

La dialectique platonicienne dans ses rapports avec le syllogisme et la méthode cartésienne

Autor(en): **Schaerer, René**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **36 (1948)**

Heft 146

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380493>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE
DANS SES RAPPORTS AVEC LE SYLLOGISME
ET LA MÉTHODE CARTÉSIENNE

Il convient tout d'abord de rappeler certaines vérités fondamentales, encore que souvent méconnues.

Une chance rare nous a conservé l'œuvre entière de Platon dans un excellent état : peu d'altérations ou de lacunes, bonne tradition manuscrite. Le style est d'un grand écrivain classique : pensée riche, abondante, nuancée ; c'est le modèle de la prose grecque.

Et pourtant, en dépit de ces conditions favorables, Platon nous échappe plus qu'aucun autre philosophe, sans doute. D'où cela vient-il ?

Cela vient en bonne part de la conception que Platon se faisait de l'œuvre écrite. Sa position est, à cet égard, symbolique dans l'histoire : il est à la fois le disciple d'un homme qui a parlé et vécu, Socrate, et le maître d'un homme qui a lu et écrit, Aristote ; lui-même tient de l'un et de l'autre ; il laisse, comme Aristote, une œuvre écrite importante, mais l'écriture ne fut jamais pour lui qu'un jeu d'allusions, la traduction figée d'une dialectique vivante — socratique — qui seule compte. Pour comprendre un

N. B. Les premières pages de cette étude résument une conférence faite à Lucerne, en été 1946, sous les auspices de la Fondation Lucerna. La Société romande de philosophie nous ayant demandé de la répéter à la séance annuelle de Rolle de 1947, nous avons jugé bon de la remanier à l'intention de ce nouveau public et, en particulier, d'en prolonger les lignes dans la direction d'Aristote et de Descartes. Le lecteur nous excusera de lui offrir les notes d'un exposé oral, plutôt qu'un article en bonne due et forme.

R. SCH.

dialogue, il faut remonter du texte à la vie. Il faut entrer dans un mouvement.

Car la dialectique est avant tout mouvement. Aucune pensée n'est moins stationnaire que celle de Platon ; certes il y a des repos, des haltes nombreuses, mais on repart toujours : Platon ne trouve que pour chercher encore ; la découverte n'est pour lui qu'une façon de reprendre haleine. Personne ne s'est jamais consolé plus facilement d'un échec : pour un peu — par une sorte de pragmatisme à rebours — il ferait de l'échec un critère de vérité ; car l'élan de l'amour ne s'arrête jamais, remet toujours tout en question. Le seul échec irréparable est dans l'immobilité de la pensée.

La dialectique est donc plus que la composante d'un système. Elle est la vie même de la pensée platonicienne. Interpréter les *Dialogues* sans elle serait plus grave encore que vouloir comprendre Descartes sans le doute, Kant sans la synthèse *a priori*, Bergson sans la durée. Ce serait passer à côté de Platon.

Le mouvement dialectique apparaît comme linéaire et discontinu, *linéaire*, car chaque discussion se donne, au début, un sujet particulier : courage (*Lachès*), sagesse (*Charmide*), amour (*Lysis*), science (*Théétète*), langage (*Cratyle*), etc., et l'on avance progressivement vers ce but ; *discontinu*, car ce terme, on ne l'atteindra jamais directement : il se produira toujours un événement intuitif et ponctuel qui fera faire à l'enquête un détour ou, plus exactement, qui substituera un nouveau point de départ à l'ancien par une sorte de saut d'un monde dans un autre. Nous y reviendrons tout à l'heure.

L'essentiel pour l'instant, c'est de voir que la dialectique naît du jeu de deux démarches distinctes : l'une, qui est discursive, tend à une définition de l'objet posé au début ; l'autre, qui est intuitive, appréhende un principe de justification ; la conquête de ce principe est indispensable ; à tel point même qu'on ne saurait dire si elle est fin ou moyen, si le détour n'est pas, en définitive, la raison d'être de l'enquête entière.

Quoi qu'il en soit, la dialectique place le philosophe devant une grave alternative : d'une part, il doit s'avancer vers la définition, but immédiat, explicite, avoué de la recherche ; d'autre part, il doit se rappeler constamment que la conquête d'une définition ne vaut que par les principes qu'elle permet d'atteindre au passage, en particulier par le « Connais-toi toi-même » dont elle favorise la réalisation.

Il y a donc deux buts : la définition particulière et la connaissance de soi-même ou du Bien. Comment arranger cela ? Il va sans dire que toute l'interprétation des *Dialogues* dépendra de la réponse que nous donnerons à cette question.

Par bonheur, Platon lui-même vient à notre secours de la manière la moins équivoque.

Dans la *Lettre VII* (341 cd) il distingue, au cours de toute recherche, deux moments : l'un, que nous appellerions logique, s'exprime par le langage et tend à définir une « qualité », c'est-à-dire un attribut ; l'autre, que nous appellerions métaphysique, est inexprimable par le moyen des mots et communique la connaissance d'une essence. Cette seconde connaissance jaillit brusquement dans l'âme comme une étincelle.

Le même dualisme se retrouve dans le *Ménon* (86 d - 87 c) : le jeune orateur qui porte ce nom désire savoir si la vertu peut être enseignée (*qualité* de la vertu). — Fort bien, répond Socrate, mais on ne peut connaître tel ou tel attribut d'une chose sans d'abord savoir quelle est cette chose. Pour répondre à ta question, nous allons donc procéder géométriquement : nous supposerons connue l'essence ou *idée* de la vertu et, partant de cette hypothèse, nous dirons si la vertu peut, ou non, être enseignée.

En d'autres termes, au lieu de tendre directement à la qualité, comme le désire Ménon, on fait un détour par l'essence ; cette dernière est saisie en tant qu'hypothèse ; d'où l'on redescendra valablement à la qualité. L'intuition de l'essence est affaire du *νοῦς*, la descente géométrique affaire de la pensée discursive : *διάνοια*.

La théorie réapparaît, enrichie et précisée, dans la *République* (fin de VI). Platon établit une distinction nette entre la méthode dialectique, ascendante et régressive (*epanodos*), et la méthode géométrique, descendante et progressive. Le dialecticien et le géomètre s'opposent l'un à l'autre comme Socrate s'opposait à Ménon : ce qui intéresse le géomètre, c'est la conclusion logique porteuse d'une définition particulière ; il consent à faire un détour par l'hypothèse, mais c'est à la qualité, non à l'essence qu'il en veut.

Le dialecticien, au contraire, tend à l'essence par une marche naturellement ascendante. Il accepte, certes, de descendre à la conclusion, mais ne s'estime pas alors satisfait, car la philosophie est insatisfaction foncière ; il éprouve l'invincible besoin de vérifier l'hypothèse en remontant au delà : il fera donc une nouvelle ascension,

suivie d'une nouvelle descente, et ainsi de suite. A la géométrie, comportant une démarche unique, s'oppose la dialectique, faite de recommencements perpétuels ; ce qui importe, du point de vue dialectique, ce n'est pas d'arriver à la conclusion, c'est d'y arriver par en haut, c'est de se placer préalablement au point de vue de Dieu, « mesure de toutes choses » (*Lois* 716 c).

On comprend ainsi ce que Platon veut dire, quand il déclare dans la *Lettre VII* (341 d) que l'intuition « se nourrit elle-même ». L'hypothèse est toujours provisoire pour le philosophe : il ne descend à une conclusion que pour remonter plus haut encore. Le géomètre, au contraire, tient l'hypothèse pour un principe absolu, premier, inattaquable : il ne connaît que la démarche descendante.

Mais n'y a-t-il pas un terme à l'ascension du philosophe ? Certes, mais ce principe « anhypothétique », qui est le Bien, dépassera toujours les tentatives qu'on fait pour l'atteindre ; car il est dès le début immanent à la recherche ; c'est même lui qui la rend possible ; il n'est jamais épuisé par elle. Le dialecticien cessera donc de monter, non quand il aura saisi le Bien en soi, qui demeure toujours hors d'atteinte, mais quand il aura saisi la plus haute de ses « productions » (*Rép.* 506 e, 508 e), quand il aura le sentiment d'avoir fait son possible pour se rapprocher du Bien (*Phédon* 107 b). Une marge immense d'au delà subsistera toujours.

Chaque argument (λόγος) a donc pour sommet un principe provisoire, ou hypothèse. Ces hypothèses, à la fois attractives et justificatrices, ne sont pas autre chose que les fameuses *Idées* platoniciennes. On voit par là que l'Idée n'est pas, comme l'a cru Aristote, une doublure inutile du monde phénoménal ; car elle n'est jamais séparée des choses. Séparer l'Idée, c'est la rendre inutilisable, incompréhensible (*Parménide* 130 a - 135 c, *Sophiste* 246 b - 249 d). Certes l'Idée existe en soi ; mais elle n'en est pas moins inobjektivable : elle s'affirme dès le départ, dans l'effort que l'homme fait pour l'atteindre. L'hypothèse n'est qu'un arrêt sur la voie montante dont l'Idée est à la fois l'origine et le terme. Ainsi s'explique le fait paradoxal que tout le système de Platon tourne autour des Idées, postule les Idées, et que les Idées en elles-mêmes soient presque absentes des *Dialogues*. Les Idées sont des Valeurs, non des Objets.

En résumé, l'interrogation dialectique comporte une succession d'arguments qui conduisent l'âme de l'interlocuteur vers le Bien — sans jamais en épuiser la richesse — et le ramènent ensuite à une

définition ; celle-ci est à la fois insuffisante et valable : insuffisante, parce qu'elle se déduit d'une hypothèse, valable, parce que cette hypothèse trahit un aspect du Vrai et du Bien.

Un certain nombre de questions se posent à nous maintenant, qui mettront la dialectique en rapport avec les deux plus illustres procédés de pensée qui se soient affirmés après elle : le syllogisme aristotélicien et la méthode cartésienne.

En ce qui concerne le syllogisme, une première constatation s'impose : la méthode platonicienne n'est pas syllogistique, mais elle utilise le syllogisme sous sa forme la plus pure ; en fait il y a autant de syllogismes que d'arguments dialectiques, ce qui n'est pas peu dire.

Reprenons l'exemple de tout à l'heure. Ménon pose à Socrate cette question : « La vertu est-elle enseignable ? » Notons qu'à la place d'une question nous pourrions fort bien avoir une définition, proposée également par le disciple : la vertu *est* enseignable. Tout dépend du caractère du jeune homme : est-il sûr de lui, il dira catégoriquement : « La chose est ainsi ». Pour introduire la discussion, Socrate n'aura alors que la ressource de son ironie ; il répondra : « Quelle chance m'arrive d'entendre un homme si bien renseigné ; laisse-moi profiter de ton savoir et examinons la question ensemble ». Socrate attirera ainsi le disciple dans la voie d'une enquête où celui-ci ne s'engagerait jamais spontanément, puisqu'il est sûr d'avoir la science.

Dans le cas d'une question posée, l'ironie n'a pas de raison d'être ; le disciple désire apprendre et la recherche naît d'elle-même.

Définition ou question mettent en rapport deux termes : *vertu* (petit terme) — *enseignable* (grand terme). Nous ne sommes pas encore dans le syllogisme, puisque le moyen terme nous manque ; mais nous allons y entrer.

Pour savoir si la vertu est enseignable, déclare Socrate, il faut se demander ce que c'est que la vertu. Est-elle une science ou non ? Toute science étant enseignable, si la vertu est une science, il en résultera nécessairement qu'elle est enseignable.

Socrate introduit par là un troisième terme, celui de *science* ; d'où naît une proposition nouvelle, suivie de deux autres qui en dépendent :

Toute science est enseignable.

La vertu est (ou n'est pas) une science.

Donc la vertu est (ou n'est pas) enseignable.

Voilà le syllogisme. Socrate l'a rendu possible en interposant le moyen terme, ou, si l'on préfère, en s'interposant lui-même comme moyen terme. Or ce moyen terme n'est autre que l'hypothèse. Et l'hypothèse, nous venons de le voir, est un aspect de l'Idée. Dans la réflexion de Platon, l'Idée — Socrate — joue donc le rôle capital de moyen terme d'un syllogisme dialectique, un moyen terme hypothétique auquel on s'élève d'abord avant de descendre à la conclusion, et auquel on remontera ensuite pour le dépasser.

Dans la dialectique, le syllogisme est donc précédé d'une assertion qui met en rapport dubitatif ou faux le grand et le petit terme ; après quoi on pose le moyen terme, qui marque le second point de départ, la véritable *archè* de l'argument. Le premier acte de la dialectique consiste à conquérir son point de départ.

Deux nouvelles questions se posent maintenant : Comment se fait cette conquête ? — Quel est le rapport qu'entretiennent l'une avec l'autre les deux démarches, l'ascension vers l'hypothèse et la descente à la conclusion ?

Notons tout d'abord que l'hypothèse — moyen terme — se présente toujours comme une réalité indiscutable, irrécusable : on ne saurait la rejeter, car elle est une modalité du Bien et « tout homme désire le bien ». Son évidence, pareille à celle des natures simples chez Descartes, ne saurait être mise en doute. Il s'agit là d'une véritable lumière naturelle. C'est même ce qui fait que le dialecticien triomphe à coup sûr : l'adversaire — fût-il le sophiste le plus immoraliste — ne peut pas ne pas concéder à Socrate qu'« il y a une chose qui est le bien, la vertu, la justice, etc. » Et cet aveu signe d'avance sa défaite. L'hypothèse est l'équivalent de cet *intuitus mentis* dont Descartes dit qu'il « est en nous en tant qu'hommes » ; elle est ce sur quoi tout le monde tombe d'accord, la « chose du monde la mieux partagée ». Elle résiste au doute comme le *cogito* ; le doute même la fortifie (1). Dans ce chef-d'œuvre en miniature qu'est le *Petit Hippias*, Platon démontre qu'en l'absence d'un critère de vérité l'accumulation des connaissances ne fait que multiplier

(1) Une seule fois, dans la *République*, un interlocuteur rétif dit non à l'hypothèse, identifiant purement et simplement injustice et vertu, mal et bien. Socrate est aussitôt désarmé et déclare : « Je ne sais plus que faire » (348 e). Dans un cas analogue il répond à deux jeunes gens qui se font les avocats de l'injustice : « Je vois par votre conduite que vous n'êtes pas persuadés de ce que vous dites » (*Rép.* 368 b). Il les rend ainsi à eux-mêmes, à l'hypothèse, à l'Idée.

en nous proportionnellement le mensonge. Pour avoir voulu tout apprendre, Hippias n'est parvenu qu'à réaliser dans sa personne le menteur encyclopédique. Cette démonstration apparaît comme une anticipation négative de la deuxième *Méditation métaphysique*, où Descartes établit que, une fois posé le seul critère valable, « le *Cogito* », tout acte de pensée confirme la certitude fondamentale. Sans critère, la science même implique mensonge, nous dit Platon (368 de) ; avec un critère, l'erreur même implique vérité, confirme Descartes, « car, encore qu'il puisse arriver que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée... Cela ne peut être faux ».

La conquête de l'hypothèse se réduit donc à un acte de sincérité spirituelle, à une prise de conscience de soi. Voilà pourquoi Platon la compare à une étincelle qui jaillit dans l'âme. Toutefois cette étincelle ne surgit pas toute seule et d'emblée. La *Lettre VII* est explicite à cet égard : « Quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux, la vérité jaillit soudain dans l'âme comme la lumière jaillit de l'étincelle » (341 cd). Ici, de nouveau, on pense à Descartes : « Il est peu de natures simples et inconditionnelles que nous puissions voir de premier abord et en elles-mêmes, même par des expériences et à l'aide de cette lumière qui est en nous » (*Reg.* VI).

Il suit de là que, si l'hypothèse est une adhésion subite et nécessaire de l'âme, elle doit être préparée, dans la plupart des cas, par de longs travaux d'approche. En fait, dans la dialectique, l'ascension dure presque toujours plus longtemps que la descente ; celle-ci apparaît comme une sorte d'appendice rapidement expédié. La chose est sensible dans les mythes : caverne, attelage du *Phèdre*, et dans la grande majorité des arguments où la descente syllogistique se fait si promptement qu'elle escamote souvent la mineure. Par exemple *Banquet* :

λόγος dialect.	{ syllog.	<i>Définition</i> 198 e : l'amour est beau.
		<i>Hypothèse</i> 201 b : l'amour tend à ce qui est beau (<i>beauté</i> , conçue comme objet d'aspiration, comme Idée transcendante = moyen terme).
		<i>Mineure sous-entendue</i> : ce qui tend à la beauté n'est pas beau.
		<i>Conclusion</i> 201 bc : donc l'amour n'est pas beau.

Comme les hypothèses se succèdent en se dépassant les unes les autres, on peut les rejoindre par une oblique qui figure l'ascension dialectique. On constate alors, en ce qui concerne le dialogue entier, la même disproportion que pour chaque argument pris individuellement : le point culminant y est voisin de la conclusion. Voici, à titre d'exemple, deux schémas généraux :

Phèdre :

Question 257 c : Lysias a-t-il raison d'écrire des discours ?

Hypothèse 276-277 : intervention du moyen terme sous forme de dialectique et de discours vivant.

Conclusion 278 de : donc Lysias a tort d'écrire des discours.

Philèbe :

Question 11 b : Quelle est la disposition de l'âme capable de faire le bonheur ?

Hypothèse 58 a-e : intervention du moyen terme, en tant qu'Objet vrai et identique.

Conclusion 61 a : la disposition de l'âme capable de faire le bonheur consiste dans un certain mélange hiérarchisé.

Le mythe de la *Caverne* (*République*) lui-même peut se ramener à cette forme :

Définition 515 bc : ces ombres sont la réalité.

Hypothèse 516 bc : le soleil (moyen terme) est la réalité.

(*Mineure* : les ombres ne sont pas le feu.)

Conclusion 516 c : donc les ombres ne sont pas la réalité.

Tous les arguments dialectiques, sans exception, se ramènent à cette formule. Je l'ai vérifié dans l'œuvre entière de Platon.

Nous avons vu que la démarche descendante, pratiquée par le géomètre, satisfait l'esprit qui ne cherche pas au delà ; pratiquée par le dialecticien, elle suscite, au contraire, une insatisfaction qui oblige à « remonter au delà des hypothèses » (*Rép.* 511 a). Il résulte que, dans le premier cas, elle est isolée, dans le second cas, insatiablement renouvelée. L'acte purement discursif du géomètre présente un grave danger, non seulement parce qu'il conduit à des réalités inférieures, mais encore et surtout parce qu'il se satisfait d'elles. Ce qui sauve l'acte discursif, c'est l'intuition dont il procède ou qu'il

engendre. Le mal peut se définir comme une descente sans compensation ascensionnelle.

Il semble toutefois que Platon ait évolué sur ce point plus que sur aucun autre. Dans les dialogues de jeunesse, la descente apparaît surtout comme une prise d'élan pour l'ascension prochaine ; par elle-même, elle ne fournit qu'une alternative, un embarras, une « aporie ». Avec l'âge, Platon a compris qu'il y a dans toute réalité composée d'être et de non-être, dans tout mixte, une structure positive et intéressante à définir. Le jeu de l'alternative ne lui paraît plus, dans le *Philèbe* (15 c - 16 a), qu'un péché de jeunesse, et il lui substitue une méthode nouvelle, vraiment « divine », encore que difficile à pratiquer, et qui postule qu'en toute chose il y a du fini et de l'infini, de l'un et du multiple ; la tâche consiste dès lors à définir les structures intermédiaires, les mixtes (*ibid.* 16 a - 17 a). Un procédé nouveau, la dichotomie, y aidera.

Quel est et où est, en tout ceci, le critère de vérité ? Qu'il ne soit donné par aucune autorité extérieure, cela est déjà évident : partout dans son œuvre Platon proteste contre la tendance à confondre savoir et puissance, ἐπιστήμη et δύναμις. C'est donc à la raison seule qu'obéit le philosophe. La première règle du *Discours de la Méthode* : « Ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » se trouve implicitement partout chez Platon et explicitement dans le *Phédon* : « Je prends dans chaque cas pour fondement l'idée (λόγος) qui est, à mon jugement, la plus solide ; tout ce qui me semble conforme à cette idée, je le pose comme vrai, et comme faux tout ce qui ne le semble pas » (100 a).

Où se trouve alors le critère ? Dans l'ascension intuitive qui conduit à saisir d'un bond (*Rép.* 511 b, 611 e) une idée ? Non, car cet élan peut « dévier » et « échouer » (*Soph.* 228 c).

Est-ce alors dans la descente qui ramène à l'objet du début, dont elle fournit une définition ? Non, car l'inférieur ne peut ni contrôler le supérieur ni prétendre le justifier. Mais, dira-t-on, la définition finale n'apporte-t-elle pas une justification empirique puisqu'elle rejoint, semble-t-il, le plan des données concrètes ? Non, car l'objet défini en conclusion est, lui aussi, une idée : la *République* est formelle sur ce point : « La raison saisit le principe et, s'attachant à toutes les conséquences qui en découlent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion sans le secours d'aucune donnée sensible, en s'appuyant uniquement sur des idées pures,

par lesquelles sa démonstration commence, procède et se termine » (511 bc). Il n'y a donc pas, en fin de compte, de justification empirique.

Mais alors, si le critère n'est dans aucun des deux moments dialectiques ni dans l'objet concret sous-jacent, où se trouve-t-il ? Le *Phédon* nous apporte à cet égard une lumière. On a discuté toute la journée sur l'immortalité de l'âme. Un interlocuteur cependant garde des doutes à l'égard de la conclusion. Est-ce la rigueur des enchaînements qu'il faut incriminer ? Non, mais l'analyse des postulats initiaux. C'est aux « prémisses » — ou hypothèses — qu'il faut revenir pour les soumettre à un « examen plus assuré ». On mettra fin à la recherche quand elle aura conduit au plus haut degré de certitude dont un homme soit capable (107 b).

On peut en conclure :

- 1° que la vérité n'est jamais atteinte ici-bas dans son absolu ;
- 2° que le critère consiste dans un sentiment profond, encore que relatif, de satisfaction ; le philosophe se dispensera de remonter aux hypothèses dès l'instant où les conclusions qu'on en tire lui paraîtront suffisantes ; la première condition de vérité est donc dans la claire distinction des prémisses. Mais, comme prémisses, démarche et conclusion forment un tout solidaire, on comprend que Platon découvre en fin de compte le critère dans un « accord de la pensée avec elle-même » : *ὁμολογεῖν ἑαυτῷ* (*Gorgias* 487 de ; *Phèdre* 237 c ; *Alcib. I*, 111 e ; *Phèdre* 95 a, etc.).

Il n'y a ainsi pas de critère technique. Les dieux ont mis en nos âmes l'amour, et cet amour est orienté vers le bien : tout homme désire le bien. Malheureusement l'homme s'égare dans sa recherche. La méthode dialectique a pour mission de mettre et maintenir l'amour dans la bonne voie.

Mais quelle preuve aurai-je, en définitive, que je m'y trouve, dans cette bonne voie, et que mes conclusions sont vraies ? Ici un acte de foi intervient, qui s'exprime par cette affirmation solennelle et catégorique : les dieux ne sont pas trompeurs (*Rép.* 382 e et *passim*). Le critère fondamental de vérité est dans la certitude que celui qui cherche avec ferveur, persévérance et méthode, ne peut se fourvoyer. C'est donc Dieu « mesure de toutes choses » qui est le critère ; c'est lui qui garantit l'accord de ma pensée avec elle-même.

Cette conception sera reprise par plus d'un philosophe, mais c'est surtout à Descartes qu'elle fait penser : « Dieu est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets » (*Princ.* I, 29). « Dieu n'est point trompeur et par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger » (*Méd.* VI). La véracité divine est, pour Descartes, le fondement de la science : on connaît la fameuse déclaration sur l'athée, qui peut connaître clairement certes, mais non de science certaine, que les trois angles d'un triangle font deux droits (*Rép. aux II^{es} Object.*). En un mot, conclut Descartes, « je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu » (*Méd.* V).

Nous avons vu que la théorie platonicienne de l'évidence trouvait dans la première règle du *Discours de la Méthode* un écho direct. Qu'en est-il maintenant de la dialectique dans ses rapports avec les trois autres règles cartésiennes, celles de l'analyse, de la synthèse et de l'énumération ?

Analyse. — Platon définit ainsi cette démarche : « Vers une forme unique mener, grâce à une vision d'ensemble, ce qui est en mille endroits disséminé » (*Phèdre* 265 d). Pour Descartes il s'agit, on le sait, de « diviser chacune des difficultés... en autant de parcelles qu'il se pourrait... » Dans les deux cas le philosophe ramène au clair ce qui est confus, au connu ce qui est inconnu (sans l'être absolument), à la cause ce qui est effet, à ce qui est premier en soi ce qui est premier pour nous. Mais pour le reste on saisit d'emblée la différence : Platon trouve dans la réalité sensible une pluralité de copies éparpillées qu'il convient de ramener à l'original commun. Descartes y voit une combinaison complexe de natures simples dont il importe de dégager, par dissociation, les composants fondamentaux ; Platon rassemble, Descartes divise, l'un confronte des images diverses pour évoquer un modèle transcendant, l'autre découvre dans la profondeur d'une structure donnée les unités premières.

Synthèse. — « Etre capable de détailler par espèces en observant les articulations naturelles » (*Phèdre* 265 e) ; cette démarche,

chez Platon, est toujours descendante. Pour Descartes, au contraire, il s'agit de « commencer par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour *monter* peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés... » Les natures simples sont ici sous-jacentes au réel sensible : l'intuition, qui vient de pénétrer jusqu'à elles, remonte maintenant à la surface ; c'est le mythe de la *Caverne* renversé. En outre, l'opposition constatée il y a un instant sur le plan de l'analyse se retrouve, mais en sens contraire : c'est maintenant Platon qui détaille, désarticule, et Descartes qui rassemble.

Énumération. — Entre l'unité et la multiplicité, dit Platon, il faut s'interdire de brûler les étapes (*Politique* 262 a - 264 b), veiller à saisir les « nombres intermédiaires », ne pas « passer tout de suite à l'infini » (*Philèbe* 16 de). Pour Descartes il importe, afin de ne rien omettre, de faire des dénombrements entiers. Dans l'un et l'autre cas il s'agit de neutraliser deux facteurs d'erreur contraires à l'intuition, le temps et la mémoire. Mais, fait important, ni chez Platon, ni chez Descartes la règle n'est absolue : le *Politique* nous apprend que, si l'on ne peut diviser dichotomiquement, on divise « dans le nombre le plus proche » (287 c) ; et les *Regulae* disent que l'énumération doit être parfois complète, parfois « suffisante » ; en géométrie « il n'est pas nécessaire de passer en revue toutes les figures » (*Reg.* VII).

Chez les deux philosophes l'essentiel est de créer des habitudes fécondes, non de fournir des recettes mécaniques. Tous deux réagissent avec la même vigueur, l'un contre les procédés stéréotypés des sophistes, l'autre contre l'art de Lulle et l'automatisme syllogistique. Priorité de la vie.

Enfin chez l'un et l'autre la démarche discursive apparaît comme un pis-aller par rapport à la vision immédiate de l'objet : la déduction n'est qu'une intuition monnayée ; la faiblesse de notre esprit nous oblige à étaler en une longue chaîne déductive ce qu'une appréhension directe devrait, mais ne peut, nous offrir d'emblée.

Une dernière question se pose. Dans un passage du *Phédon*, déjà cité, Platon déclare que la dialectique « commence, procède et se termine sans le secours d'aucune donnée sensible, en s'appuyant uniquement sur des idées pures » (511 bc). Et pourtant le sensible,

nous le savons, joue un rôle d'éveilleur : il est la copie qui évoque le modèle ; point n'est besoin de voir pour être philosophe, mais il faut avoir vu (*Timée* 47 a-c). Comment, dans ces conditions, l'intelligible et le sensible s'insèrent-ils l'un dans l'autre, mordent-ils l'un sur l'autre ? Quel est le rôle de l'expérience concrète ?

On sait que la même question se pose dans le cas de Descartes et qu'elle est malaisée à résoudre. Il va sans dire que le mot *experientia* a, pour le philosophe français, un sens expérimental et technique qu'il ne pouvait avoir pour Platon ; mais l'auteur des *Regulae* l'emploie également dans le sens d'intuition : « Nous connaissons les choses par deux voies, par expérience et par déduction » (*Reg.* II, 364, 26). Le problème est donc le même dans les deux cas : quel est le rôle du sensible dans l'élaboration du savoir vrai ?

La position platonicienne est bien connue : elle se résume dans cette phrase du *Théétète* (186 d) : « Ce n'est point dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement (*συλλογισμός*) sur les impressions ». Le monde sensible est le tremplin de l'intuition ; il n'y a pas de pire aberration philosophique que de s'attarder à l'examen des choses ; un tremplin n'est pas un oreiller.

Mais, si l'ascension nous arrache au sensible, est-ce que la descente nous y ramène ?

Notons d'abord que la descente, même sous sa forme rigoureuse de dichotomie, n'est pas une déduction purement formelle (sauf dans le *Parménide*). La démarche du *Sophiste*, du *Politique*, du *Philèbe* s'enfonce dans le complexe et le multiple en recourant à une confrontation incessante du sensible et de l'intelligible : elle est une succession de découvertes, un enchaînement d'intuitions. Dans le *Politique*, par exemple, Platon entreprend de diviser en deux le concept d'éducation : cette division ne sera pas mécanique ; elle obligera le dialecticien à porter rapidement son regard sur le monde phénoménal, à y distinguer deux sortes d'êtres éducatibles, les *êtres terrestres* et les *êtres aquatiques*, à choisir la première sorte, qui sera bientôt divisée elle-même en deux par une nouvelle inspection phénoménale, et à continuer ainsi par divisions successives (264 b-e). Deux précautions doivent être prises dans cette opération : 1° ne pas s'attarder à l'examen des phénomènes comme font les physiciens, astronomes, naturalistes, tous ces « philodoxes » ou « amateurs de spectacles » (*Rép.* 476 b, 480 a), qui substituent l'observation documentaire ou pittoresque à l'intuition rationnelle, le travail des sens

à celui de l'esprit ; 2° dans le regard qu'on porte sur la réalité concrète, ne pas prendre pour naturel un classement qui n'est que conventionnel : dans le *Politique*, Platon rejette la division du *genre animé* en *bêtes* et *hommes*, car il s'agit là d'un classement factice imaginé par les hommes eux-mêmes, non donné par la nature. Ce qu'il faut atteindre, c'est l'espèce, non la partie (262 a - 264 b) ⁽¹⁾.

On voit que le philosophe n'est pas indifférent aux choses. Il se laisse guider, ou plutôt repousser par elles. A chaque nouvelle étape, il se trouve à une bifurcation, obligé de choisir la voie correcte, celle qui est « à droite » (*Sophiste* 264 e). Et son choix dépend d'une brève intuition sensible. Sans elle on se perdrait dans un foisonnement de voies équivalentes, comme dans le *Parménide* où le dialecticien, préoccupé avant tout d'augmenter sa souplesse intellectuelle par un exercice préliminaire, s'astreint à « explorer les voies en tous les sens » (138 de).

Où arrive-t-on en fin de compte ? A une idée ou à une chose sensible ? A une idée, bien sûr, puisque la dialectique « commence, procède et se termine » par des idées. Mais à une idée, qui, étant dernière, épuise son objet de telle sorte qu'un va-et-vient intuitif de la chose à l'idée ne révélerait aucune division, aucune structure nouvelle : l'esprit s'arrête satisfait, appréhendant d'un seul coup le modèle et la copie, celle-ci ressemblant à celui-là dans toute la mesure possible. C'est ainsi par exemple que, du point de vue de l'opinion commune, le sophiste est un grand homme, un maître ; mais du point de vue dialectique, tel qu'il apparaît à Dieu, c'est un petit être périphérique, perdu « dans les profondeurs du non-être » (*Sophiste* 254 a). Quand Dieu a créé l'univers, il a réalisé la copie la plus exacte possible du monde idéal ; pour Dieu l'abstrait et le concret plaquent l'un sur l'autre ; il en va de même pour le philosophe, qui conquiert, grâce à la dialectique, la position de Dieu et refait ensuite théoriquement, à coups de définitions, la création du monde. Il n'y a plus d'écart pour lui entre la définition et son objet, entre l'intelligible et le sensible : il conçoit réellement les choses telles qu'elles sont.

(1) Si l'on préfère la voie longue, mais sûre, des divisions intermédiaires à la voie courte, mais dangereuse de l'intention directe, ce n'est pas par goût de la logique déductive, mais par une précaution de savant qui se méfie des bonds intuitifs. Voir à cet égard notre *Question platonicienne*, p. 124-127.

On voit que la dialectique opère une confrontation de l'abstrait et du concret, l'intervalle qui les sépare diminuant à proportion de la descente discursive ; elle s'arrête quand il n'y a plus d'autre intervalle que celui que Dieu lui-même, dans sa puissance, n'a pu surmonter.

Si nous passons à Descartes, nous trouvons une conception analogue : l'expérience fournit un point de départ et conduit à un point d'arrivée ; un point de départ, car elle pose le problème : l'auteur des *Regulae* n'a que mépris pour ces astrologues qui « sans connaître la nature des cieux et sans même en avoir exactement observé les mouvements, espèrent pouvoir en indiquer les effets » ; et pour ces philosophes qui « sans tenir compte des expériences, pensent que la vérité naîtra de leur propre cerveau, comme Minerve de celui de Jupiter » (*Reg.* V).

Dans la synthèse, l'expérience intervient de nouveau pour guider l'esprit de la cause à l'effet vrai parmi tous les effets possibles : « afin que nous puissions choisir, entre une infinité d'effets qui peuvent être déduits d'une même cause, ceux que nous devons principalement tâcher d'en déduire » (*Princ.* III, 4). Elle indique, parmi tous les effets concevables, ceux que Dieu a précisément voulus. Ici, de nouveau, le philosophe conquiert la position même de Dieu ; et l'expérience lui est d'un grand secours, car elle « vient au-devant des causes par les effets » (*Disc. de la Méth.* VI). Mais, ici comme chez Platon, le domaine des faits concrets n'est pas celui du raisonnement. Au début de son traité du *Monde*, Descartes invite le lecteur à le suivre « dans un autre monde tout nouveau qu'il fera naître en sa présence dans des espaces imaginaires » (A. T. XI, p. 31). C'est ainsi que le dialecticien, au début du *Timée* et du *Critias*, croit devoir prévenir le lecteur et s'excuser en quelque sorte de le faire descendre sur le plan du mythe ⁽¹⁾.

On voit que, chez nos deux philosophes, l'expérience intervient : 1° pour poser le problème ; 2° pour éliminer les routes qui ne conduisent qu'à des possibles. Ni chez l'un ni chez l'autre l'expérience

(1) Dans une lettre à Mersenne, du 25 novembre 1630, Descartes écrit : « La fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachever... » Il présente l'œuvre elle-même en ces termes : « Mais, afin que la longueur de ce discours vous soit moins ennuyeuse, j'en veux envelopper une partie dans l'invention d'une fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître » (A. T., *ibid.*)

n'est un critère, elle n'est pas même constitutive de la méthode. Elle maintient la méthode en présence des problèmes à résoudre, évite au raisonnement de se perdre dans le vide. Mais elle ne donne pas la clef de la vérité.

Entre Platon et Descartes, il y a Aristote. Nous avons vu que ce dernier a trouvé le syllogisme tout fait chez Platon. Mais il lui a imposé des modifications et une systématisation remarquables. Il en a surtout transformé l'esprit. Il adresse, en effet, deux reproches à la dialectique de son maître ; le premier, qui concerne la démarche intuitive, est de prendre pour point de départ le consentement d'autrui ; le second, qui intéresse la démarche déductive, est de placer l'interlocuteur devant des alternatives où il tranche arbitrairement : la division dichotomique, en particulier, n'est qu'un « raisonnement impuissant » (*Anal.* I, 31 ; 46 a 33) ; elle n'exerce sur la pensée aucune contrainte. Par son syllogisme, le Stagirite prétend assurer le point de départ et forcer ensuite la pensée à se mouvoir dans le nécessaire.

Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. Brunschvicg a d'ailleurs consacré à cette question de fortes pages ⁽¹⁾. Bornons-nous à constater ceci : Aristote n'a pas tort, la dialectique est un ἀσθενὴς συλλογισμός, mais pour de tout autres raisons qu'il ne le pensait. La preuve, c'est que le syllogisme aristotélicien n'a pas corrigé cette impuissance, il n'a fait que la déplacer. Il y a, en effet, dans la dialectique une vertu que l'auteur des *Analytiques* n'a pas remarquée, ou qu'il a méconnue, c'est sa faculté d'invention : par l'incessante confrontation qu'elle opère entre le sensible et l'intelligible, la méthode platonicienne alimente, nourrit et renouvelle la recherche ; à chaque instant l'interlocuteur est forcé de choisir, de s'engager, de se compromettre, d'« enfanter » ; à chaque étape jaillit une structure nouvelle ; la maïeutique est d'une inépuisable fécondité.

Malheureusement pour Platon — mais Aristote ne pouvait pas non plus le comprendre — cette invention, qui prétend à la rigueur d'une science, demeure poétique ; ce n'est pas sur des relations ou des quantités mesurables qu'elle opère, mais sur des qualités sensibles, voire sur des conventions. Elle reste, en dépit d'elle-même, sur le plan de l'imaginaire et du subjectif. Ce que Platon soumet

(1) Voir en particulier : *Progrès de la Conscience*, I, chap. II. *Modalité du jugement*, p. 49. *Âges de l'intelligence*, p. 60 sqq.

à l'épreuve dialectique, c'est moins la nature dans son intégrité qu'un monde de traditions sociales, politiques ou morales propres aux Grecs ; la méthode se ramène trop souvent à l'élaboration subjective d'un convenu ⁽¹⁾.

Le syllogisme a sur elle un énorme avantage, celui de l'enchaînement nécessaire et objectif. Mais il ne l'obtient, cet avantage, qu'à un prix terrible, en sacrifiant l'invention : plus d'interlocuteur qui s'engage et choisit, car il n'y a plus rien à choisir ; le syllogisme se borne « à monnayer, à laisser se dégrader une énergie de vérité qu'il a fallu acquérir par une autre voie » ⁽²⁾, il revient à demander la couleur du cheval blanc de Henri IV. Ce n'est plus l'esprit qui travaille — fût-ce poétiquement et imaginativement —, c'est un monde de notions qui s'ordonnent dans le vide. Or, Descartes le dira fort bien : « Cela est de bien peu d'importance et ne nous rend de rien plus savants » (à Clerselier, 1646).

La méthode cartésienne de mathématique universelle n'est pas parfaite, elle non plus, et la confiance qu'avait en elle son auteur nous paraît excessive aujourd'hui. Mais, à la limiter au domaine qui est le sien et où elle se révèle encore féconde, on peut constater qu'elle unit les avantages de la dialectique et ceux du syllogisme : elle oblige l'homme à choisir, à se compromettre, elle est maïeutique ; mais, chose miraculeuse, elle opère dans le nécessaire et non dans le fictif ou le convenu ; elle invente sans se perdre dans le rêve, elle est nécessaire sans rester stérile. Elle effectue ces liaisons contraignantes que Kant désignera sous le nom de synthèses *a priori*.

René SCHAEERER.

⁽¹⁾ Nous avons vu plus haut (p. 13 l. 19-21) que Platon était sensible au danger d'une confusion entre structure *conventionnelle* et structure *naturelle* : c'est à la nature des choses que le philosophe s'attache. Toutefois la dialectique est loin de réaliser pratiquement ce programme : le regard qu'elle porte sur le monde est trop rapide, l'entretien qu'elle noue trop occasionnel, trop dramatique pour que la science y trouve son compte. Fait significatif : la plupart des réformes proposées par Platon ne font guère que consacrer, dans un esprit nouveau, une tradition hellénique ; elles n'apportent que peu d'éléments inédits, tirés de la nature des choses.

⁽²⁾ BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 63.