle du maître** : ne serait-ce pas Socrate qui suggère à l'esclave les bonnes réponses ? En effet, les questions de Socrate mettent l'âme du jeune esclave sur la voie de la vérité. Mais sans la lui livrer. Cela n'enlève pas que c'est l'âme qui d'elle-même reconnaît ce qui est vrai au moment où elle le rencontre. Pour reprendre le terme à Descartes, **l'évidence** de la vérité est toujours une expérience qui se vit en première personne. Autrement dit, nul ne peut faire l'expérience à ma place de la clarté de la vérité, dont l'évidence s'impose. Ainsi, Socrate ne cesse de faire remarquer à Ménon qu'il interroge le jeune esclave pour le mettre sur la voie de la « reconnaissance » de la vérité, mais il ne la lui « enseigne » pas.

Et, comme nous l'avons vu précédemment, c'est bien cette apparition de la vérité à l'âme qui met tout le monde d'accord.

Ainsi, Platon est fondé à dire que l'accès à la vérité pour l'âme est possible, dans la mesure où l'expérience de l'évidence en atteste. Et Socrate ajoute : c'est un devoir que de rechercher la vérité. Rechercher la vérité, c'est prendre soin de son âme (pour le lien avec la question éthique, voir le portrait de Socrate dans notre 2<sup>ème</sup> séquence). Bien entendu, cette idée d'un devoir de vérité mériterait d'être à son tour interrogée : qu'est-ce qu'un devoir envers soi-même ? L'idée d'un devoir envers soi-même suppose de poser l'existence en soi d'une forme d'altérité, à savoir d'une part transcendante de notre identité envers laquelle nous aurions des devoirs (**voir dans le corpus de texte, la réflexion de Kant à ce sujet, dans la *Métaphysique des mœurs***). Comme Platon, Kant est conduit à reconnaître plusieurs dimensions de l'âme, afin de fonder l'idée de devoir.

Une fois établie la possibilité de la connaissance, et le fait que la recherche de la connaissance constitue un devoir, il faut se demander en quoi peut consister une connaissance accomplie ou parfaite.

## 2- La connaissance divine, ou parfaite

Quelle est cette vérité des choses que l'âme possède avant de s'unir au corps ? Que connaît-elle et comment le connaît-elle ?

Socrate se détourne du type de réponse de ses prédécesseurs [l'école de Milet (Thalès, Anaximandre), l'école pythagoricienne et l'école éléatique (Parménide, Zénon)], qui reposait sur un système physique. Il faut aller voir, selon Platon, non du côté des réalités physiques, mais « du côté des notions intelligibles », *Phédon*, 99 e, et « à l'intérieur des raisonnements examiner la vérité des êtres ».

Dns le *Ménon* et le *Phédon*, Socrate esquisse une voie ou méthode pour la recherche de la vérité, la **méthode par hypothèse**, qui consiste, lorsqu'on ne connaît pas encore l'objet, à poser un

raisonnement que l'on juge d'une « très grande force »<sup>1</sup> au sujet de cet objet [**une hypothèse**], et examiner ce qui en découle, en posant comme vrai tout ce qui consonne avec lui. Par **méthode**, il ne faut pas entendre un processus mécanique qui ferait aboutir infailliblement à la vérité, mais plutôt une voie de recherche qui se déroule, dans le contexte platonicien, **à travers les raisonnements** (*dialectiquement*), sous la forme d'un dialogue entre interlocuteurs.

Le discours apparaît comme un moyen d'accéder aux choses qui sont, en tant qu'il a pour contenu l'être de chaque chose. Voilà pourquoi il faut tenir pour vrai ce qui est en accord avec le raisonnement lui-même : Platon semble faire preuve d'une grande confiance dans le pouvoir de la raison à discerner la vérité par ses propres forces, fondée dans sa capacité à « voir » l'être. Pour tenter de comprendre ce qu'est connaître, Platon a fréquemment recours à la métaphore de la vision. Le discours réfléchi est à la fois :

- Le lieu où l'être des choses se révèle (discours = lieu de l'apparition de la vérité) ;
- Par conséquent, le lieu à partir duquel on peut expliquer les phénomènes en devenir, ce qui apparaît (discours = lieu pour expliquer, rendre raison), à partir de leur participation à l'intelligible.

À partir du *Phédon*, la recherche de la vérité se donne comme objet la vision des formes intelligibles, car « étant seules intelligibles, elles peuvent seules rendre intelligibles », en effet, « toute possession d'une propriété s'explique par la participation d'une chose à une forme »<sup>2</sup>. La réalité de chaque chose recherchée dans la définition est donc une forme intelligible.

Connaître, c'est se ressouvenir des formes intelligibles, lesquelles ont été contemplées par l'âme dans une existence antérieure à son union au corps. Platon en « rend raison » par le recours à un mythe.

**Pour comprendre l'état de l'âme antérieure à son union au corps, étudier dans le corpus de texte *Phèdre*, 245c-249d, traduction Luc Brisson. En complément, vous pouvez lire aussi *Phédon* 72 e -77 a.**

Dans le *Phèdre*, Platon reprend l'idée d'un cycle orphico-pythagoricien de réincarnations. Il expose par ce mythe sa métaphysique relative à l'intelligible et à l'âme.

Toutefois, il prévient que le discours humain ne peut pas connaître la nature véritable de l'âme (elle échappe à notre compréhension), mais seulement dire à quoi elle ressemble : « *Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines.* », *Phèdre*, 146a. Autrement dit, la connaissance de l'âme n'est accessible qu'aux dieux, le discours humain, quant à lui, ne peut en donner qu'une image ressemblante, à travers des **analogies**<sup>3</sup> et des **mythes**. Tout analogie ou mythe ne demande pas à être pris au pied de la lettre, mais toujours à être interprété (déchiffrer le sens). Ce travail d'**interprétation** que le lecteur ou l'auditeur doit fournir consiste, selon Aristote (je suis ici son

---

<sup>1</sup> *Phédon*, 100a « En chaque cas, je pose un raisonnement que je juge avoir une très grande force, et ce qui me paraît consonner (*sumphonein*) avec lui, je le pose comme vrai ; sinon, je le pose comme n'étant pas vrai. »

<sup>2</sup> Introduction du *Phédon*, Monique Dixsaut, p. 142-143, GF Flammarion, 1991.

<sup>3</sup> Une analogie est une image dont les éléments présentent entre eux des rapports égaux à ceux des éléments de la chose que l'on cherche à connaître. Une analogie n'est pas une ressemblance, mais une égalité de rapports.

analyse dans sa *Poétique*), à compléter le récit de sorte à en reconstituer la cohérence interne. L'interprétation suppose un travail conjoint de l'imagination et de l'intellect.

Dans le mythe du *Phèdre*, l'âme est décrite à partir de la fameuse **analogie de l'attelage** : l'âme humaine est conduite par la réunion d'un cheval bon, qui la conduit au-delà de la voute céleste, et d'un cheval mauvais, qui cherche constamment à la tirer vers le bas. La connaissance ici-bas apparaît dans le mythe comme la réminiscence des réalités vues par notre âme quand elle suivait le voyage du dieu et levait la tête pour contempler l'être véritable qui se situe au-delà du ciel.

Parmi toutes les âmes, seule l'âme du philosophe peut avoir accès à la vision des formes, car elle porte son regard au-delà des réalités sensibles.

« Aussi, il est juste assurément que seule la pensée du philosophe ait des ailes, car les réalités auxquelles elle ne cesse de s'appliquer par le souvenir et selon ses capacités sont justement celles auxquelles un dieu, parce qu'il s'y applique, doit sa divinité. », *Phèdre* 249 c  
Platon donne ici un caractère divin à la connaissance parfaite : connaître, c'est se rapprocher du divin. Et pour cela, il faut s'exercer à mourir.

#### **Étudier dans le corpus de texte l'extrait du *Phédon*, 66b – 67b, traduction Monique Dixsaut.**

Dans le *Phédon*, Platon nous fait le récit de ce moment très particulier où **Socrate, juste avant de mourir, discute longuement avec ses amis fidèles**. Face au flegme de Socrate, ses amis lui suggèrent cette question de circonstance : « Pensons-nous que la mort, c'est quelque chose ? », 64 c. Difficile à penser, la mort est l'objet de conceptions divergentes. Socrate défend l'idée qu'elle n'est qu'une séparation de l'âme du corps. L'âme du philosophe, qui s'est – sa vie durant – exercée à se concentrée en elle-même et à se délier des affects corporels et de toute association avec le corps, s'est purifiée et peut espérer que la mort le délie totalement. On comprend ici le sens de la fameuse définition « **Philosophe, c'est s'exercer à mourir** ». À l'inverse, une âme asservie à la sensation, est tellement empêtrée du corps qu'elle entraîne avec elle des éléments de corporéité qui l'empêchent de penser clairement et donc de connaître.

C'est pourquoi Socrate accueille la mort en philosophe, avec bienveillance et affirme avoir bon espoir d'aller, après sa mort, auprès de « dieux parfaitement bons ».

Le dialogue donne l'occasion de penser **le rapport entre l'âme et le corps** : le corps fait obstacle à la pensée car les sens ne donnent accès à aucune vérité. Socrate défend à ce moment-là un **dualisme radical** de l'âme et du corps. Mais nous verrons un peu plus loin, à propos du *Cratyle*, que Platon ne remet jamais en cause l'union de l'âme et du corps.

Lorsque l'âme examine quelque chose à travers la vision qu'en donne le corps, elle est trompée par lui. C'est exclusivement dans l'acte du raisonnement que la chose se manifeste réellement, dans son être véritable. C'est pourquoi, lorsque l'âme aspire à connaître ce qui est, elle doit se concentrer le plus possible en elle-même, c'est-à-dire **se servir de sa pensée seulement, en elle-même et sans mélange avec les sens. Connaître, c'est « faire la chasse à ce que chacun des êtres est en lui-même et sans mélange** », 66 a. Pour cela, l'âme doit elle aussi être sans mélange, et se séparer du corps, dès sa vie ici-bas.

À travers sa référence aux Mystères d'Éleusis<sup>4</sup>, en 69 c, Platon semble ici reprendre la technique pythagoricienne de purification et de concentration de l'âme : celui qui n'est pas purifié est condamné à rester éternellement dans la fange de l'inframonde. **Purifier**, c'est séparer l'âme du corps, c'est restaurer une pureté sans mélange. **Concentrer**, c'est l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même. Dans les dialogues platoniciens, les agents de la purification ne sont plus l'eau, les œufs et le sang des sacrifices rituels, mais la continence, la justice, le courage qui permettent seule l'activité de la pensée. Telles sont les conditions nécessaires pour pouvoir contempler après la mort la réalité sans mélange, qui exigent une façon de vivre orientée : **les vertus morales et intellectuelles constituent des formes de purification**. La pureté morale et intellectuelle est présentée comme une voie de salut. Ainsi, de la souillure physique (saleté), on passe à la souillure morale (vice) et intellectuelle (ignorance). Il convient de se purifier des fautes comme on lave la saleté. Cette tradition est déjà attestée chez Hésiode (poète, VIII s. av. J.C.), qui près de la fin de son poème *Des travaux et des jours*, énonce une liste de règles donnant une conduite à suivre au quotidien, parmi lesquelles celle-ci « qui traverse un fleuve sans avoir lavé des fautes et ses mains s'attire sur lui le courroux des dieux, qui plus tard lui infligeront des souffrances. ». Pour tous les Grecs, les cours d'eau sont des divinités, qui doivent être protégées de toutes les formes de contamination. Il est remarquable, car cela ne va pas de soi, que faute morale et saleté physique soient toutes les deux assimilées à des formes de souillures, et ainsi mises en quelque sorte sur le même plan. Cela implique notamment qu'il soit possible de se laver ses fautes en se purifiant, ce qui a des conséquences eschatologiques (en donnant accès à la possibilité d'une vie proche de la divinité après la mort).

Toutefois, **dans la parole, le corps joue un rôle signifiant qui permet d'accéder au sens** : nous n'avons accès à la pensée et à l'âme de l'autre qu'à travers son corps, qui est signifiant. Et réciproquement, notre pensée et notre âme n'existent au regard des autres que parce qu'à travers notre corps, nous leur signifions quelque chose. En signifiant ainsi, le corps est transcendé comme corps, pour devenir épiphanie<sup>5</sup> de l'âme. Dans le *Cratyle* 400 c, Socrate fait valoir ainsi l'essentielle **ambiguïté du corps humain** :

« Certains disent que le corps est le « tombeau » (*sêma*) de l'âme, dans la mesure où elle y est précédemment ensevelie. D'autre part, comme c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie, en ce sens aussi, il est correct de l'appeler « signe » (*sêma*). Mais selon moi, les orphiques ont surtout établi ce nom dans l'idée que l'âme purge une peine qu'elle doit payer, et ils tiennent le corps pour une enceinte qui doit la garder (*soizetai*), à l'image d'une prison ; ils pensent donc que le corps est bien, comme son nom l'indique, *soma* (« garde ») de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, sans qu'il soit besoin de rien changer au mot – pas même une lettre. » Socrate joue ici sur l'ambivalence de l'étymologie : *sêma*, c'est le signe, mais c'est aussi le tombeau, « où l'âme se trouve ensevelie » comme dans une prison. Le *Phédon* insiste sur l'idée de tombeau, alors que le *Cratyle* développe celle de signe – nous faisant comprendre que le corps n'est pas en soi mauvais : ces deux dialogues contemporains parlent d'une même réalité toutefois – l'union de l'âme et du corps - en insistant sur telle ou telle dimension, en fonction de l'objet de la recherche menée.

**Mais le philosophe est-il le seul à pouvoir connaître ? Au sens de la connaissance divine (vision des formes intelligibles), oui, mais pas en tous les sens de la connaissance.**

---

<sup>4</sup> Culte aux divinités de la terre (Déméter), de la mort (Hadès) et de la vie (Dionysos), qui reposait sur un parcours initiatique. Éleusis était un temple consacré à Déméter, qui se situe dans les environs d'Athènes.

<sup>5</sup> Signe révélateur, manifestation

### 3- Les degrés de la connaissance. *République* V- VII

Les citations ci-dessous sont tirées de la traduction de la *République* par Georges Leroux. Je vous recommande d'étudier précisément les extraits correspondants.

En *République* V 475 d -480 a, Platon distingue deux figures : le philodoxe et le philosophe.

- Le **philodoxe** est l'ami de l'opinion. Il est décrit comme un « amateur de spectacles et d'audition », ce qui signifie qu'il trouve son plaisir dans un mode de connaissance relevant du sensible. C'est pourquoi il ne connaît que l'apparence des choses, et n'y trouve aucune vérité des êtres ou de la réalité. Il s'attache aux images du beau, du juste, mais vit comme dans un rêve. Et même pire : si quelqu'un le guide vers la connaissance, il est incapable de le suivre. Sa pensée, qui ne juge que sur les apparences, ne peut produire que de l'opinion.
- Platon fait un portrait contraire du **philosophe** : ami de la vérité, il est à la recherche d'un mode de connaissance purement rationnelle. Il se détourne des apparences pour regarder la réalité des choses (*ousia*), leur être véritable (*aletheia*), à travers leurs formes intelligibles (*eidos*) : le beau-en-soi, le juste-en-soi... Sa pensée produit une connaissance véritable ou science.

Au cours de cette distinction, Platon a rappelé « pour toutes **les formes**, on peut tenir le même discours : chacune en elle-même est une, mais parce que chacune se manifeste partout en communauté avec les actions et avec les corps, et les unes par-rapport avec les autres, chacune paraît alors être multiple. », V, 476 a

**Seul le philosophe est capable de porter son regard à la hauteur de la forme une. Le philodoxe, quant à lui, incapable de comprendre l'unité de la forme à laquelle elles participent, ne peut apercevoir que la multiplicité des apparences.**

Dans le prolongement de ce passage, Platon renouvelle les définitions respectives de l'opinion (doxa) et de la science (epistémé). **Étudier 476 e - 480 a**

Dans le *Ménon*, il présentait la science comme le produit du lien fait par le raisonnement entre les opinions vraies, soit par déduction, soit par inférence. Dans la *République*, il différencie au contraire science et opinion, en les présentant comme deux **capacités** ou puissances (dunaméis) de connaître<sup>6</sup>, qui se distinguent par leurs effets et leurs objets (« *C'est en rapport avec une chose différente que chacune d'elles est par nature capable de quelque chose* », 478 a):

- **L'opinion** est la puissance de connaître les objets intermédiaires entre l'être et le non-être, autrement dit les choses sensibles, qui sont toujours un peu autre qu'elles-mêmes (belles et laides à la fois, justes et injustes en même temps...);
- **La science** est la puissance de connaître l'être, c'est-à-dire ce qui est toujours identique à soi (le beau-en-soi, le juste-en-soi...).

Platon prend soin ici de **distinguer l'opinion de l'ignorance** : parce que l'ignorance (ou non-connaissance) porte sur le non-être, elle n'est puissance de rien. L'opinion se trouve être l'intermédiaire entre connaissance et non-connaissance et, de même, son objet est l'intermédiaire

---

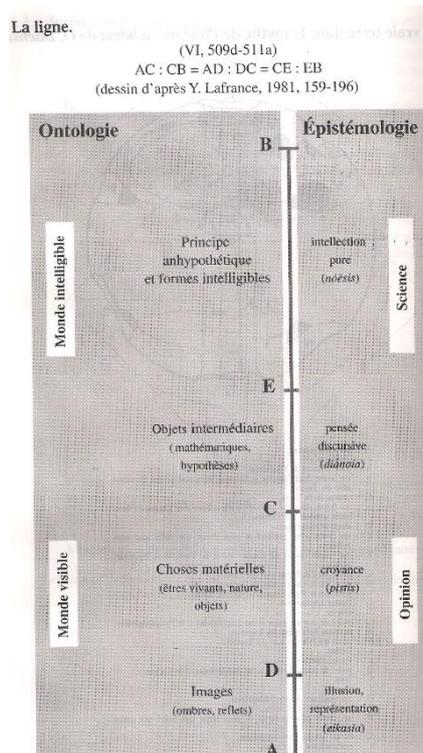
<sup>6</sup> « *les capacités constituent un certain genre d'êtres, grâce auxquelles nous pouvons nous-même ce que nous pouvons, et en générale toute autre chose peut elle aussi ce qu'elle peut* », V, 477 c

entre l'être (objet de la connaissance) et le non-être (l'objet de la non-connaissance : « *la non-connaissance s'établit sur ce qui n'est pas* », 477 a). Puisqu'elle ne porte pas sur « rien », il faut donc admettre que **l'opinion « est quelque chose »** 477 b : une autre capacité que la connaissance, qui porte sur un autre objet que l'être, qui est lui-même quelque chose, un intermédiaire entre être et non-être. On peut donc parler – semble-t-il - d'une différence de degrés de connaissance : l'opinion apparaît comme une connaissance imparfaite, impure, puisque son objet est un mélange d'être et de non-être.

Sur ce point, le **Sophiste** soulèvera un problème : **ce raisonnement nous conduit à admettre une certaine forme d'existence au non-être, ce qui est contradictoire**. Nous y reviendrons. Mais, d'ores et déjà, le problème est suggéré par Socrate en République V, 478 b : « *Serait-ce aussi sur ce qui n'est pas qu'on opine ? ou bien est-il impossible aussi d'opiner sur ce qui n'est pas ? Réfléchis-y. Celui qui opine ne rapporte-t-il pas son opinion à quelque chose ? ou bien est-il au contraire possible d'opiner, sans opiner sur quoi que ce soit ?* ». À quoi Glaucon ne peut que répondre « *C'est impossible.* » En effet, au plan épistémologique du raisonnement correspond le plan ontologique. Et **admettre des degrés de la connaissance n'est pas sans poser problème sur le plan ontologique** : « *Il nous resterait donc apparemment à trouver ce qui participe de l'un et de l'autre, de l'être et du non-être, et qu'il ne serait correct de désigner purement et simplement ni de l'un ni de l'autre nom, afin que, si cela apparaissait, nous puissions le désigner en toute justice comme cela qui est opiné, rapportant ainsi les extrêmes aux extrêmes et les intermédiaires au milieu.* », 478 e.

Ces choses qui sont l'objet de l'opinion paraissent à la fois obscures et claires, elles « *ressemblent à des jeux de mots équivoques* » et elles « *parlent par énigmes* ». Si bien qu'« *il n'est guère possible de penser de manière stable qu'aucune d'elles, ou bien est ou bien n'est pas, ni que ce soit les deux à la fois ni aucune des deux* », 479 b-c. C'est pourquoi « *les nombreux jugements du grand nombre [...] oscillent* », 479 d. Si l'opinion est un degré de connaissance, elle ne semble pas stable donc pas fiable. Le livre V se termine sur ce constat. Et des dialogues comme le *Théétète* et le *Sophiste* opèreront ensuite une coupure plus nette : l'opinion ne peut être, à aucun degré, une connaissance.

Dans le fameux passage sur la ligne, à la fin du livre VI de la *République*, de 509 a à 511 e, Platon précise la distinction des différents degrés de connaissance selon leurs objets respectifs.



On retrouve ici le même principe d'organisation que précédemment : les objets de la connaissance déterminent, par leur nature spécifique, les degrés de la connaissance.

- Au genre des **objets visibles** correspond **l'opinion** ;
- Au genre des **objets invisibles (intelligibles)** correspond **la science**.

Chaque genre d'objet et chaque degré de connaissance se subdivise à son tour :

- **Les objets visibles (ou sensibles)** sont soit des images soit des choses sensibles. Les images ne peuvent être connues que par l'imagination, laquelle ne produit que des représentations ou des illusions. Les choses sensibles ne peuvent donner lieu qu'à des certitudes sensibles, des croyances (pistis). Dans les deux cas, on n'a affaire à une connaissance obscure, instable et faillible (l'opinion) précisément car son objet est sensible, instable, toujours autre que lui-même.
- **Les objets invisibles (ou intelligibles)** sont soit les objets mathématiques et les hypothèses soit les formes intelligibles. Les objets mathématiques sont connus par la pensée discursive ou dianoétique (dianoia), qui procède par des démonstrations, lesquelles sont des discours (raison pour laquelle les démonstrations appartiennent au genre de la pensée discursive). Les formes intelligibles, quant à elles, ne peuvent être appréhendées que par la pensée intuitive ou noétique, donc par-delà le discours, sous la forme plutôt d'un contact direct (le plus souvent présenté comme une vision) avec la réalité. Seule la vision des formes intelligibles peut donner lieu à une connaissance parfaitement claire.

À chacun de ces degrés se rattachent toutes les disciplines d'éducation des gardiens de la cité décrites dans la République.

- À l'imagination correspondent **la musique et la poésie**. En proposant des images de la vertu et du vice, les arts participent de l'éducation. Pour reconnaître la beauté et toutes les vertus dans les belles choses de l'art, l'âme doit d'abord en avoir reconnu les formes. En retour, à

défaut de savoirs, les arts donnent de bonnes habitudes à l'âme, la mettant dans un état d'harmonie. III, 402 a-d et VII, 522 a.

- À la certitude sensible et aux croyances qui en découlent, correspond la **gymnastique**. En s'occupant du corps, la gymnastique focalise l'attention de l'âme sur ce qui naît et ce qui meurt. VII, 521 e
- Aux sciences mathématiques correspond l'exercice de la pensée discursive proposé par **l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la stéréométrie<sup>7</sup> et l'harmonie**. 526 c- 531 c
- Enfin, la pensée intuitive est exercée par la **dialectique**.

Platon semble ainsi désigner trois grands degrés de connaissance pour l'homme :

- La connaissance sensible
- La connaissance mathématique
- La connaissance dialectique, réservée au seul philosophe.

L'idée directrice que semble poursuivre Platon ici est que **la philosophie se distingue des autres modes de connaissance** : en tant qu'elle est la **science par excellence**, elle rend l'esprit capable de se ressouvenir des formes intelligibles qui donne l'explication de toutes choses. Elle rend également capable de se détacher du corps et du sensible, pour ne s'en tenir qu'à la pensée pure. Le philosophe est donc le seul à pouvoir saisir l'être des choses, par le seul exercice de la pensée dialectique.

**Mais encore faut-il qu'il soit possible, dans le discours (logos) ou les opinions de distinguer le vrai du faux.**

## 4- Établir la possibilité du vrai et du faux

Dans le *Théétète* et le *Sophiste*, Platon se soucie d'établir la possibilité de la science, en affrontant successivement 3 vagues ou menaces.

- Contre les Sophistes, il doit établir l'existence d'opinions vraies, distinctes des opinions fausses, et donc la possibilité d'une connaissance rationnelle ;
- Contre le mobilisme d'Héraclite, il doit établir l'existence d'un objet connaissable, à savoir d'un être stable qui spécifie la nature de chaque chose ;
- Enfin, contre l'assimilation par Parménide du non-être au rien, il doit identifier le non-être à l'altérité, afin de sauver la possibilité de l'erreur, donc celle du vrai comme du faux (affirmer que certains discours sont vrais suppose d'affirmer que d'autres sont faux).

**La première vague : contre les sophistes, établir l'existence d'opinions vraies, distinctes des opinions fausses. 152 a – 179 d**

Platon s'attaque ici à la thèse de Protagoras, rappelée ainsi par Socrate : « L'homme est mesure de toutes choses, de celles qui sont au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas au sens où elles ne sont pas. » ; « telle m'apparaît chaque chose, telle est elle pour moi, et telle elle t'apparaît à toi, telle à nouveau elle est pour toi. », *Théétète*, 152 a, traduction Michel Narcy.

---

<sup>7</sup> Stéréométrie : application pratique de la géométrie à la mesure des solides naturels (cubage, jaugeage, métrage). Définition Le petit Robert, édition 1993.

Nous l'avons déjà vu (Séquence 3), cette thèse conduit à soutenir que toutes les opinions sont également vraies, puisque les choses ne sont rien d'autres que ce qu'elles apparaissent à chacun : ce même vent est froid pour qui frissonne et chaud pour qui ne frissonne pas.

Cette thèse dite « relativiste » est poussée à l'extrême par le mobilisme universel d'Héraclite (voir notes cours Séquence 3 pp. 21-22 et corpus de textes associé). Dans le *Théétète*, la réfutation de ces deux thèses (relativisme et mobilisme) occupe une large place dans le dialogue (de 151 d à 187 b).

**Pour Platon, il est impossible que toutes les opinions soient vraies en même temps**, cela reviendrait à priver de sens la notion de vérité, laquelle ne peut avoir un sens individuel mais seulement valoir universellement. Pour établir la possibilité d'opinions vraies, il est donc nécessaire d'établir la possibilité que d'autres soient fausses. Socrate rappelle d'ailleurs que Protagoras a concédé que sur la question de savoir quel est le meilleur et quel est le pire, certains propos valent plus d'autres, ce qui revient à admettre certaines paroles plus savantes que d'autres, donc à distinguer au moins des degrés de vérité.

Ce premier raisonnement, qui constitue un début de réfutation du relativisme, se trouve confirmé, affirme Socrate, par **l'expérience**. En effet, pour prévoir l'avenir, de l'avis de tous, l'opinion des gens compétents est plus fiable que celle des ignorants :

#### **Théétète, 170 a-b.**

*« Nous affirmons qu'il n'y a aucun homme qui tantôt ne se croie lui-même plus savant que les autres, tantôt d'autres plus que lui ; et le fait est que dans les grands dangers, quand, soldats en campagne, ou au cours de maladies, ou sur la mer, ils sont ballotés en tous sens, ils traitent ceux qui, dans chacune de ces situations, ont le commandement, comme ils font vis-à-vis des dieux, s'attendant à ce qu'ils soient leurs sauveurs, alors que ceux-là ne se distinguent par rien d'autre que le savoir. Et toute l'humanité est pleine, ou à peu près, de gens qui soit recherchent qui les enseigne et les commande, eux-mêmes et le reste des animaux ainsi que leurs travaux, soit à leur tour croient être capables, qui d'enseigner, qui de commander. Que dirons-nous d'autre, dans tous ces cas sans exception, si ce n'est que les hommes eux-mêmes croient qu'il y a chez eux savoir et ignorance ? »*,

Par ailleurs, Socrate ajoute à cette réfutation **un argument purement logique** : la thèse de l'homme-mesure s'autodétruit. L'argument de Socrate repose sur ce paradoxe : si l'opinion de chacun est vraie, il en résulte que Protagoras doit admettre que tous ceux qui refusent sa thèse ont eux aussi une opinion vraie, et donc que sa propre thèse est fausse. On voit que ce paradoxe ne tient que si l'on continue à admettre, comme Socrate, l'existence du faux, en opposition au vrai.

#### **Théétète, 171 a- c**

*« Socrate – Ensuite il y a ceci de tout à fait subtil : la croyance qui, à propos de sa croyance à lui, est celle de ceux qui ont l'opinion contraire, croyance en vertu de laquelle ils estiment qu'il est dans l'erreur, cette croyance-là, lui, Protagoras, concède qu'elle est vraie, quand il accorde que tous sans exception ont pour opinion ce qui est.*

*Théodore – Tout à fait.*

*Socrate – Il concèderait donc que sa croyance à lui est fausse, s'il accorde qu'est vraie la croyance de ceux qui le croient lui-même dans l'erreur ?*

*Théodore – Nécessairement.*

*Socrate – Tandis que les autres, eux, ne concèdent pas qu'ils sont dans l'erreur ?*

Théodore – *Bien sûr que non.*

Socrate – *Et lui, à son tour, accorde que cette opinion-là aussi est vraie, d'après ce qu'il a écrit.*

Théodore – *Il y a apparence.*

Socrate – *De la part de tous sans exception, par conséquent, à commencer par Protagoras, il y aura opposition, ou plutôt il y aura accord de son fait à lui, du moment qu'à celui qui le contredit il concède qu'il a pour opinion le vrai : alors, même Protagoras concèdera lui-même que ni un chien ni le premier homme venu n'est mesure au sujet de ce qu'il n'a pas appris, même pas d'une seule chose. N'en est-il pas ainsi ?*

Théodore – *C'est ainsi.*

Socrate – *Donc, puisque l'opposition viendra de tous, la Vérité de Protagoras ne sera vraie pour personne, ni pour quelqu'un d'autre, ni pour lui-même. »*

**La deuxième vague : contre le mobilisme d'Héraclite, établir l'existence d'un objet connaissable, à savoir d'un être stable qui spécifie la nature de chaque chose et comprendre la nature de l'erreur ou opinion fausse** (voir notes cours Séquence 3 pp. 21-22 et textes associés). *Théétète* 179 c – 183 b

Selon la thèse du mobilisme universel d'Héraclite, toutes les choses perçues sont en perpétuel changement et devenir ; dans le phénomène de la sensation, il n'y a donc rien de déterminé et de stable (ni l'objet senti, ni le sujet qui sent). En effet, toutes les sensations sont affectées d'un double mouvement, selon la translation (déplacement) ou l'altération (changement) 181 c- d.

Platon nous conduit vers la conclusion que la sensation ne donne rien à connaître et que donc la science ne peut être sensation. Le dialogue entre Socrate et Théétète interroge alors la puissance cognitive de l'âme et montre qu'il faut distinguer en elle (185 c-e) :

- ce au moyen de quoi elle éprouve des impressions - **les sens**, reliés aux organes du corps, chacun correspondant à un type d'objet différent ;
- ce par quoi elle conçoit ce qu'il y a de commun (*koinon*) entre les sensations – **la pensée** (*dianoia*), en faisant des liens. En saisissant l'être, la ressemblance et la dissemblance, l'identité et la différence, l'unité et la multiplicité, le pair et l'impair..., la pensée identifie ce qui est perçu. Car, c'est en disant de toutes choses qu'elles sont ou ne sont pas, qu'elles sont unes ou multiples..., que l'on peut, sur cette base, poser des jugements. Ainsi, pour poser le jugement « ceci est blanc », il est nécessaire que l'âme introduise le *est*.

**L'examen des communs requiert donc une activité de la pensée indépendante des sens, qui requiert un long effort** (contrairement aux impressions sensibles qui sont en quelque sorte un don de la nature) : au sujet des sensations, elle forme des jugements (*krinein*) et des raisonnements (*analogismata, sullogismos*), et par-là conçoit l'être (*ousia*) et la vérité (*aletheia*), donc la science (*episteme*).

Socrate souligne que les impressions sensibles ne mettent pas en contact avec le réel en soi, donc pas non plus avec la vérité (186d). Il n'y a de science que quand l'âme « ne faisant appel qu'à elle-même, a affaire elle-même aux réalités » 187 a.

On comprend qu'ici Platon réitère la distinction entre :

- **la connaissance sensible ou opinion**, instable et toujours faillible, car portant sur l'apparence des choses sensibles, toujours en mouvement (le devenir) ;
- **la connaissance rationnelle ou science**, stable et infaillible, car portant sur l'être et la réalité immuable des choses.

D'où cette définition de la science, proposée par Socrate, mais que Théétète ne comprend pas : « La science consiste à concevoir dans le jugement ou le raisonnement l'être ou la nature des choses. »

Si le jugement vrai (ou opinion vraie) s'explique par un bon ajustement de la pensée à la sensation, alors **qu'en est-il de l'erreur ou opinion fausse (allodoxia) ? En quel sens peut-il y avoir des opinions fausses ?** Le *Théétète* montre qu'on ne peut pas comprendre ce que peut être une opinion fausse, si on n'admet pas 1- des degrés entre le savoir et l'ignorance ; 2- la distinction entre le non-être absolu et le non-être relatif. **Lire *Théétète* 187 d – 191 a.**

Voici comment Socrate confronte Théétète à cette aporie inévitable s'il continue à refuser des degrés dans la connaissance : **est-ce qu'avoir une opinion fausse, c'est ne pas savoir ce qu'on sait ?**

- Si on admet que soit on sait soit on ne sait pas,
- Alors, quand on sait, il est impossible de ne pas savoir ce qu'on sait. Ainsi, si je connais Théétète et Socrate, je ne peux pas imaginer que Théétète est Socrate, ni l'inverse...
- Et, quand on ne sait pas, il est impossible de savoir ce qu'on ne sait pas. Ainsi, si je ne connais ni Théétète ni Socrate, je ne peux pas imaginer que Théétète est Socrate, ni l'inverse...
- Par conséquent, avoir une opinion fausse, cela ne peut être « ne pas savoir ce qu'on sait », ni « savoir ce qu'on ne sait pas ».

**Et est-ce qu'avoir une opinion fausse, ce serait avoir pour opinion une chose qui n'est pas ?** Si l'on admet que le non-être c'est le rien, alors on est conduit à répondre que car n'avoir « rien » pour opinion, c'est n'avoir absolument pas d'opinion, car toute opinion porte nécessairement sur quelque chose.

On voit que Socrate tente d'établir les conditions logiques auxquelles nos discours peuvent avoir un sens.

Socrate accorde alors qu'en ce qui concerne les apparences, on peut prendre une apparence pour une autre (par exemple prendre pour belle une chose laide). L'opinion fausse ou erreur peut alors s'expliquer par un mauvais ajustement de la pensée à la sensation. En revanche, il est impossible de comprendre comment il serait possible de confondre le beau en soi avec le laid en soi : au niveau de la pensée pure, à aucun moment, l'âme ne peut confondre l'idée du beau avec l'idée du laid, même s'il lui arrive de ne pas les reconnaître, et de les confondre, dans les choses sensibles.

On est alors conduit à cette thèse proposée par Socrate « La science consiste à concevoir dans le jugement ou le raisonnement l'être ou la nature des choses. ».

Mais elle soulève une difficulté, déjà relevée par les sophistes : s'il est impossible, comme l'affirme Parménide, « de prononcer, de dire ou de penser le non-être en lui-même et par lui-même » car ce dernier n'étant rien, est « impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable », alors en quel sens est-il possible de dire le faux (soit dans le cas de l'erreur, soit dans le cas de la manipulation sophistique) ? Dire le faux, n'est pas ne rien dire, ce qui est impossible...

Il faut ici affronter la thèse de Parménide selon laquelle le non-être ne peut en aucune façon être, ni être l'objet de la pensée. En effet, pour que le jugement, au niveau de la pensée pure, puisse être déclaré faux, il faut qu'il affirme comme étant, des non-êtres, ou comment n'étant pas, des êtres.

**Étudier dans le corpus de texte *Sophiste*, 237 a – 241 d, traduction Nestor L. Cordero**

On reproche au sophiste d'être un illusionniste, des créer des **images**. Or, une image est une autre chose mais pareille, c'est-à-dire faite à la ressemblance de ce qui est véritable (tout comme le reflet dans le miroir ou dans l'eau, est une autre chose que celle qu'elle reflète, tout en étant pareille). Mais si le véritable est ce qui existe réellement, alors est-ce que les images, qui ne sont que semblables, existent ? Il faut pourtant reconnaître qu'elles existent, et d'une certaine manière. Et donc admettre que le non-être existe, lui aussi, d'une certaine manière. Et de même admettre que l'être n'existe pas, d'une certaine manière.

Pour pouvoir parler, pour que le logos soit possible, nous sommes ainsi souvent obligés de relier l'être au non-être, même si nous convenons que c'est chose impossible. Sinon, on ne peut pas, sans se contredire, parler de discours ou de jugements faux, parler de ce qui n'existe pas, d'images, d'illusions..., donc définir les techniques du sophiste.

Cette remise en question de la thèse de Parménide se fonde sur la **théorie de la communication des formes-genres (Sophiste, 249 d -559 d)**.

Pour montrer qu'il ne faut pas concevoir le non-être de Parménide et celui des sophistes comme *ce qui n'est pas absolument*, Socrate a recours au raisonnement suivant :

- L'être ne peut pas être identique au repos et au mouvement à la fois, car alors il faudrait admettre que le repos est mouvement et que le mouvement est repos, ce qui serait absurde.
- Donc, il faut concevoir l'être comme une **forme-genre** distincte du repos et du mouvement, mais qui peut participer des deux à la fois, ce qui permet d'affirmer que le changement est existe et de le connaître.
- Le repos et le mouvement sont eux-mêmes des formes-genre, **formes car identiques** à eux-mêmes (conformément à la nature de toute forme) et **genres car autres** que l'être.
- Et ils sont différents de toutes les autres formes en vertu de leur **participation à la forme-genre de l'autre** (ce qui ne veut pas dire qu'ils sont *l'autre* – ce qui supposerait qu'ils identiques à la forme de l'autre, mais seulement qu'ils sont *autres* – 256 c).
- Ce qui conduit à poser deux autres formes-genre : **le même et l'autre**.

Ainsi, ces 5 formes sont en communication avec toutes les autres formes, elles pénètrent tout. Et cette communication est la condition qui nous permet de tenir des discours. En effet, si on ne pouvait pas dire de toute chose qu'elle est ou qu'elle n'est pas, on ne pourrait tout simplement rien dire. **Exister, c'est participer à la forme de l'être.**

Chaque chose est identique à elle-même mais elle est aussi différente des autres. Et cette double participation décide de ses limites. Ce qui est extérieur à la limite qui définit une chose n'est pas rien, mais est autre que cette chose. Chaque chose n'est pas toutes les choses, mais seulement celle qu'elle est.

Cela permet de donner une définition du non-être qui le rend concevable : le non-être n'est donc pas le contraire de l'être, il n'est pas rien, mais il est quelque chose d'autre que l'être que l'on cherche à connaître. Il est l'altérité de la forme, en tant qu'elle n'est pas les autres formes auxquelles elle participe. Ainsi, le non-grand, le non-beau, le non-juste..., ne sont pas rien, mais quelque chose d'autre que le grand, le beau, le juste... Ainsi, les formes communiquent entre elles sans être identiques les unes aux autres.

C'est ce qui permet d'expliquer le jugement faux (259d – 264 b). Tout discours, nécessairement, porte que quelque chose : il est impossible qu'il porte sur rien, qu'il soit vrai ou faux. Voilà pourquoi le faux ne consiste pas à dire ce qui n'est pas *absolument*, mais à *dire de quelque chose* ce qu'il n'est pas.

- Est vrai le discours qui dit à propos de quelque chose ce qu'est cette chose.
- Est faux le discours qui dit d'une chose *autre* chose que ce qu'elle est. Le non-être, ici, est l'*altérité* et non pas le rien.

L'Étranger à Théétète (263 d 1-4) : « Eh bien ! Quand on dit, à propos de toi, des choses différentes comme si elles étaient les mêmes, et des choses qui ne sont pas comme si elles étaient, c'est – il me semble – à partir de cette combinaison des verbes et des noms, que surgit réellement et véritablement le discours faux. »

Une fois établie la possibilité du discours vrai et du discours faux, il reste à définir la science. L'aporie du Théétète, qui échoue à définir la science, ne provient-elle pas de ce qu'il n'y a pas de forme en soi de la science ? Ne serait-il pas plus juste de dire que la science se détermine, non pas une essence, mais par une certaine démarche ? Il faut revenir sur la démarche dialectique, pour comprendre ce qu'est la science.

## 5- Qu'est-ce que la dialectique ? Pourquoi le Bien en est-il la fin dernière ?

**La dialectique est le savoir du philosophe, et l'effet du Bien.**

En 532 e, Glaucon intervient fermement pour demander à Socrate de s'expliquer quant à **la nature de la dialectique**.

« Présente-nous donc le mode particulier de cette capacité de dialoguer, et en quelles espèces elle se divise, et aussi les chemins qu'elle emprunte. »

Il demande : 1- sous quel mode propre opère la capacité dialectique (*dunameis*) ? ; 2- quelles en sont les divisions (en combien d'espèces– *eidè*– elle se divise) ? ; 3-enfin quels chemins elle emprunte (ses procédures) ? Glaucon demande donc un éclaircissement quant au statut épistémologique de la dialectique.

Dans la *République*, Socrate ne fait reposer la valeur suprême de la dialectique en matière de connaissance que sur la **suprématie de son objet, le bien**. La dialectique est la connaissance suprême car elle est la seule science à pouvoir connaître le bien, objet le plus haut.

À ce moment-là, Socrate n'exerce pas la puissance dialectique, il ne fait qu'en parler. Mais peut-on dire ce qu'est la puissance dialectique en en parlant ? Peut-être ne peut-on la comprendre qu'en l'exerçant. Tel pourrait être le sens de la remarque que Socrate fait à Glaucon, immédiatement après que celui-ci lui ait demandé de clarifier le statut épistémologique de la dialectique, en 533 a :

« Glaucon, mon ami, tu ne seras plus capable de m'y accompagner, même si de mon côté, l'enthousiasme ne fait pas défaut : car ce n'est plus l'image de ce dont nous parlons que tu verras, mais le vrai lui-même, en tout cas tel qu'il m'apparaît, à moi. », traduction Georges Leroux.

En effet, dans la *République*, Socrate relie le savoir à l'idée du bien, en soutenant que celui-ci en constitue le **telos** (la fin constitutive). Le bien est à la fois l'objet privilégié et en même temps la raison d'être de la dialectique.

Le bien est ce qui permet de rendre raison de nos hypothèses. VII, 533 c

Pour reprendre l'analogie de la caverne, tout comme le soleil est ce dont l'existence explique et garantit la différence entre l'obscurité et la lumière, **l'existence du bien explique et garantit la**

**différence entre les choses sensibles et les formes**, et donc la possibilité de connaître l'être-en-soi des choses.

On peut le comprendre ainsi : en tant que contemplation du bien, la dialectique est cet usage du logos qui peut nous faire **comprendre ce qui est**, ou, pour le dire autrement, nous faire entrer dans l'intelligence de ce qui est, sous la forme d'une intuition noético-éidétique<sup>8</sup> (une expérience d'évidence). Connaissant le bien, le dialecticien est « *celui qui est capable de saisir la raison de l'essence (ousia) de chaque chose* » - 534 b, autrement dit d'en posséder l'intelligence. Le bien est donc la cause intérieure du cheminement dialectique : voilà pourquoi il faut emprunter le parcours dialectique pour comprendre ce qu'est le bien, sinon on ne peut en attraper que des images.

### **Quel est le parcours dialectique ?**

Dans sa réponse à la question de Glaucon sur les procédures de la dialectique, Socrate semble distinguer trois mouvements dans le parcours dialectique.

Le dialecticien commence par procéder en éliminant des hypothèses. Tel est le **1<sup>er</sup> mouvement de la dialectique, mouvement ascendant et critique, qui procède par séparation-distinction**. Il ne s'agit plus ici de l'*elenchos* socratique, qui réfute les opinions et aboutit à une incertitude ou aporie salutaire. Mais il s'agit d'aboutir à comprendre quel logos détermine l'*ousia* ou essence propre de l'objet de discussion.

Socrate présente alors la dialectique comme un certain régime du discours, qu'il appelle la pensée, et qui constitue un prélude ou une propédeutique à la science :

*« Le parcours dialectique est le seul à progresser de cette manière, en supprimant les hypothèses pour atteindre le premier principe lui-même, afin de s'en trouver renforcé ; il<sup>9</sup> est réellement le seul qui soit capable de tirer doucement l'œil de l'âme, enfoui dans quelque bourbier barbare, et de le guider vers le haut en ayant recours, pour le soutenir, dans son mouvement de retournement, à ces arts que nous avons exposés. En raison de l'usage, nous avons souvent appelé ces arts des « sciences », mais il leur faut un autre nom, un nom qui exprime plus de clarté que ce qui appartient à l'opinion, mais par contre plus d'obscurité que ce qui relève de la science : dans notre propos antérieur, nous l'avons défini quelque part comme la « pensée ». » 533 c-d*

Aucune connaissance ne peut être achevée tant qu'elle n'a affaire qu'à une multiplicité changeante et pas encore à un être unique et invariable qui constitue sa mesure.

**Ousia et eidos** se réfèrent tous deux aux êtres qui sont vraiment. Mais Platon utilise *eidos* lorsqu'il veut souligner la participation des choses en devenir aux formes, ainsi que des formes entre elles. Le philosophe pose une forme une (*eidos*) à propos de chacun des choses multiples qui en participent, et dont elles tiennent à juste titre leur nom. *Ousia* souligne davantage la coupure ontologique entre être et devenir, constitutif du dualisme platonicien. Ainsi, seul celui qui connaît l'*eidos* de chaque chose peut dire d'un acte « c'est juste » sans parler au hasard. En cela, on ne peut se contenter de suivre « la langue que le hasard nous fait parler ».

*Eidos* et *idea* connotent tous les deux la participation, et peuvent parfois être synonymes. *Idea* désigne plus spécifiquement la manière dont la forme (*eidos*) exerce sa causalité sur la chose : la fois l'action de la forme sur la chose, et le résultat de cette action, à savoir la propriété essentielle par laquelle cette chose se distingue. Toute détermination est œuvre de l'*eidos*, et l'*idea* est le trait

---

<sup>8</sup> La noèse renvoie à l'acte intellectuel (évidence, certitude absolue) et l'*eidos* renvoie à l'essence de l'objet. Une intuition noético-éidétique est donc un acte du sujet qui présente indissociablement une face subjective et une face objective, comme la feuille de papier comporte à la fois un recto et un verso.

<sup>9</sup> le parcours dialectique

essentiel imprimé par *une* réalité intelligible à la *multiplicité* qui en participe. La saisie de l'idea est donc un moment indispensable de la démarche dialectique. Ainsi, la puissance de la dialectique est de supprimer le caractère hypothétique des hypothèses en remontant à un principe. Seule la démarche du dialecticien parvient à une forme dont l'existence n'est pas posée par hypothèse, mais selon l'ousia. Pour cela, il doit être capable de « pâtir » de la nature de chaque objet examiné, pour se laisser guider par elle. Il faut pour cela un « naturel philosophe ».

La dialectique ne se trouve encore ici définie que comme une démarche critique et négative : à condition de comprendre qu'elle doit regarder les choses du point de vue de l'ousia, elle supprime des hypothèses, et ceci pour atteindre le premier principe, dont il est dit qu'il est le bien.

Pour cela, le dialecticien doit être capable de « *distinguer par le discours la forme du bien, en la séparant de toutes les autres.* » 534 c, en quoi consiste le **2<sup>ème</sup> mouvement de la dialectique – toujours ascendant et critique.**

*« Chaque fois que quelqu'un entreprend par l'exercice du dialogue, sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison, de tendre vers cela même que chaque chose est, et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par l'intellection elle-même ce qu'est le bien lui-même, il parvient au terme de l'intelligible, comme celui de tout à l'heure était parvenu au terme du visible. »* 532 b

Peut-on se contenter, par exemple, d'une définition de la justice ? Non, car on ne prend pas la mesure de la justice si on ne comprend pas en quoi elle est bonne. Aucun savoir ne peut être utile s'il est incapable de préciser en quoi il est bon. Voilà pourquoi, aucun savoir particulier ne se suffit à lui-même : il faut faire un « parcours plus long » pour comprendre la raison d'être des choses. Il s'agit du circuit dialectique.

L'erreur des raffinés est de croire que leur science est bonne du simple fait qu'elle est une science. Tel est le cas des **mathématiciens**. En traitant leurs hypothèses comme des principes, ils soustraient leurs objets au changement et échappent ainsi au relativisme. En ce sens les mathématiques donnent une connaissance vraie de certains êtres, tels que le cercle en soi. Mais elles ne donnent pas la valeur de cette connaissance car elles échouent à dire en quoi leur objet comme leur savoir sont bons. Voilà pourquoi, dans l'éducation des gardiens, elles ne sont utiles qu'à titre de propédeutique à la méthode dialectique.

Le dialecticien doit déterminer, distinguer et défendre l'idea du bien en fonction non de l'opinion mais de l'ousia. Le bien n'est donc pas une préférence individuelle : il y a une essence du bien. Comme toute forme le bien est un. Mais il se manifeste dans une pluralité de choses bonnes. Ses trois principales manifestations sont la proportion, la beauté et la vérité (Philèbe, 65 a), si bien qu'on ne peut ne capturer sous une seule idea. Ces trois manifestations ne sont pas trois espèces différentes de bien, mais trois effets de sa puissance, qui s'entre-impliquent : ces trois ideai n'en font qu'un, au fond.

Voilà pourquoi « **C'est l'idée du bien qui est le mathémata le plus important** », 505 a. Les gardiens de la cité devront connaître le bien, car les vertus sont chacune une espèce de chose bonne. Connaître les vertus est nécessaire pour gouverner les hommes et implique de savoir ce qui les rend bonnes. Seul celui qui connaît le bon ordre des choses peut conduire la cité vers l'harmonie. Le bien pour Platon n'est jamais individuel et particulier, il est le bien de toute âme. Toutes les âmes ayant la même structure, ce qui est bon pour l'une est bon pour toutes. L'idée du bien « est la cause de toutes choses droites et belles », 517c. La connaître revient à comprendre la valeur de toute valeur, qui n'a plus alors besoin d'aucune autre justification (elle apparaît comme « valeur en soi »). La

connaissance toute entière dépend donc du bien. Cela permet de donner sens au désir de penser du philosophe.

Platon semble soucieux de souligner **la différence et la transcendance du bien** : il est impossible de l'identifier à une quelconque manière d'être ou à une existence. Il n'est pas possible de dire, par exemple, « le bien, c'est la science, ou le plaisir ou la justice ». C'est pourquoi on ne peut pas parler du bien en l'identifiant à « quelque chose » (une forme, qui est), mais seulement en expliquant « ce qu'il fait » (sa *dunamis*, ou puissance causale) : « *ce qui confère aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c'est la forme du bien.* » 508 e. Le bien n'est pas lui-même une essence, ni une substance. S'il peut être défini, le bien doit l'être en tant que « **l'idée du bien est connue parce qu'elle est la cause de la connaissance et de la vérité** » 508 e. La cause ne devant pas être confondue avec son effet, la connaissance et la vérité ne sont pas elles-mêmes le bien, bien qu'elles lui ressemblent (comme la lumière ne peut pas être confondue avec le soleil qui la produit, et auquel elle ressemble). Ici encore, la ressemblance n'est pas l'identité. Les objets de connaissance reçoivent du bien à la fois leur capacité à être connus (cognoscibilité) mais aussi leur être et leur essence. C'est seulement par **l'intellection** (noesis) que le bien peut être saisi-532 b. Le bien reçoit par-là un statut ontologique ambiguë : « *à la limite de l'être et au-delà de l'ousia noético-idéelle* »<sup>10</sup>.

Enfin, le **3<sup>ème</sup> et dernier mouvement de la dialectique (son versant positif et affirmatif)** est décrit par Platon comme un mouvement descendant : après avoir connu le bien lui-même, il s'agit de reconnaître le bien dans ses manifestations. Autrement dit, il s'agit de prédiquer correctement : dire, en toute vérité, de chaque chose, si elle est bonne, ou juste, ou belle... Ainsi, si on ne peut pas dire que « le bien est le plaisir », en revanche, il est correct de dire que « le plaisir est bon ». Le mouvement ascendant ayant permis de conserver les hypothèses correctes, il s'agit à présent de les fonder et ainsi de reconnaître la vérité de la participation de certaines entités ou états de choses au bien (autrement dit, de reconnaître qu'ils sont causés par le bien). Le philosophe distingue les multiples choses réellement belles, justes ou bonnes par le logos (507 b) et non par l'expérience, l'usage ou l'opinion. La puissance dialectique comprend que le bien est ce qui est sa cause et sa fin : la pensée intelligente est un effet du bien. Quoi qu'elle pense, c'est le bien qu'elle pense. Apparaît ici **l'articulation entre les dimensions ontiques-épistémologiques et les dimensions éthiques-politiques de la dialectique**. Ainsi, la dialectique est un savoir qui rend capable de donner une juste orientation aux conduites privées comme publiques, car elle rend capable de comprendre les essences et d'évaluer les hypothèses. **Quand la puissance dialectique se déploie, le bien agit**. Et ce savoir n'est pas ineffable, puisqu'il s'élabore par la discussion argumentée. La discussion dialectique suppose une *philia* (amitié) entre interlocuteurs, dont les âmes sont orientées alors vers le but commun de rechercher la vérité. La dialectique permet – dans son versant critique - de réfuter ce que le bien n'est pas, et ainsi de réfuter les pseudo-valeurs. Elle permet également – dans son versant positif – de rendre désirable la vérité et le savoir et ainsi de gouverner la vie des individus et de la cité. Le bien est ce principe qui permet d'affirmer « de manière irréfutable la vérité de la valeur et la valeur de la vérité »<sup>11</sup>. La dialectique permet de comprendre et de fonder le lien entre la valeur et la vérité ; il n'y a pas de valeur en dehors de la vérité, et la vérité est en soi une valeur.

---

<sup>10</sup> Article « Glaucon et les mystères de la dialectique », Mario Vegetti, traduction Monique Dixsaut, p. 28. In *Études sur la république de Platon. 2. De la science du bien et des mythes*, dirigé par Monique Dixsaut. Vrin, 2005

<sup>11</sup> Id. p. 34

Comme le beau-en-soi, le juste-en-soi, la vertu-en-soi..., le bien est une réalité en soi. Mais on ne peut définir le bien, seulement le comprendre.

Ainsi, une phrase en 509 b semble le placer au-delà de l'essence : « *pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité qu'ils tiennent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance.* ». Cela semble se contredire.

Le contexte de cette dernière phrase est **l'analogie entre le bien et le soleil** :

- De même que le soleil procure aux choses visibles leur visibilité mais aussi leur devenir (*genesis*), en permettant croissance et nourriture [donc à la fois leur manière d'exister et les conditions de leur existence] ;
- De même, le bien procure aux objets de connaissance leur capacité à être connues, leur être et leur essence, autrement dit leur manière d'exister, qui consiste à être toujours semblable à soi et en même temps différente des autres essences. La vérité (*aletheia*) n'est pas elle-même une forme, mais la condition de toute intelligibilité, comme la lumière l'est de toute visibilité. Elle est métaphoriquement lumière, lumière qui éclaire toutes choses. En tant que principe de distinction entre réalité et apparence, la vérité est l'effet du bien.

Monique Dixsaut<sup>12</sup> distingue ici **deux types de causalité** :

- Le bien est la **cause de l'existence** et du maintien dans l'existence des essences = **causalité éminente** ;
- Il est également la **cause de leur être** et de leur manière d'être propre (leur essence), laquelle est la cause de leur capacité à être connues = **causalité éidétique**.

Ainsi, **parce que le bien est ce qui procure l'essence, il est donc nécessairement plus ancien et plus puissant que toutes les essences**. Tout en étant lui-même une essence, il surpasse les autres essences (tout comme le soleil est lui-même une chose sensible, tout en surpassant toutes les autres). En tant qu'il procure l'essence, il est ce qui rend « toutes les essences connaissables par l'intelligence »<sup>13</sup>. Il a un double statut : *essence* lorsqu'on l'envisage dans ce qu'il est, *au-delà de l'essence* lorsqu'on l'envisage dans ce qu'il peut.

Cela permet ainsi de donner un sens à cet autre passage de la République qui suggère que **le bien est le « principe du tout »**, un principe lui-même anhypothétique (« premier principe », 533 d), qui permet d'éviter une remontée à l'infini d'un principe à l'autre. Bien qu'il ne soit pas évident de comprendre ce que Platon veut dire ainsi, il est permis toutefois d'écarter ces deux interprétations :

- En tant que cause réelle des formes, le bien ne peut être conçu comme le genre suprême qui permettrait à l'âme d'embrasser toutes les différences spécifiques qui existent (comme le genre hominidés permet d'englober tous les bipèdes à gros cerveau, à poitrine plate et pouce opposable) ;
- Mais il ne peut pas non plus être conçu comme le principe de l'univers, car son action ne s'applique qu'aux formes des essences, et non à la matière des choses sensibles.

Il faut là aussi rappeler le contexte : il s'agit de la démonstration que le philosophe est le meilleur gardien – ou gouvernant – de la cité, car il est le plus à même d'assurer aux âmes comme à la cité la plus grande vertu. Pour cela, il a besoin de prendre des vertus une mesure parfaite, car « *aucune mesure imparfaite ne saurait être la mesure de quoi que ce soit.* », 504 c. En tant que dialecticien, le

---

<sup>12</sup> Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, 2001, p. 98.

<sup>13</sup> Id. p. 99

philosophe-toi doit comprendre que l'idea du bien (son trait essentiel) n'est pas le bon au sens pratique, mais « ce qu'il y a de meilleur dans les êtres » : leur réalité vraie et leur intelligibilité.