

Leçon 26

Le savoir

J.-P. Guillot

Introduction

Le terme « savoir » est une des traductions possibles du grec « sophia ». La philosophie a donc naturellement pour tâche de s'interroger sur le savoir, puisque elle-même peut se définir comme **amour du savoir**, ce que signifie, entre autres, le grec philosophia. Mais, qu'est-ce que ce savoir que le philosophe est censé aimer et rechercher puisqu'en est né en lui le désir ? La relation du philosophe au savoir peut paraître d'emblée curieuse, puisque, comme nous le verrons, Socrate, figure emblématique du philosophe, nie continuellement posséder quelque savoir que ce soit, et en refuse la possession à ses interlocuteurs.

Qu'est-ce alors que ce savoir dont la possession semble se dérober à tout le monde au dire de Socrate ? Qu'est-ce qui le différencie de ce que nous croyons ? Qu'est-ce qui différencie le savoir véritable de nos croyances ? En quoi la croyance n'est-elle pas un savoir ? Qu'est-ce qui fait que parfois nous nous croyons savants alors que nous ne savons rien ?

Prenons donc au sérieux Socrate, lorsqu'il nous dit ne rien savoir et mettons-nous en quête de ce qu'est le savoir et de sa différence avec ce qui se fait passer pour tel sans être tel.

Le savoir constitue une dimension irréductible de l'expérience humaine : nous disons nous savoir que telle ou telle chose s'est produite, que telle ou telle chose est ceci ou cela, nous disons d'un tel qu'il est savant, d'un autre qu'il est ignorant, etc. Mais que voulons-nous dire vraiment quand nous parlons du savoir ? Nous inclinons spontanément à penser que le savoir désigne un ensemble de connaissances, voire même l'ensemble de toutes les connaissances, connaissances que nous considérons comme des informations sur le monde et les hommes. Mais nous aurons à nous demander si le savoir peut être pensé sur ce modèle, s'il est réductible à un ensemble d'informations. En effet, quelques remarques élémentaires peuvent nous permettre d'en douter. D'une part, toutes les informations ne se valent pas : certaines sont fausses (une erreur peut-elle vraiment être considérée comme un savoir, n'est-ce pas plutôt une forme d'ignorance, sur la nature de laquelle nous aurons à revenir ?), certaines sont plus précises que d'autres, etc. D'autre part, le sens commun accepte volontiers l'idée suivant laquelle l'érudition et l'intelligence (en un sens tout à fait flou, d'ailleurs) sont deux choses différentes. En outre, je peux avoir des rapports divers à une information : je peux être le témoin direct d'un événement et ainsi **savoir** avec certitude qu'il a eu lieu, je peux aussi en avoir simplement entendu parler par une personne dont le témoignage est plus ou moins fiable et ainsi seulement **croire** qu'il a eu lieu.

Le savoir constitue *un des rapports possibles de l'homme au monde et à lui-même*. Rapport par lequel il cherche à expliquer et à comprendre ce monde qui l'entoure et dont il fait partie. Il apparaît ainsi clairement que le savoir engage la mise en relation d'un sujet (l'homme en tant qu'être pensant) et d'un objet (le monde). C'est par cette mise en relation (dont nous aurons à déterminer la nature et les modalités) que le sujet s'efforce de rendre son objet transparent à sa pensée, d'en obtenir une représentation fidèle, c'est-à-dire de savoir. *Mais, qu'est-ce que savoir ? Qu'est-ce qu'une représentation fidèle de la réalité ? Par quels moyens peut-elle être obtenue ? Le sujet conscient et pensant est-il un simple récepteur sur lequel le monde agit et imprime une représentation ressemblante*

de la réalité ? Qu'est-ce qui peut me garantir de la fiabilité de cette représentation ? Mes sens, qui reçoivent des informations en provenance du monde extérieur, suffisent-ils à me procurer une image ressemblante de ce monde extérieur ? On peut en douter, comme nous le verrons, et déjà à son origine la philosophie se défiait du témoignage des sens : « *Mauvais témoins pour les hommes, les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares* », nous avertit Héraclite, philosophe présocratique du V^e siècle avant Jésus-Christ.

Nous reviendrons sur la critique du témoignage des sens. Contentons-nous, pour l'instant, d'accueillir les questions que soulèvent nos premières réflexions. Il nous semble que nous savons une foule de choses et il nous semble que nous pouvons les savoir de multiples façons, c'est-à-dire que le savoir prend des formes différentes. Mais, savons-nous vraiment ? Surtout, savons-nous vraiment ce que nous voulons dire quand nous disons que nous savons quelque chose ? *Qu'est-ce que savoir quelque chose ? Est-il d'ailleurs possible de donner une définition unitaire du savoir ?* Par exemple, y a-t-il quelque chose de commun à savoir que le vent est froid, à savoir que $2 + 2 = 4$, à savoir ses tables de multiplication, à savoir que le tout est plus grand que la partie, à savoir un ensemble structuré d'énoncés qu'on appelle une science, à savoir qu'il pleuvra demain, à savoir que l'eau bout à 100°, à savoir que faire chauffer de l'eau provoque le phénomène d'évaporation, à savoir que l'eau pure est composée d'atomes d'hydrogène et d'oxygène, à savoir ce qu'est un atome, à savoir ce qu'est le savoir, à savoir qu'on ne sait rien ? On réfléchira avec profit sur ce qui différencie ces exemples de savoir. Lorsque l'on énonce chacune de ces phrases, en s'attribuant par là même un savoir, veut-on dire la même chose ? S'agit-il, dans tous les cas, d'un rapport de même type entre nous-mêmes et l'objet de notre savoir supposé, voire même entre nous-mêmes et nous-mêmes ?

Bien plus, l'homme est-il capable d'acquérir un savoir ? Cette question est absolument fondamentale et y répondre nous ouvre de nouvelles perspectives d'interrogation. Envisageons chacune des réponses que l'on peut y apporter. Tout d'abord, si on répond négativement, il va falloir se demander quels sont les obstacles qui s'y opposent et quels arguments permettent de mettre en doute sa possibilité ? Que l'on réponde positivement, et alors il faudra s'interroger sur les conditions qui permettent d'y parvenir. *Comment passe-t-on du non-savoir au savoir ? Quels processus rentrent en jeu dans l'acquisition d'un réel savoir ?* De quels moyens l'homme dispose-t-il pour y parvenir ? Étant donné que l'erreur existe, comment l'éviter ? Qu'est-ce qui peut me garantir que je ne suis pas dans l'erreur ?

À notre époque, le champ du savoir semble dominé par un type particulier de connaissance : la connaissance scientifique. La science semble même devenue, au yeux du sens commun, la seule forme de connaissance légitime et reconnue comme certaine. Cependant, *tout savoir est-il vraiment de type scientifique ?* Qu'est-ce qui caractérise le savoir scientifique et fait sa force ? Existe-t-il d'autres types de savoirs possibles ? De quelle nature sont-ils ? Sur quels types d'objets portent-ils ?

Voilà l'ensemble des questions que nous nous proposons d'aborder dans le développement de ce cours.

Commençons par nous demander ce qui caractérise le savoir véritable par rapport à d'autres types de connaissance tels que l'opinion par exemple.

Le savoir et l'opinion

Le savoir semble s'opposer d'emblée à *l'ignorance* qui désigne son absence. Mais n'existe-t-il qu'une seule forme d'ignorance et peut-on réduire les différents états de la pensée à cette opposition entre savoir et ignorer ? C'est bien ignorer que reconnaître ne pas savoir qui est Socrate ou croire que Socrate est le disciple de Platon, mais est-ce ignorer au même sens du terme ? L'ignorance peut-elle être définie uniquement comme un manque de savoir, manque dont il suffirait de prendre

conscience pour s'acheminer volontairement vers l'acquisition de connaissances ? La croyance est-elle une ignorance pure et simple ou bien un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir ? *Qu'est-ce qui distingue la croyance du savoir ?* Une première distinction renvoie à l'idée suivant laquelle, alors que la croyance n'est pas établie ni justifiée par des moyens rationnels tels que la preuve, la démonstration, le savoir est ce qui est assuré, ce qui a acquis une assise stable grâce à des démarches et des procédés intellectuels qui permettent d'en rendre raison. Ainsi l'opposition croyance/savoir recouvre l'opposition arbitraire/justifié, et de ce fait renvoie à une opposition entre ce qui est instable, incertain, changeant d'une part, et ce qui est stable, certain et immuable d'autre part. C'est ainsi que la langue grecque distingue entre la *doxa* (opinion, croyance) et l'*épistèmè* (que l'on peut traduire par « science », si on entend par là un savoir stable et justifié, mais qui peut aussi se rendre littéralement par l' « être-fixé-sur »). Cette distinction peut se ramener, dans une première approche à la distinction entre le fait de voir et le fait d'entendre, entre la connaissance directe et la connaissance indirecte, avec un privilège accordé à la connaissance directe. L'avantage de la vision sur l'audition est manifeste, elle implique que nous étions là en personne, que nous avons été témoins directs de la chose. Par contre, l'audition peut être celle d'un récit qui nous est répété concernant quelque chose que l'on n'a pas vu directement. La fiabilité de ce récit est donc plus problématique que le constat visuel, dans la mesure où le témoin est plus ou moins digne de foi justement. Le vocabulaire de la connaissance, chez **les Grecs**, porte la trace de l'assimilation du savoir véritable à la vision puisque « je sais » se dit communément *oida*, terme qui se rattache à la même racine que le latin *videre*, « voir ». Dans *La République*, Platon nous présente sa théorie de la connaissance par le moyen d'une analogie entre la vision et la connaissance, leurs conditions et leurs objets. Cependant, prenons bien garde au fait qu'une analogie n'est qu'une identité de rapports, c'est-à-dire, dans le cas qui nous intéresse, que la connaissance est aux choses connaissables ce que la vision est aux choses visibles. Il ne s'agit donc pas d'assimiler purement et simplement la connaissance à la vision.

Afin de préciser le sens et la portée de ces premières distinctions, examinons un texte de *La République* dans lequel Platon distingue différentes formes de connaissance en fonction de leur plus ou moins grande clarté.

“Suppose à présent une ligne coupée en deux parties inégales ; coupe encore chaque partie suivant la même proportion, celle du genre visible et celle de l'intelligible ; et suivant le degré de clarté et d'obscurité relative des choses, tu auras dans le visible, une première section, celle des images. J'appelle images en premier lieu les ombres, ensuite les reflets représentés dans les eaux et sur la surface des corps opaques, lisses et brillants, et toutes les autres représentations du même genre. Tu saisis ?

– *Oui, je saisis.*

– *Représente-toi maintenant l'autre section dont la première est l'image : elle nous comprend, nous les êtres vivants, et avec nous toutes les plantes et tous les objets fabriqués par l'homme.*

– *Je me la représente, dit-il.*

– *Veux-tu bien admettre aussi, repris-je, que le genre visible se divise en vrai et en faux, et que l'image est au modèle comme l'objet de l'opinion est à l'objet de la connaissance ?*

– *Oui, dit-il, certainement.*

– *D'un autre côté considère de quelle manière il faut couper la section de l'intelligible.*

– *Comment ?*

– *Voici : dans la première partie de cette section, l'âme, se servant comme d'images, des objets qui dans la section précédente étaient des originaux, est forcée d'instituer ses recherches en partant d'hypothèses et suit une marche qui la mène, non au principe, mais à la conclusion ; dans la deuxième partie l'âme va de l'hypothèse au principe absolu, sans faire usage des images, comme dans le cas précédent, et mène sa recherche au moyen des seules idées.*

- *Je n'ai pas bien compris, dit-il, ce que tu viens de dire.*
- *Eh bien, revenons-y ; tu comprendras mieux après ce que je vais dire. Tu n'ignores pas, je pense, que ceux qui s'occupent de géométrie, d'arithmétique et autres sciences du même genre, supposent le pair et l'impair, les figures, trois espèces d'angles et d'autres choses analogues suivant l'objet de leur recherche : qu'ils les traitent comme choses connues, et que, quand ils en ont fait des hypothèses, ils estiment qu'ils n'ont plus à en rendre aucun compte ni à eux-mêmes ni aux autres, attendu qu'elles sont évidentes à tous les esprits ; qu'enfin, partant de ces hypothèses et passant par tous les échelons, ils aboutissent par voie de conséquence à la démonstration qu'ils s'étaient mis en tête de chercher.*
- *Oui, dit-il, cela, je le sais.*
- *Par conséquent tu sais aussi qu'ils se servent de figures visibles et qu'ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres auxquelles celles-ci ressemblent. Par exemple c'est du carré en soi, de la diagonale en soi qu'ils raisonnent, et non de la diagonale telle qu'ils la tracent, et il faut en dire autant de toutes les autres figures. Toutes ces figures qu'ils modèlent ou dessinent, qui portent des ombres et produisent des images dans l'eau, ils les emploient comme si c'était aussi des images, pour arriver à voir ces objets supérieurs qu'on n'aperçoit que par la pensée.*
- *C'est vrai, dit-il.*
- *Voilà ce que j'entendais par la première classe des choses intelligibles, où, dans la recherche qu'il en fait, l'esprit est obligé d'user d'hypothèses, sans aller au principe, parce qu'il ne peut s'élever au-dessus des hypothèses, mais en se servant comme d'images des objets mêmes qui produisent les ombres de la section inférieure, objets qu'ils jugent plus clairs que les ombres et qu'ils prisent comme tels.*
- *Je comprends, dit-il ; tu veux parler de ce qui se fait en géométrie et dans les autres sciences de même nature.*
- *Apprends maintenant ce que j'entends par la deuxième section des choses intelligibles. Ce sont celles que la raison elle-même saisit par la puissance dialectique, tenant ses hypothèses non pour des principes, mais pour de simples hypothèses, qui sont comme des degrés et des points d'appui pour s'élever jusqu'au principe du tout, qui n'admet plus d'hypothèse. Ce principe atteint, elle descend, en s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, jusqu'à la conclusion dernière, sans faire aucun usage d'aucune donnée sensible, mais en passant d'une idée à une idée pour aboutir à une idée.*
- *Je comprends, dit-il, mais pas suffisamment ; car ce n'est pas, je m'imagine, une mince besogne que cette recherche dont tu parles. Il me semble pourtant que tu veux établir que la connaissance de l'être et de l'intelligible qu'on acquiert par la science de la dialectique est plus claire que celle qu'on acquiert par ce qu'on appelle les sciences, lesquelles ont des hypothèses pour principes. Sans doute ceux qui étudient les objets des sciences sont contraints de le faire par la pensée, non par les sens ; mais parce qu'ils les examinent sans remonter au principe, mais en partant d'hypothèses, ils ne te paraissent pas avoir l'intelligence de ces objets, bien que ceux-ci soient intelligibles avec un principe. Et il me paraît que tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, la science des géomètres et autres savants du même genre, parce que la connaissance discursive est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence.*
- *Tu as très bien compris, dis-je. Maintenant à nos quatre sections, applique ces quatre opérations de l'esprit : à la section la plus élevée l'intelligence, à la seconde la connaissance discursive, à la troisième attribue la foi, à la dernière la conjecture, et range-les par ordre de clarté, en partant de cette idée que, plus leurs objets participent de la vérité, plus ils ont de clarté.*
- *J'entends, dit-il, j'approuve, et j'adopte l'ordre que tu proposes. "*

Platon, *La République*, Livre VI, 509d - 511e, traduction E. Chambry,
© Les Belles Lettres, Paris.

Ce texte présente une échelle ontologique et une échelle des modes de connaissance. Il s'agit de distinguer différents types d'êtres et, parallèlement à cela, différentes opérations de l'âme engagées dans la connaissance de ces réalités.

La distinction principale est *la distinction entre le visible et l'intelligible (A/B)*. *Le visible se subdivise en : images-ombres-reflets/choses matérielles (a/b)*. Au niveau de la section représentant l'intelligible, il n'y a pas de réelle distinction ontologique, le principe de division de B est un principe épistémologique, que nous préciserons plus bas. Donc, en B, on a un seul type d'objets : les Formes ou Idées ou essences.

Une des notions centrales de ce texte est celle *d'image*. Elle apparaît à plusieurs niveaux. Tout d'abord le texte lui-même est une image et Platon demande explicitement qu'on imagine, ou qu'on trace une image, celle de la ligne. Ensuite, les différentes sections ou sous-sections entretiennent entre elles des relations d'image à modèle ('A' est l'image de 'B', 'a' est l'image de 'b'). Ainsi il apparaît que les ombres et les reflets de la section 'a' ne sont que des exemples d'images, des cas particuliers d'images parmi d'autres. Elles permettent cependant de mettre en évidence une des propriétés essentielles de l'image : l'image est un « moindre-être » par rapport à son modèle. Il y a ainsi une « déficience ontologique » de l'image, comme le dira Sartre dans *L'Imaginaire*. La notion d'image, chez Platon, a un sens bien particulier et pour la comprendre il ne faut pas la penser uniquement sur le mode de ce que nous appelons communément des images (photographie, dessins, etc.). Elle doit être entendue en un sens bien plus large : peut être dite image toute chose **perçue** comme ressemblant ou comme renvoyant à un autre objet (de statut ontologique supérieur). L'image, par essence, doit donc à la fois ressembler et différer de l'original. Un objet matériel comme une statue peut donc très bien être une image. Gardons-nous ici d'un contresens : l'image n'est pas nécessairement fausse ou trompeuse (Platon lui-même a souvent recouru aux images sous diverses modalités pour exposer sa pensée et le texte que nous étudions en est un exemple), cependant pour le savoir il faut connaître l'original afin de pouvoir l'y comparer. La distance nécessaire entre l'image et l'original explique la nature de l'opération de l'âme que Platon associe à la section 'a' de la ligne : l'*eikasia*, c'est-à-dire la conjecture, l'imagination. En effet, face à l'image et en l'absence de l'original, on ne peut que conjecturer, qu'imaginer ce qu'est le modèle. L'objet véritable semble, lui faire naître une conviction (*pistis*), une assurance. Soyons plus prudents cependant. En effet, l'objet sensible lui-même comme la conception platonicienne de l'image l'autorise, pourrait bien n'être à son tour qu'une image d'une réalité d'ordre supérieur (l'Idée, la Forme). C'est précisément le cas. Chaque objet de la section 'b' peut alors être considéré soit comme une image, soit comme un original. Tout dépend finalement de l'attitude de l'âme par rapport à lui. Les catégories d'image et d'original ne sont donc pas fixes, mais peuvent s'interchanger au sujet du même objet. Ce qu'on appelle communément une image peut être pris pour une chose : c'est ainsi qu'il est possible qu'une ombre fasse peur.

La section 'A' de la ligne, constitue le visible, ou encore le sensible ou encore le devenir, ce qui est soumis au temps, ce qui change. À cette réalité changeante correspond un état de l'âme lui-même instable : l'opinion (doxa).

Venons-en maintenant à la *section 'B' de notre ligne*. Cette section est divisée *suivant un principe épistémologique* : est-ce que l'âme se sert ou non d'images dans son entreprise de connaissance des objets ? C'est le cas dans la section 'c', mais pas dans la section 'd'. La pensée qui ne se sert pas d'images permet d'accéder à un savoir de type supérieur. Essayons de comprendre *les deux types de démarches de l'âme* que Platon distingue ici et de comprendre pourquoi le savoir présent dans la section 'd' est supérieur. Remarquons tout d'abord que pour illustrer la section 'c' Platon prend des exemples de type mathématique. Mais il serait sans doute bien imprudent de supposer que les objets de cette section se limitent aux êtres mathématiques. Il s'agit en fait de toutes les démarches de l'esprit pour lesquelles des réalités sensibles sont prises pour des exemples illustrant une relation intelligible. Remarquons que les réalités sensibles sont considérées dans cette section explici-

tement comme des images. C'est une manière de dire qu'elles ne constituent pas, à la différence de ce qu'on pourrait croire spontanément, les réalités ultimes. Il y a d'autres réalités qu'elles, et qui plus est, ces autres réalités sont plus réelles qu'elles. Elles sont plus réelles en particulier parce qu'elles ne sont pas limitées dans le temps, elles sont éternelles et immuables, elles ne sont pas soumises au devenir et ainsi existent toujours, possèdent l'être au sens fort du terme. Les réalités matérielles ne sont par contre qu'un mélange d'être et de non-être. Dans la section 'c' les images servent avant tout de moyen de découverte : elles vont permettre à l'âme d'atteindre ces objets que « l'on ne peut saisir autrement que par la raison. » C'est pour cela que le géomètre trace des figures. Mais le cercle sur lequel il raisonne, ce n'est pas cette figure tracée sur le sable et toujours imparfaite, figure qui n'est que l'image du cercle véritable, lui-même d'une tout autre nature, puisqu'il est intelligible. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il y a des objets sensibles, ils sont sensibles parce qu'on peut les saisir à l'aide de nos sens. Mais il y a aussi des objets qu'on ne peut pas saisir à l'aide de nos sens parce qu'ils n'ont pas de propriétés sensibles : ils ne sont ni colorés, ni durs, ni mous, ni lourds, ni chauds, etc. Quel sens y aurait-il par exemple à dire que le nombre 2 possède une des qualités que l'on vient d'énumérer ? Par contre ces objets, la pensée, l'intelligence peut les saisir, ils sont donc de nature intelligible ; ce sont des Idées, si l'on veut, mais pas seulement au sens de pures représentations mentales (ce qui pourrait les rendre arbitraires et subjectives), les Idées chez Platon sont des **êtres**. Tout comme une boîte cubique est un être que je peux saisir par mes sens, l'Idée de cube est un être que je peux concevoir et donc saisir par ma pensée, un être intelligible qui n'a pas moins, mais plus de réalité que ma boîte matérielle. Le cercle intelligible n'est autre que le cercle en soi ou encore l'essence de cercle. En effet, le cercle tracé a toujours des particularités (grandeur, couleur, épaisseur de son contour). Le cercle intelligible n'a que les propriétés essentielles du cercle, c'est-à-dire celles qui appartiennent à son essence, autrement dit l'ensemble des propriétés (et seulement celles-ci) qui font de lui un cercle.

La section 'c' n'est pas caractérisée par un type d'objet, puisque ce sont des objets du même type que l'on retrouve en 'd', mais par une méthode de raisonnement. Cette méthode présente deux caractéristiques principales. Tout d'abord, les objets intelligibles sont pensés en relation avec leurs images sensibles auxquelles ces derniers ressemblent tout en en différant. Ensuite, on utilise des hypothèses qui sont posées comme des principes.

La distinction entre 'c' et 'd' permet ainsi de distinguer deux types de rationalité : une rationalité « mathématique » et une rationalité « dialectique ». Cette distinction montre, en même temps, les limites de la rationalité « mathématique » dont les hypothèses ont besoin d'être fondées sur des principes plus élevés. C'est l'usage « dialectique » de la raison qui permet d'accéder à ces principes. On voit que les jugements de type logico-déductif ne constituent pas un achèvement de la rationalité : c'est la démarche « dialectique » qui assure le fondement rationnel ultime.

Commençons par examiner plus précisément *en quoi consiste cette démarche logico-déductive*. Platon résume dans le texte la pratique des sciences mathématiques, mais il ne s'agit sans doute pas uniquement des disciplines que nous appelons mathématiques de nos jours. Les mathématiques utilisent comme points de départ des hypothèses qu'elles considèrent comme des principes (c'est-à-dire comme premières), puis elles procèdent, à partir de ces hypothèses, par déduction jusqu'à la conclusion. Ces hypothèses sont décrites dans le texte comme connues et évidentes pour tous. Pour illustrer cela Platon donne comme exemples d'hypothèses en mathématiques, le pair, l'impair, trois espèces d'angles (l'obtuse, l'aigu, le droit). On doit alors se poser deux questions pour éclairer ce texte de Platon : quelle est la nature des hypothèses ? Quelle est la nature de la démarche décrite par Platon ?

Tout d'abord, ces hypothèses ne sont pas présentées comme des propositions, mais comme des choses. On peut donc penser, comme M. Dixsaut (*Le Naturel philosophe*) qu'il s'agit là des Idées elles-mêmes. On les pose à titre d'hypothèses pour en dé-

duire des propriétés définitionnelles. À partir de la perception des carrés tracés, je pose l'existence hypothétique d'un carré en soi, en soustrayant toutes les propriétés particulières et donc inessentiels des carrés tracés. Je peux ainsi définir des figures intelligibles et en tirer des conséquences de manière déductive.

La méthode « mathématique » va consister dans une démarche qui part de propositions pour aboutir, par voie de déduction cohérente, à la conclusion cherchée. C'est en cela que consiste cette forme de rationalité. Mais l'hypothèse ne sera jamais remise en question. Cela s'explique parce que cette démarche ne s'intéresse pas à la remontée au principe, mais uniquement à la déduction de conclusions. Si toute vérité résidait uniquement dans la cohérence interne de la pensée déductive hypothétique, la pensée serait tout entière hypothétique. Peut-il y avoir un fondement ultime, un principe an-hypothétique qui permette de dépasser cette limitation ? C'est l'analyse de la section 'd' qui va nous permettre de répondre.

Les sections 'c' et 'd' diffèrent par l'opposition de l'hypothétique et de l'an-hypothétique, mais pas uniquement. En effet, dans les deux cas on part d'hypothèses, mais l'incapacité de la pensée dianoétique à « s'élever au-dessus des hypothèses » lui vient de ce « qu'elle se sert d'images. » L'image est pour cette pensée un moyen de découverte. Quand elle utilise des images, elle les connaît comme images, elle ne les prend pas pour la réalité. L'idée de carré, le carré en soi, le géomètre le pose pour en découvrir les propriétés, c'est là son seul objectif, et il le pose de manière non-hypothétique. Mais il ne s'interroge pas sur le rapport qui peut exister entre le carré en soi et son image, cela ne fait pas partie de la géométrie, n'est pas l'objet de la connaissance discursive.

C'est l'intelligence mise en œuvre, *dans la section 'd'* qui va se charger de ce genre de questions. *Dans la section 'd'*, « la dialectique » intervient et c'est elle qui caractérise en propre la démarche que Platon y décrit. Il faut donc déjà déterminer le sens de ce terme chez Platon. Quelle est la différence entre la pensée discursive et la dialectique ? L'essentiel est ici de ne pas perdre de vue cette idée très puissante chez Platon que la pensée se définit essentiellement par le dialogue, elle est fondamentalement interrogative. Que nous soyons seuls ou en présence d'interlocuteurs physiquement différents de nous ne change rien. En effet, la pensée est un dialogue de l'âme avec elle-même, c'est-à-dire une recherche, par des questions et des réponses, de la vérité. Mais qu'est-ce qu'on interroge alors ? Pas avant tout quelqu'un, mais quelque chose : ce que l'on cherche, c'est-à-dire l'Idée, l'essence, et c'est « le même qui sait interroger et répondre » (*Cratyle*, 390c). Interroger et répondre voilà déjà en quoi consiste la dialectique. Ce qui est interrogé, c'est l'essence. C'est là le sens de la question : « qu'est-ce que ? » La dialectique, c'est donc la circulation du *logos*, du discours rationnel (comme le confirme l'étymologie) entre les Idées, entre les essences, c'est-à-dire au cœur même du réel dont on cherche à mettre à jour les articulations, ce qui est découvrir la vérité. En un sens, au premier abord plus technique, on comprend ainsi que Platon puisse définir la dialectique comme le passage du multiple à l'un et de l'un au multiple. Passage du multiple à l'un : en effet, on part du sensible, des multiples exemples d'une chose (les multiples choses carrées par exemple), cette multiplicité appelle une unification qui va être assurée par la définition, c'est-à-dire par la saisie de l'essence, de l'Idée (l'Idée de carré qui est unique). Passage de l'un au multiple maintenant : en effet, l'Idée n'est pas une unité inarticulée, elle se divise elle-même en parties intelligibles. Sinon je ne pourrais rien dire des Idées, du carré je pourrais dire uniquement : « le carré c'est le carré. » Contrairement à cela l'Idée de carré peut se diviser en possession d'angles, figure, égalité des côtés, etc. Définir, c'est donc introduire un jeu de relations intelligibles entre les Idées, ou plus précisément énoncer quelles sont les relations intelligibles entre les Idées.

La dialectique, c'est donc un mouvement toujours ouvert et relancé de la pensée, la puissance de donner et de recevoir le *logos*. La pensée n'est pas emprisonnée dans des hypothèses de départ, elle se donne le droit et même le devoir de questionner les hypothèses elles-mêmes, de les remettre en question, au lieu de les tenir pour des principes.

Reste à préciser en quoi consiste ce principe an-hypothétique que saisit la pensée dialectique. Le texte fait apparaître un mouvement ascendant et un mouvement descendant. Les principes sont considérés comme des principes vrais mais seulement dérivés, donc comme des hypothèses. Puis on remonte de ces hypothèses jusqu'à un principe an-hypothétique. On en déduit alors certaines propriétés qui en dépendent pour arriver à la conclusion dernière. Le dialecticien, comme le mathématicien pose l'Idée dans son unité, mais qu'est-ce qui en garantit l'existence ? Qu'est-ce qui garantit, par exemple, que le courage ne se réduit pas à la multiplicité des actions que nous nommons courageuses ? Qu'est-ce qui garantit qu'il n'y a pas que le sensible ? Il faut garantir les Idées, c'est-à-dire les fonder sur un principe lui-même ultime. Que peut être ce principe ? *Ce texte se construit en particulier autour de la distinction de l'opinion et du savoir véritable.* Or, s'il n'y avait pas d'Idées, il n'y aurait qu'une multiplicité d'opinions diverses et changeantes, comme l'est le sensible. *C'est l'unité de l'Idée qui est garante d'un ordre objectif et donc finalement de la possibilité du savoir véritable. C'est donc la distinction du savoir et de l'opinion qui constitue le principe an-hypothétique, qui garantit l'existence des Idées.* Le dialecticien, qui a saisi ce principe, connaît la différence du savoir et de l'opinion et la supériorité du savoir sur l'opinion. Cela va le distinguer du mathématicien. Ce dernier connaît les figures et les nombres, il peut en déduire des propriétés, mais il ne s'interroge pas sur le savoir lui-même, sur sa valeur. S'il le fait, ce n'est plus en tant que mathématicien, mais en tant que dialecticien.

La différence du savoir et de l'opinion nous est apparue comme essentielle au savoir lui-même. En effet, sans elle point de savoir, uniquement des opinions changeantes qui n'ont en elles-mêmes aucune valeur. Dans ces conditions, pourquoi apprendre ? Pour que l'apprentissage ait un sens, il faut donc que le savoir soit différent de l'opinion, qu'il renvoie à un ordre objectif. Mais comment atteint-on cet ordre ? *Comment passe-t-on de l'opinion au savoir ? Comment penser l'apprentissage ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner maintenant.*

Qu'est-ce qu'apprendre ?

Apprendre se réduit-il à recevoir des informations ? Commençons par quelques remarques.

1. L'information est reçue à partir d'une source. Plus précisément, l'information part de quelqu'un, est reçue par quelqu'un et porte sur quelque chose. L'information est ambivalente, elle peut être vraie ou fausse. Est-ce véritablement apprendre qu'apprendre quelque chose de faux en le tenant pour vrai ?
2. L'idée suivant laquelle savoir c'est s'informer est basée sur un présupposé : celui de la feuille vierge ou du vase vide. On suppose que l'âme est un réceptacle vide, à l'origine. Cette idée va-t-elle de soi ?
3. Suffit-il de posséder des informations pour savoir les utiliser ? D'où vient la capacité d'utilisation des informations ? Vient-elle d'un apprentissage ? Si oui, de quel type ? Peut-il être le produit d'une information ?

Communément, on peut définir *l'apprentissage* comme l'acquisition d'un savoir ou d'un savoir-faire. On passe de l'ignorance au savoir ou de l'incapacité à la capacité. Apprendre consiste donc, en cela, à recevoir des connaissances. Ces connaissances peuvent être assimilées à des informations dont nous manquons. Dans cette optique, le plus savant serait celui qui possède le plus d'informations. Le savant serait l'érudit. L'apprentissage serait alors pensé sur le modèle du remplissage de ce vase vide que commence par être l'esprit. *Mais ce passage de l'ignorance au savoir peut-il être uniquement pensé sur le mode de l'acquisition d'informations ? Le passage de l'ignorance au savoir implique une acquisition de la vérité sans laquelle un savoir n'est pas un véritable savoir. Donc toute information n'apprend pas. Pour qu'elle*

apprenne, *il faut un travail du sujet par lequel il s'approprie cette information*, l'examine, la critique afin d'en éprouver la valeur. C'est en moi que je trouve le savoir. *L'apprentissage est alors un travail de transformation de soi par lequel je me forme*. Il n'est donc pas une réception passive d'informations qui viennent remplir l'esprit comme de l'eau un bocal. Apprendre est-ce alors seulement s'informer ? Quel est le rôle de l'enseignant si cela n'est pas le cas ? Doit-il former ? Mais alors, l'enseignement peut-il être autre chose qu'un conditionnement ?

Qu'est-ce qui fonde l'idée suivant laquelle apprendre, c'est s'informer ?

1. Une vision réductrice selon laquelle l'éducation devrait servir à transmettre des connaissances uniquement pour acquérir une capacité rendant possible l'exercice d'un métier.
2. L'idée que le savant, c'est celui qui sait beaucoup de choses, donc celui qui a su emmagasiner beaucoup d'informations. Pour cela, il a bien dû les recevoir, il a dû s'informer.

Il est vrai que l'homme possède des sources d'information que sont ses sens et qu'il n'a pas toujours besoin, pour apprendre des choses, de l'intervention de quelqu'un d'autre. Il suffit qu'il ouvre les yeux. Mes sens me mettent en contact avec une multiplicité de faits. C'est ainsi que, dès le début de la *Métaphysique*, Aristote remarque le rôle essentiel que jouent les sens dans l'apprentissage, en ce qu'ils nous livrent une foule d'informations diverses sur le monde extérieur. « *Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et nous découvre une foule de différences* » (*Métaphysique*, A, 1, 980a 21-28). On remarquera que, si la vue est le sens privilégié, c'est parce que c'est le plus riche. C'est elle qui informe le plus sur le monde extérieur. L'acquisition de connaissance se fait donc par l'acquisition d'informations. Mais cela suffit-il ? Suffit-il vraiment d'ouvrir les yeux (ou les oreilles) ? La suite de ce texte d'Aristote fait apparaître que, pour apprendre, il est nécessaire qu'intervienne autre chose que la pure sensation. Il faut au moins l'intervention d'une faculté du sujet, la mémoire. « *Par nature, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir* » (*Id.*, 980a 28 – 980b 22).

Il est vrai aussi que je peux apprendre des choses en lisant un livre, en écoutant quelqu'un parler, etc.

Ainsi le savant serait celui qui a beaucoup vu de choses, qui a beaucoup lu, qui a voyagé à travers le monde, celui qui a reçu de l'extérieur une culture encyclopédique.

Mais jusque là nous avons supposé implicitement qu'on pouvait appeler « savoir » des informations emmagasinées dans notre esprit. Mais est-ce vraiment cela savoir ?

D'autre part, et c'est lié, qu'en est-il de la valeur des informations reçues de l'extérieur ? *Le savoir peut-il être pensé uniquement en termes de réception et de possession d'informations ?*

Lorsque je reçois des informations, j'intègre en moi des données venant de l'extérieur. Le problème est alors de savoir quelle est la nature de ces données et si leur acquisition fait de moi un véritable savant.

En effet, je deviens savant si ces données que j'acquiers sont la vérité. Mais comment le savoir ? Le fait qu'on me les ait transmises ne suffit pas. Il faut que j'éprouve leur vérité en moi, que je passe d'une réception passive à un examen actif. Je ne peux pas me contenter de l'autorité de celui qui me les transmet. Cela reviendrait à abdiquer sa liberté de pensée, sa personnalité, ce serait un pur renoncement à soi.

Prenons le début du *Banquet*. Socrate arrive en retard chez Agathon qui fête sa victoire au concours de tragédie. Il est resté à méditer immobile et debout. Agathon lui demande de s'asseoir près de lui : pour qu' « à ton contact (...) je puisse faire mon profit de cette trouvaille de sagesse qui vient de se présenter à toi. » Agathon pense ici l'apprentissage sur le modèle du transvasement. Socrate lui répond : « Quel bonheur ce serait (...) si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide » (*Le Banquet*, 175c-e). Pour Socrate, le savoir n'est pas un contenu transmissible de manière directe par les livres ou par les discours.

Il résulte de ce qui précède qu'il faut compléter et rectifier la définition de l'apprentissage comme information. Apprendre relève d'une activité critique de la pensée par laquelle j'examine ce qui m'est transmis comme information et j'en mets la valeur à l'épreuve. Apprendre relève de la mise en œuvre du jugement. Il faut apprendre à bien penser, c'est-à-dire à bien juger. Pour cela il faut une méthode qui nous aide à utiliser notre raison.

Partons d'un texte célèbre de Descartes :

“ Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus, et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent. ”

Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie.

L'analyse du texte fait apparaître que la méthode constitue un remède au **scepticisme** et au **dogmatisme**.

La célèbre phrase d'ouverture de ce texte nous place d'emblée devant un concept central chez Descartes : le **bon sens**. Il ne faut pas entendre par là le bon sens populaire et proverbial. Celui-ci n'est en effet que le sens commun, c'est-à-dire en fin de compte le siège des fausses opinions, des préjugés. L'existence de ces préjugés est d'ailleurs inévitable à cause de la condition humaine. Le lot de tout homme, c'est en effet de commencer par être enfant, donc de juger par ses sens plutôt que par sa raison qui n'est encore que virtuelle. Ce jugement par les sens (plus précisément, à l'aide du seul témoignage des sens) est tout le contraire du bon jugement, c'est-à-dire du jugement guidé par la méthode : il est tantôt bon, tantôt mauvais. Il est précipité et puis prévenu. La méthode est rendue nécessaire par la condition de l'homme enfant ; l'enfance étant la période durant laquelle les préjugés se sédimentent dans l'esprit en lui infligeant une courbure qu'il va s'agir de redresser. La méthode, c'est ce qui va me permettre de m'engager sur le droit chemin vers la vérité dont la courbure de l'esprit m'interdit l'accès.

Le bon sens n'est autre que la raison elle-même qui se définit comme « une puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux », ou bien encore à qui l'on attribue le nom de « lumière naturelle. » C'est une faculté innée et universelle. En cela, le bon sens se distingue des préjugés qui sont toujours particuliers (même s'il y en a de plus ou moins partagés).

Ce caractère inné et universel du bon sens, c'est une promesse optimiste : tout homme est capable de juger, de discerner le vrai, de le distinguer d'avec le faux. Ainsi, la science cesse d'être un idéal inaccessible au plus grand nombre et réservé à quelques individus privilégiés. On peut voir là une critique de l'érudition, des

doctes qui maîtrisent la connaissance des doctrines des Anciens. Le bon sens joue donc contre l'autorité.

C'est reconnaître que la connaissance véritable ne se fonde pas sur l'autorité, mais avant tout sur un exercice du jugement. Dans le début de son *Discours de la méthode*, Descartes fait donc jouer le bon sens contre l'autorité. Il faut s'en remettre à sa raison pour connaître. Mais n'est-ce pas alors se placer sous la tutelle d'une autre autorité ? Non, car la raison n'a rien d'une autorité. En effet, comme elle est puissance de bien juger, elle n'est autre que l'autonomie de la pensée.

D'où la nécessité d'une méthode. En effet, force est de constater que, malgré l'universalité de la raison, les opinions divergent. C'est que l'usage de la raison n'est pas le même chez tous. Or ce qui peut régler l'usage de la raison, c'est la méthode. Il est donc nécessaire d'élaborer une bonne méthode pour bien juger, c'est-à-dire pour discerner le vrai. Mais alors, nous retrouvons notre objection précédente : n'est-ce pas substituer une autorité à une autre ? L'autorité des règles de la méthode, voire même de celui qui les a énoncées, Descartes, à celle des Anciens, des doctes, de la tradition ?

Là encore la réponse ne saurait être que négative, car le savoir proposé dans le *Discours de la méthode* n'est pas fondé sur le contenu d'une doctrine, mais sur **un appel au jugement**. En effet, quel est l'objectif de Descartes ? Il est uniquement de « faire voir en ce discours quels sont les chemins que j'ai suivis » et « qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode. » Il s'agit donc d'un appel à appliquer **soi-même** la méthode et à **juger** si elle est pertinente ou non. D'ailleurs Descartes est explicite, il ne s'agit pas pour lui « d'enseigner ici la méthode » mais de proposer une « fable. »

Dans le même ordre d'idées, on peut remarquer que le but de Descartes n'est pas d'écrire un **traité**, un manuel, voire un manuel de logique. « Je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. » (*Lettre à Mersenne*, mars 1637, pléiade p 960). Il n'est pas question pour Descartes de faire une doctrine, car « elle consiste plus en pratique qu'en théorie. » Il s'agit donc d'appliquer la méthode. Il s'agit de montrer une démarche intellectuelle par laquelle on s'instruit, c'est-à-dire comment on procède pour avoir une connaissance de la vérité. Il s'agit donc de montrer comment la raison procède pour discerner le vrai du faux, donc pour *juger*.

Quels autres chemins semblent possibles pour acquérir le savoir, pour distinguer le vrai du faux ?

Descartes en analyse deux : les études, les voyages. Le savoir est-il au bout de ces deux chemins ? Est-ce qu'on apprend vraiment (et qu'apprend-on ?) en les empruntant ?

Certes, on apprend, au sens restreint et rudimentaire de l'apprentissage : on s'informe. « L'étude des lettres « apporte des connaissances puisées dans les livres. Les voyages apportent des connaissances puisées dans le « grand livre du monde. » C'est une étude des mœurs. Cependant, le savoir ne se trouve au bout d'aucun de ces deux chemins. Il faudra être capable de construire soi-même ce chemin. En effet, *savoir, c'est connaître le vrai en le comprenant, en se l'appropriant, ce n'est pas seulement avoir des informations, c'est être capable de les juger sous leur rapport à la vérité et à la fausseté.*

Les deux chemins rejetés semblent s'opposer comme les livres s'opposent au réel. Mais, en fait, il n'en est rien, ils reviennent au même. C'est le même type d'éducation (d'ailleurs le monde est assimilé à un livre : la connaissance que donne le monde est, elle aussi, livresque). « La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés (...) c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager. » Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que, dans les deux cas, il s'agit d'une connaissance des opinions (de morts ou de vivants). C'est aussi cette critique finalement que Descartes fait aux études suivies à La Flèche. On y dispense des connaissances, certes « utiles à

la vie. » Mais il s'agit avant tout de la vie sociale. Aucune ne peut prétendre au titre de savoir véritable. Elles ne contiennent que des erreurs, elles ne peuvent donc affirmer que des doutes. Ainsi se dégage l'opposition entre *l'utilité* de connaissances *diverses* et la *solidité* d'un *savoir*.

Pour savoir, il ne suffit pas de connaître beaucoup de choses. La véritable instruction réside dans la connaissance certaine du vrai. C'est là le savoir parfait. Celui-ci est une exigence pour le philosophe, exigence qui appelle une méthode (nous y reviendrons) pour mettre la raison en situation de cheminer vers lui. Ainsi, les études n'ont finalement pas plus de valeur que les fausses sciences que Descartes appelle « les mauvaises doctrines » : alchimie, astrologie, magie, qui ne nous font rien savoir.

Mais alors, si apprendre véritablement, c'est se livrer à une critique des informations, est-ce que l'acquisition d'informations nécessite toujours une intervention extérieure ? Est-ce que l'informateur doit être nécessairement extérieur à moi-même ?

En fait, lorsque j'apprends, je retrouve en moi la vérité elle-même. Je sais véritablement le théorème de Pythagore, non pas en l'apprenant par cœur, mais *en étant capable d'en voir la nécessité rationnelle*, c'est-à-dire en étant capable de le démontrer de nouveau par moi-même, ce qui revient à être capable de retrouver en soi et par soi les raisons qui le justifient et en font une vérité. Alors seulement il devient autre chose pour moi-même qu'une opinion subjective, autre chose que l'expression de la pensée de Pythagore. Il est l'expression d'une pensée universelle dont Pythagore n'est pas propriétaire, mais que chacun peut effectuer en soi parce qu'elle vient de la raison elle-même. C'est donc en moi finalement que je trouve le savoir. Voir sur ce point le *Ménon* et la théorie de la réminiscence qui y est présentée. La réminiscence consiste à réveiller, à faire passer à l'acte un savoir immémorial (qui remonte à un passé si ancien qu'il est sorti de la mémoire) qui a toujours déjà été là.

Mais pour cela encore faut-il que j'aie envie d'aller rechercher ce savoir, que j'aie envie d'apprendre. Il semblerait là que j'aie besoin de quelqu'un (comme le suggère l'« Allégorie de la caverne ») qui, par ses discours, va susciter ce désir en moi. Ce qui va m'amener à effectuer une véritable conversion du regard par laquelle je vais me détourner de ce que je crois savoir, des informations multiples dont je dispose. Il y a donc un temps de l'apprentissage qui n'est pas du tout l'information mais l'accouchement de mes opinions. D'où l'importance de la maïeutique chez Platon, de l'accouchement. J'ai besoin d'une aide extérieure pour changer mon rapport au monde et me former véritablement. Il faut un formateur, mais celui-ci ne formate pas, il donne forme à la pensée en la mettant dans la disposition d'être active et donc de disposer véritablement des informations qu'elle reçoit.

Examinons cela plus en détail à partir de la lecture et de l'étude d'un texte de Platon :

“Maintenant, repris-je, représente-toi notre nature, selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas éclairée par l'éducation, d'après le tableau que voici. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne, dont l'entrée, ouverte à la lumière, s'étend sur toute la longueur de la façade ; ils sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou pris dans des chaînes, en sorte qu'ils ne peuvent bouger de place, ni voir ailleurs que devant eux ; car les liens les empêchent de tourner la tête ; la lumière d'un feu allumé au loin sur une hauteur brille derrière eux ; entre le feu et les prisonniers il y a une route élevée ; le long de cette route figure-toi un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles.

– *Je vois cela, dit-il.*

– *Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant toute sorte d'objets fabriqués qui dépassent la hauteur du mur, et des figures d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, de toutes sortes de formes ; et naturellement parmi ces porteurs qui défilent, les uns parlent, les autres ne disent rien.*

– *Voilà, dit-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.*

- *Ils nous ressemblent, répondis-je. Et d'abord penses-tu que dans cette situation ils aient vu d'eux-mêmes et de leurs voisins autre chose que les ombres projetées par le feu sur la partie de la caverne qui leur fait face ?*
- *Peut-il en être autrement, dit-il, s'ils sont contraints toute leur vie de rester immobiles ?*
- *Et des objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?*
- *Sans contredit.*
- *Dès lors, s'ils pouvaient s'entretenir entre eux, ne penses-tu pas qu'ils croiraient nommer des objets réels eux-mêmes, en nommant les ombres qu'ils verraient ?*
- *Nécessairement.*
- *Et s'il y avait aussi un écho qui renvoyât les sons du fond de la prison, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, crois-tu qu'ils ne prendraient pas sa voix pour celle de l'ombre qui défilerait ?*
- *Si, par Zeus, dit-il.*
- *Il est indubitable, repris-je, qu'aux yeux de ces gens-là la réalité ne saurait être autre chose que les ombres des objets fabriqués.*
- *C'est de toute nécessité, dit-il.*
- *Examine maintenant comment ils réagiraient, si on les délivrait de leurs chaînes et qu'on les guérît de leur ignorance, et si les choses se passaient naturellement comme il suit. Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure. Je te demande ce qu'il pourra répondre, si on lui dit que tout à l'heure il ne voyait que des riens sans consistance, mais que maintenant plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ; si enfin, lui faisant voir chacun des objets qui défilent devant lui, on l'oblige à force de questions à dire ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il serait embarrassé et que les objets qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtraient plus véritables que ceux qu'on lui montre à présent ?*
- *Beaucoup plus véritables, dit-il.*
- *Et si on le forçait à regarder la lumière même, ne crois-tu pas que les yeux lui feraient mal et qu'il se déroberait et retournerait aux choses qu'il peut regarder, et qu'il les croirait réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?*
- *Je le crois, fit-il.*
- *Et si, repris-je, on le tirait de là par force, qu'on lui fît gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâchât pas avant de l'avoir traîné dehors à la lumière du soleil, ne penses-tu pas qu'il souffrirait et se révolterait d'être ainsi traîné, et qu'une fois arrivé à la lumière, il aurait les yeux éblouis de son éclat, et ne pourrait voir aucun des objets que nous appelons à présent véritables ?*
- *Il ne le pourrait pas, dit-il, du moins tout d'abord.*
- *Il devrait en effet, repris-je, s'y habituer, s'il voulait voir les choses de là-haut. Tout d'abord ce qu'il regarderait le plus facilement, ce sont les ombres, puis les images des hommes et des autres objets reflétés dans les eaux, puis les objets eux-mêmes ; puis élevant ses regards vers la lumière des astres et de la lune, il contemplerait pendant la nuit les constellations et le firmament lui-même plus facilement qu'il ne ferait pendant le jour le soleil et l'éclat du soleil.*
- *Sans doute.*
- *À la fin, je pense, ce serait le soleil, non dans les eaux, ni ses images reflétées sur quelque autre point, mais le soleil lui-même dans son propre séjour qu'il pourrait regarder et contempler tel qu'il est.*
- *Nécessairement, dit-il.*
- *Après cela, il en viendrait à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui produit les saisons et les années, qu'il gouverne tout dans le champ du visible et qu'il est en*

quelque manière la cause de toutes ces choses que lui et ses compagnons voyaient dans la caverne.

- Il est évident, dit-il, que c'est là qu'il en viendrait après ces diverses expériences.
- Si ensuite il venait à penser à sa première demeure et à la science qu'on y possède, et aux compagnons de sa captivité, ne crois-tu pas qu'il se féliciterait du changement et qu'il les prendrait en pitié ?
- Certes si.
- Quant aux honneurs et aux louanges qu'ils pouvaient alors se donner les uns aux autres, et aux récompenses accordées à celui qui discernait de l'œil le plus pénétrant les objets qui passaient, qui se rappelait le plus exactement ceux qui passaient régulièrement les premiers ou les derniers, ou ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner celui qui allait arriver, penses-tu que notre homme en aurait envie, et qu'il jalouerait ceux qui seraient parmi ces prisonniers en possession des honneurs et de la puissance ? Ne penses-tu pas qu'il serait comme Achille dans Homère, et ne préférerait-il pas cent fois n'être qu'un valet de charrue au service d'un pauvre laboureur et supporter tous les maux possibles plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait ?
- Je suis de ton avis, dit-il : il préférerait tout souffrir plutôt que de revivre cette vie-là.
- Imagine encore ceci, repris-je ; si notre homme redescendait et reprenait son ancienne place, n'aurait-il pas les yeux remplis d'obscurité, en venant brusquement du soleil ?
- Assurément si, dit-il.
- Et s'il lui fallait de nouveau juger de ces ombres et concourir avec les prisonniers qui n'ont jamais quitté leurs chaînes, pendant que sa vue est encore confuse et avant que ses yeux ne soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demanderait un temps assez long, ne prêterait-il pas à rire et ne diraient-ils pas de lui que, pour être monté là-haut, il en est revenu les yeux gâtés, que ce n'est même pas la peine de tenter l'ascension ; et, si quelqu'un essayait de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils pussent s'emparer de lui et le tuer, ne le tueraient-ils pas ?
- Ils le tueraient certainement, dit-il. »

Platon, *La République*, VII, 514a - 517b

Traduction et commentaire Monique Dixsaut © Bordas.

Ce texte est une allégorie, cela signifie qu'aux éléments concrets correspondent des significations abstraites qu'il s'agit de découvrir afin d'être en mesure d'expliquer correctement la pensée de l'auteur. Ce texte est la suite immédiate du texte sur « la ligne » dans *La République* et on peut y voir comme une mise en mouvement de la ligne. En effet, il insiste sur des passages, c'est un texte essentiellement dynamique. En quoi consistent ces passages ? Vers quoi nous conduisent-ils ?

Ce que nous présente ce texte, c'est le *mouvement de l'éducation*, mouvement par lequel nous passons de *l'ignorance au savoir*. En quoi consiste alors l'éducation qui y est décrite ?

Il s'agit avant tout de former des hommes, bien plus que de les informer. C'est leur existence même qui se voit modifiée par le processus éducatif. Celui qui aura atteint la dernière étape ne sera pas seulement ni même essentiellement devenu plus savant, il sera devenu tout autre, son rapport au monde sera radicalement modifié ainsi que son être même et sa manière de vivre le monde. C'est à cette transformation fondamentale que le texte nous fait assister.

Remarquons préalablement que le vocabulaire de la vision est omniprésent dans ce texte, il sert à exprimer des opérations de la connaissance.

Remarquons encore que l'éducation n'est pas présentée ici comme un processus doux et paisible, mais qu'elle inclut une certaine violence et qu'elle procède par ruptures.

Le texte commence par nous présenter la condition humaine ordinaire et l'état initial de l'âme dans cette condition, puis les étapes de l'éducation et enfin la descente dans la caverne.

La condition humaine ordinaire est présentée comme un état d'ignorance, d'impuissance et d'asservissement. D'ignorance, puisque la cause de la vision des ombres n'est pas vue, elle est au-dessus des prisonniers. D'impuissance, puisqu'ils ne peuvent pas tourner la tête. D'asservissement, puisqu'il s'agit de prisonniers manipulés par les montreurs de marionnettes. Remarquons que leur état d'ignorance est total puisqu'ils ignorent qu'ils sont ignorants, ils croient savoir, ils croient que les ombres constituent la réalité dans son ensemble et ils ne savent pas qu'en fait ils voient uniquement ce que les montreurs de marionnettes veulent bien leur faire voir. Ils sont dans l'illusion et ce qui les enchaîne et illusionne, c'est bien leur ignorance doublée de croyances, d'opinions, de préjugés. On peut faire correspondre cette situation initiale à la section 'a' de la ligne, c'est-à-dire à la conjecture et à la vision des ombres et reflets. Il s'agit là du plus bas état de la connaissance, dans lequel la pensée reste attachée au sensible comme à la seule réalité. On ne connaît que des images, ce qui revient à dire qu'on ne connaît pas les propriétés réelles des choses. De plus, l'image n'est pas connue comme image, mais prise pour la réalité elle-même. On est là dans l'opinion pure et simple. Opinion façonnée par les montreurs de marionnettes qui représentent ici évidemment les sophistes, mais aussi tous ceux qui ont la capacité de persuader les hommes en leur transmettant des images qui sont autant d'opinions, de croyances idéologiques, de fausses valeurs et donc qui sont capables de les persuader, de les manipuler, de leur faire penser ce qu'ils veulent.

Les montreurs de marionnettes ont un savoir supérieur à celui des prisonniers, ils savent que le réel ne se limite pas aux ombres, ils connaissent aussi la puissance persuasive du langage et ont la capacité de s'en servir à des fins d'asservissement d'autrui.

Comment les prisonniers peuvent-ils sortir de cette situation ? Par l'éducation. Ce qui est un moyen de montrer que celle-ci est essentiellement libératrice.

Il faut déjà remarquer que cette éducation requiert une intervention extérieure qui va agir par la contrainte. Ce qui est une manière de montrer que les hommes se complaisent spontanément dans l'ignorance, que celle-ci présente un certain confort, celui du conformisme et des idées reçues qui permettent d'éviter de penser. C'est un état de facilité et d'indolence. La libération, c'est celle que produit le discours, mais un autre discours que celui des sophistes, le discours dans son usage dialectique qui arrache celui qui l'écoute aux croyances qui étaient les siennes, qui lui fait prendre un recul critique vis-à-vis d'elles. Il s'agit de faire en sorte que celui qu'on libère en vienne à ne plus avoir besoin d'éducateur, qu'il en vienne à penser par lui-même. Pour cela il faudra maintenir la pression sur lui jusqu'à la vision du soleil, terme d'un processus dont notre texte décrit les principales étapes.

La première étape de cette éducation est particulièrement importante. Le prisonnier se retourne vers les objets dont il voyait les ombres portées sur la paroi de la caverne. Ainsi il prend conscience de plusieurs différences. D'abord de la différence entre l'original et l'image ; il s'aperçoit que ce qu'il voyait n'était pas la réalité dans son ensemble, que ce n'était même pas la réalité dans la plénitude de son être puisqu'il ne s'agissait que d'une pâle copie d'un original plus consistant. Ensuite de la différence entre l'illusion et le savoir. En effet, il peut juger maintenant que son état antérieur n'était qu'un état d'opinion et d'ignorance, qu'il y a quelque chose de plus consistant que l'opinion et que cela est le savoir. Mais il y a plus encore, cette vision des originaux peut lui apprendre la méfiance et peut lui apprendre à ne pas arrêter trop vite le mouvement de la pensée : et si les objets de cette étape n'étaient pas les objets ultimes ? Et si le réel ne se réduisait pas à eux ? Mais rien n'est encore gagné. C'est pour cela que l'action de l'éducateur doit se poursuivre. En effet, rien n'est encore gagné, nous sommes encore à l'intérieur de la caverne et le prisonnier risque soit de vouloir passer du côté des manipulateurs, soit de vouloir se réfugier dans le confort illusoire de ses premières illusions aux côtés de ses compagnons d'infortune.

Il faut donc sortir de la caverne, s'élever jusqu'à l'intelligible par un chemin rude et escarpé. Une fois parvenue hors de la caverne, l'âme va devoir s'accommoder au spectacle inédit qu'elle a face à elle. Il y a donc une étape intermédiaire, un premier moment hors de la caverne qui correspond à la 'dianoia', à la section 'c' de la ligne. Il s'agit d'accommoder son regard grâce aux reflets pour ensuite être en mesure de saisir les objets intelligibles en eux-mêmes sans l'aide d'images. Il s'agit bien sûr ici de la pensée mathématique de nature logico-déductive, telle que le texte de la ligne l'analyse. Mais il s'agit aussi de tout type de pensée qui utilise des images pour saisir la réalité intelligible, l'Idée.

La pensée raisonnante à l'œuvre ici ne permet pas cependant de saisir le soleil lui-même. Elle n'est qu'un préalable. Il faut saisir le soleil, c'est-à-dire le Bien et cela ne peut se faire qu'à l'aide d'une pensée qui aura totalement renoncé à utiliser des images. Mais à quoi correspond cette dernière étape de l'éducation ? Qu'est-ce que cette Idée du Bien qui semble posséder un statut différent et supérieur à toutes les autres Idées ? Le Bien, c'est ce pour quoi nous faisons tout ce que nous faisons, c'est ce à quoi tendent toutes les connaissances, le but en vue duquel elles sont pratiquées. Arrivé à cette étape, on comprend enfin *la bonté de la connaissance et de l'éducation, et qu'il vaut mieux être savant, c'est-à-dire libre, qu'ignorant, c'est-à-dire prisonnier*. C'est une véritable conversion qui a eu lieu. Le prisonnier n'est plus le même, il vit différemment, il est devenu philosophe et en tant que tel son devoir est de redescendre dans la caverne pour libérer, c'est-à-dire éduquer ses anciens compagnons (même s'il n'en a pas le désir). Mais en fait comprenons bien ce dont il s'agit car il serait aisé ici de se méprendre et de s'interdire de comprendre ce que Platon veut nous dire. La Caverne est une allégorie. En fait le prisonnier n'en est jamais physiquement sorti, il n'y a pas deux mondes : le monde sensible et le monde intelligible. Il n'y a qu'un monde, celui dans lequel nous sommes tous, mais nous pouvons y exister différemment, soit sur le mode de l'ignorance et de la servitude, soit sur le mode du savoir et de la liberté. L'éducation est ce qui permet de tourner l'âme vers ce qui a pour un homme de la valeur et lui permettra de vivre une vie digne d'être vécue.

Il y aurait bien d'autres choses à dire sur un texte aussi inépuisable que celui-ci. Il nous suffira ici de réaffirmer la puissance libératrice du savoir et de l'éducation qu'il met si remarquablement en relief.

Conclusion

Apprendre, c'est avant tout devenir un homme, entretenir avec soi et le monde un rapport actif par lequel je ne fais pas que subir l'extériorité. C'est devenir un être unique, libre, capable de manifester cette singularité par l'exercice libre et rationnel de la pensée.

Que cela nécessite des informations, c'est incontestable car la pensée a besoin de matériaux pour s'exercer, mais que l'information ne suffise pas à apprendre, c'est tout aussi incontestable tant le *véritable savoir* ne saurait se résumer à une accumulation d'opinions reçues passivement, mais consiste *avant tout dans la formation de soi*.

Pour tout cela, raisonner est essentiel, mais *encore faut-il bien raisonner*. Mais en quoi cela consiste-t-il ? *Quelles sont les règles de la pensée rationnelle* et en quoi peut bien *consister la méthode qui va nous permettre de nous acheminer vers la connaissance* ?

La logique et la méthode

Le point commun qui semble faire l'unité des termes de *logique*, de *méthode* et de *raisonnement*, c'est qu'ils renvoient à la pensée : de plus, à la pensée dans son usage réglé, rigoureux. Il s'agit de l'idée suivant laquelle la pensée cherchant à connaître le monde doit procéder suivant des règles.

Une première distinction peut apparaître cependant entre : d'une part, *logique et méthode*, d'autre part, *le raisonnement*. La logique et la méthode sont ce qui règle le raisonnement. *La logique* peut alors apparaître comme ce qui va permettre de distinguer le raisonnement valide du raisonnement consistant ou inconsistant. Elle est normative par rapport au raisonnement.

Qu'en est-il de *la méthode* ? L'idée de chemin qu'elle contient lie la méthode à l'action : elle énonce des règles pour bien conduire son esprit. Mais alors, qu'est-ce qui distingue la logique de la méthode ? La méthode renvoie à un ensemble de procédés qu'il faut suivre pour parvenir à un but donné : soit théorique, soit pratique. Ce qui distingue la méthode de la logique, c'est la recherche : il s'agit de découvrir. En tant qu'ensemble de procédures de découverte, la méthode s'oppose à une recherche effectuée au hasard, par laquelle on découvre la vérité comme on découvre un trésor (cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*). Cependant une méthode prédéterminée ne risque-t-elle pas d'être une application mécanique de règles qui pourraient se révéler stériles, voire même constituer un obstacle à la découverte ? En ce sens, la méthode s'opposerait au jugement. Elle serait une abdication du jugement devant des règles prédéterminées.

À ce problème est lié celui de l'unité de la méthode : la méthode doit-elle être fonction de l'objet à connaître ? *Plus généralement, peut-on penser l'unité de la démarche cognitive ?* Sur quoi peut être fondée cette unité ? *Peut-on la fonder sur l'unité de l'esprit ?* Ainsi l'unité de la méthode serait possible malgré la diversité de ses objets. Si, dans la connaissance, le jugement est l'opération centrale qui permet d'établir un ensemble d'énoncés fondés, alors l'unité de la méthode est possible en tant que celle-ci serait un art de bien juger. C'est ce qu'indique le titre complet du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.

La supériorité de la méthode sur la logique semble résider dans le fait que la *méthode* constitue un art de la découverte des vérités, alors que la *logique* n'est qu'un outil de vérification de la validité des raisonnements. Outil limité à la forme du raisonnement et donc impuissant face à sa matière.

Mais si la méthode est ce qui permet de bien conduire sa raison et de chercher la vérité dans les sciences, alors *la découverte d'une vérité par cette méthode est en même temps une garantie de la valeur de cette vérité* (sous son aspect matériel, de plus). Cela ne rend-il pas la logique superflue ? À quoi bon connaître des procédures formelles de test d'un raisonnement si le respect de la méthode suivie dans le raisonnement découvrant une vérité garantit déjà la validité de ce raisonnement ?

En tant que procédure de simple vérification et non de découverte, la logique est seulement seconde : à quelles conditions cette secondarité ne la rend-elle pas superflue ?

Commençons par nous demander ce qu'est la logique.

1. La logique

À quoi renvoie l'idée de logique ? Partons d'une expression courante que l'on emploie dans la conversation quotidienne : « c'est logique. » Que voulons-nous dire quand nous utilisons cette expression ?

Nous renvoyons à une *idée de cohérence* : cohérence d'un énoncé par rapport à des énoncés antérieurs, cohérence d'un acte par rapport à des déclarations antérieures. Ce qui intéresse la logique, c'est de parvenir à porter une appréciation rigoureusement justifiée sur la vérité et la fausseté d'une proposition, mais pas de n'importe quelle manière.

Soit l'énoncé : « il fait gris aujourd'hui ». Comment trouve-t-on sa vérité ?

D'abord, il faut le comprendre, *saisir son sens*, puis il faut *le comparer avec la réalité*. S'il est en accord avec elle, il est vrai, sinon, il est faux. Lorsque l'on attribue une valeur de vérité à un énoncé isolé, comme on vient de le faire, cette attribution ne se fait pas par une procédure logique.

Pour que la procédure d'attribution d'une valeur de vérité à un énoncé soit le produit d'une procédure logique, il faut que cet énoncé puisse être mis en rapport avec d'autres énoncés. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Soit l'énoncé : « Il fait soleil aujourd'hui et il fait chaud. » Si cet énoncé est vrai, alors l'énoncé : (1) « il fait soleil aujourd'hui » est vrai et l'énoncé : (2) « il fait chaud aujourd'hui » est vrai aussi. Là, nous venons d'attribuer une valeur de vérité à chaque énoncé (1) et (2) par une procédure logique. Le logicien cherche donc à attribuer une valeur de vérité à un énoncé par rapport à la valeur de vérité attribuée précédemment à d'autres énoncés. L'objectif de la logique est alors de mettre au point des méthodes rigoureuses et exhaustives qui vont permettre de déterminer la valeur de vérité d'un énoncé quand on connaît la valeur de vérité d'autres énoncés.

Pour qualifier la logique moderne, on parle de « *logique formelle* » ou de « *logique symbolique* ». Qu'est-ce que cela signifie ? Pour répondre à cette question, partons des trois raisonnements suivants :

- (I) S'il fait beau, je vais me promener.
Il ne fait pas beau.
Je ne vais pas me promener.
- (II) S'il pleut, je prends mon parapluie.
Je ne prends pas mon parapluie.
Il ne pleut pas.
- (III) Si $2 + 2 = 4$, il va neiger.
Il ne va pas neiger.
 $2 + 2$ n'est pas égal à 4.

D'abord on peut remarquer que le raisonnement (III) paraît surprenant. Cela vient du fait qu'il n'y a pas de rapport sémantique entre les phrases qui le composent. On ne s'intéresse pas au sens de ces phrases. Ce qui compte, c'est uniquement le rapport logique entre les phrases.

On remarquera alors que les trois raisonnements possèdent la même structure logique, la même **forme**. Il ne parlent pas de la même chose, mais ils ont quand même quelque chose de commun que l'on peut mettre en évidence en évacuant le contenu des phrases. Pour cela il suffit de les remplacer par des lettres symbolisant des variables. Apparaîtra alors la structure logique de ces raisonnements :

Si p alors q
Non-q
Donc non-p.

On comprend maintenant pourquoi on parle de science " formelle " et " symbolique " pour qualifier la logique. Ce qui va intéresser la logique, ce n'est pas le contenu des phrases, leur matière, donc de savoir si ces phrases sont matériellement vraies, c'est-à-dire si elles s'accordent avec la réalité, mais de savoir si un enchaînement entre des phrases est correct, c'est-à-dire *si un raisonnement est correct*. On parle alors de « *vérité formelle* » ou de « *validité* » d'un tel raisonnement.

La logique ne nous renseigne donc pas tant sur le monde que sur *la qualité et la valeur de nos raisonnements*. Elle ne nous apprend rien du monde, mais permet de déterminer, par des méthodes rigoureuses qu'il n'est pas besoin ici de présenter, *si un raisonnement est correct ou non*. Qu'est-ce qui différencie alors la logique de la méthode ?

2. La méthode

Nous avons déjà évoqué la nécessité pour la pensée de procéder de manière méthodique. Dans le *Discours de la méthode*, cette dernière apparaît comme un remède au **scepticisme** et au **dogmatisme**.

Parmi les disciplines enseignées à Descartes, l'une d'elles trouve grâce à ses yeux : il s'agit des *mathématiques*. Ce qui les caractérise, c'est : *leur fondement solide, l'évidence et la certitude de leurs raisons*.

D'où tirent-elles cette évidence ? Du fait que le mathématicien est capable d'apercevoir clairement et distinctement les nombres et les figures qui sont ses objets d'étude. Il peut distinguer à leur sujet le vrai et le faux.

La *certitude* est définie comme « une croyance ou persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée. » Elle réside dans le fait d'être sûr de ce qu'on aperçoit. Elle résulte des démonstrations. Les mathématiques sont soustraites à la controverse. Elles peuvent avoir des utilisations et applications concrètes. Mais là n'est pas finalement l'essentiel.

En fait, elles nous montrent deux choses liées entre elles. D'abord ce qu'est un savoir authentique. Comme elles en sont un grâce à la méthode, elles nous enseignent aussi *la méthode*, c'est-à-dire *comment procéder pour obtenir ce savoir authentique*. Il faut procéder, dans les autres domaines de la connaissance, comme le mathématicien dans son propre domaine. À ces mathématiques s'oppose la logique stérile issue d'Aristote et qui n'est qu'un art de raisonner, de former des syllogismes qui, dans le cas de la dialectique au moins, ne sont que probables. On ne raisonne donc que d'après l'opinion, d'après ce que d'autres pensent être vrai. La conclusion ne peut donc être qu'incertaine.

La méthode doit, au contraire, nous permettre d'aboutir à du **certain**. La question est donc de savoir comment je dois utiliser ma raison pour parvenir à la certitude et donc au savoir. *Le savoir authentique procède de la raison*.

C'est ce qu'illustrent les comparaisons avec l'architecte et le législateur que l'on trouve dans la Deuxième partie du *Discours de la méthode*. Dans les deux cas, le travail est le produit « d'un seul ». Qu'est-ce qu'il a fait ? Il a organisé une structure : d'une ville ou d'un système juridique.

La notion qui commence à apparaître ici est celle **d'ordre**. Ce qui impose un ordre, c'est la raison, elle permet de donner une unité. C'est dans la pensée elle-même que la raison réalise cet ordre : dans le **plan** de la ville ou de la maison. Il ne s'agit donc pas d'une entreprise de correction ou d'amélioration de ce qui existe déjà, il ne s'agit pas de venir ajouter un discours à des discours préexistants et finalement une opinion à d'autres opinions. Il s'agit de savoir. D'où la nécessité de rejeter ces opinions acquises par les études ou l'expérience du monde. Cela doit permettre ensuite de penser correctement. On s'aperçoit ainsi que *le doute radical et le projet d'une science universelle vont de pair*, qu'ils sont indissociables. La méthode, c'est ce qui va mettre fin à l'errance continue de l'esprit dans les opinions. En ce sens, elle est un véritable remède pour l'esprit.

Qu'est-ce que cette « vraie méthode » ? On a vu qu'il fallait la distinguer de la logique, de la syllogistique aristotélicienne. C'est vers les mathématiques qu'il faut se tourner pour élaborer la méthode. Tout d'abord, c'est la seule science où on trouve la certitude. Il faudrait que toute science soit mathématique. Qu'est-ce que cela signifie ? Les sciences ne peuvent pas toutes être mathématiques par leur objet, mais elles peuvent l'être par leur méthode et par le produit de cette méthode : la certitude. Si les mathématiques constituent une science véritable, et non un jeu de l'esprit, c'est parce qu'on y trouve autre chose que des figures et des nombres ; on y trouve « des raisons certaines et évidentes. » Les mathématiques ont cette vertu de nous montrer comment procède la pensée pour connaître quelque chose.

L'idée de méthode contient l'idée de règle. *Quelles sont alors les règles de cette méthode ?*

Descartes les énonce dans le texte suivant :

« Le premier [précepte de la méthode] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soi-

gneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerai, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. » (Discours de la méthode, Seconde partie).

Le savoir est constitué d'un ensemble de jugements. Ainsi ce qui est fondamental dans la recherche de la vérité, c'est de bien juger, c'est-à-dire, rappelons-le, de distinguer le vrai du faux. Nous avons la faculté nécessaire pour cela, la raison, ou lumière naturelle. Comment parvenir à bien juger ? La méthode doit permettre d'éviter l'écueil du **scepticisme**. En effet, le vrai est conçu comme l'accord entre nos représentations et la réalité. Il y a donc les choses telles qu'elles apparaissent et les choses en soi. Il va donc falloir un critère pour distinguer les représentations vraies des autres. Mais comment faire ? En effet, *on ne peut pas se fier aux sensations qui s'opposent* : le vin paraît doux à l'un et amer à l'autre. *Les preuves elles-mêmes semblent insuffisantes dans la mesure où il faut qu'elles soient confirmées soit par la « vue immédiate des objets extérieurs » (on en revient alors à la sensation), soit par d'autres preuves (d'où un cercle).* S'il n'y a pas de critère de vérité, on semble condamné à en rester à du douteux. Voilà en quoi consiste l'écueil du **scepticisme**.

Mais pour Descartes, le problème ne se pose pas vraiment en ces termes, dans la mesure où la vérité est « aperçue immédiatement par nous-mêmes » (*Principes de la philosophie*, I, § 9). Elle est l'évident, comme les axiomes en mathématique. Il me suffit donc de concevoir par la pensée pour savoir que cela est vrai. Mais bien sûr cela n'est possible que si nous possédons une faculté qui le permet. Cette faculté, c'est l'entendement, la lumière naturelle. Celle-ci permet de voir, mais encore faut-il **bien** voir, ne pas voir obscurément. C'est là qu'il faut préciser *comment utiliser l'intuition qui est cet acte de vision de la part de l'entendement*. La manière de l'utiliser « nous est connue par une comparaison avec la vue » (Règle 9). En effet, l'évidence est la vision claire et distincte. « *La lumière naturelle n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement* » (*Principes de la philosophie*, I, § 30).

La question qui se pose alors est de savoir *ce qu'est une connaissance claire et distincte* : quand connaît-on clairement et distinctement ? Pour répondre à cette question, reportons-nous au paragraphe 45 de la première partie des *Principes de la philosophie* : « *J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif (. . .) et distincte celle qui est tellement présente et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.* » Ce passage nous permet de faire la différence entre l'évidence au sens commun du terme et l'évidence au sens cartésien. L'évidence cartésienne n'a rien d'un sentiment immédiat et vague qui serait l'effet de telle ou telle idée sur mon esprit. Au contraire, elle est construite activement par l'esprit. Il s'agit en effet de ce qui résulte dans l'esprit d'un acte d'attention. *En quoi consiste cette attention ? Les deux causes de l'erreur chez Descartes sont la précipitation et la prévention.* On peut alors définir l'attention par rapport à elles : elle consiste à « *éviter soigneusement la précipitation et la prévention.* » Par conséquent, *l'attention, c'est la mise en œuvre du doute et de la méthode.* Ainsi, l'évidence sera la distinction consistant à séparer, dans nos idées, ce qui est clair de ce qui ne l'est pas. Reprenons, pour illustrer cela, la comparaison avec la vue. Je peux dire que je vois clairement un arbre, ses branches, ses feuilles et non une maison ou un cheval. Mais, si je dis que cet arbre est tel que je le vois, c'est une vision qui est claire mais

cependant confuse. Pourquoi ? Parce qu'alors j'ajoute à ce que je vois clairement quelque chose que je ne vois pas clairement et dont je ne suis pas sûr : c'est-à-dire l'idée que les choses sont telles que mes sens me les montrent.

Il résulte de tout cela que *la vérité ne se pense pas en référence à l'objet, mais en référence au sujet* : cela signifie qu'elle tient à la façon dont nous apercevons. Il s'agit donc de bien apercevoir.

Le savoir, cependant, ne peut pas s'en tenir uniquement à ce genre d'évidences. Le géomètre, par exemple, ne peut pas s'en tenir à ses principes premiers, il doit, à partir d'eux, découvrir d'autres vérités. Comme le dit la Règle 3 : « *plusieurs choses sont connues avec certitude, bien qu'elles soient déduites à partir de principes vrais et connus.* » Cependant on retrouve toujours l'évidence, *il s'agit alors de l'évidence du lien d'une vérité à une autre. Dans les démonstrations, les propositions s'enchaînent les unes aux autres par des liens évidents, jusqu'à remonter aux principes premiers. Nous passons là de l'intuition à la déduction.*

Les trois dernières règles de la méthode expliquent comment ramener toutes les connaissances à ce qu'on aperçoit clairement et distinctement, et donc parvenir ainsi à la connaissance de toutes choses. Dès les Règles pour la direction de l'esprit, c'est la notion d'ordre qui apparaît centrale : « *Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité* » (Règle 5). Pour cela, il faut simplifier, ranger et énumérer. Cet ordre, ce n'est pas l'ordre des choses, mais c'est celui dans lequel mes pensées procèdent. Il ne s'agit donc pas de suivre l'ordre dans lequel les choses se succèdent ; il s'agit de l'ordre dans lequel on connaît, l'ordre de la connaissance. Il n'est, ni l'ordre des choses elles-mêmes, ni l'ordre dans lequel elles se présentent à moi et qui est toujours contingent, qui dépend de telle ou telle rencontre.

Les choses par lesquelles la connaissance doit commencer, ce sont les choses les plus simples, ce qui permettra ensuite la connaissance des autres choses. Une nécessité s'impose donc au savoir : progresser du plus simple au plus difficile, ce qui détermine l'ordre dans lequel la pensée doit parcourir les choses. Et il apparaît ainsi que l'ordre cartésien, c'est la façon dont les choses s'ordonnent dans la pensée par la pensée elle-même. Mais il ne s'agit pas là de l'ordre subjectif de pensées qui se succéderaient en moi à la manière d'une rêverie ou d'une pure association d'idées. L'esprit doit être actif, c'est lui qui construit cet ordre qui porte en lui un caractère de nécessité. Le savoir véritable est donc, de part en part, le produit d'une activité de la pensée rationnelle. Connaître, ce n'est pas attendre passivement que l'esprit se remplisse d'informations diverses venant de l'extérieur et dont on ne saurait faire quoi que ce soit.

Cette activité de l'esprit se manifeste dans la construction d'un ordre qu'il impose aux choses. Ceci est particulièrement visible dans les mathématiques où les choses se suivent « naturellement », c'est-à-dire selon la « lumière naturelle » qui aperçoit dans l'ordre qu'il faut. Quand on en vient à la connaissance de la nature, du monde extérieur et physique, ce n'est plus la même chose. En effet, les phénomènes matériels, nous les rencontrons au hasard, nous les constatons, nous sommes en face de leur présence ici ou là. La constitution d'une science de la nature exigera donc que nous réarrangions les choses. Mais comment ? Sur quels principes directeurs guider ce réarrangement ? Il faudra d'abord connaître leurs principes, c'est-à-dire ce dont elles dépendent (c'est à cette démarche qu'obéissent *Les Principes de la philosophie*, ouvrage dans lequel Descartes a synthétisé et ordonné l'ensemble de sa métaphysique et de sa physique).

La quatrième règle va consister à s'assurer que l'ordre est total, que tout y rentre à la place qui lui convient. Ainsi il apparaît qu'énumérer consiste à ranger les choses dans un ordre tel qu'elles sont connues toutes, c'est-à-dire tel que « la connaissance des unes peut découler de la connaissance des autres » (Règle 6). Les choses ordonnées doivent donc dépendre intimement les unes des autres.

On peut maintenant s'interroger sur *la portée de cette méthode*. À quoi peut-on l'appliquer ? À quoi faut-il l'appliquer en premier ?

Il faut commencer par les mathématiques, avant tout pour « *se repaître de vérités*, » pour s'exercer. On pourra ensuite entreprendre de reconstruire les sciences à l'aide de la méthode. Cela signifie qu'il faudra procéder partout comme le fait le géomètre, c'est-à-dire ramener toute question à ce que l'on conçoit clairement et distinctement et procéder par ordre, selon des certitudes ordonnées les unes aux autres. La leçon de tout cela, c'est que tout savoir est de forme méthodique. C'est en effet à la méthode qu'il doit d'être « *une connaissance certaine et évidente*. » Ceci permet, en même temps de délimiter le champ de la connaissance : ce qui ne peut pas être connu grâce à la méthode n'est pas du ressort de la connaissance, c'est de l'inconnaissable.

Pour appliquer la méthode il faut aussi procéder méthodiquement, c'est-à-dire commencer par « *les choses les plus aisées à connaître* », c'est-à-dire par les mathématiques. Il apparaîtra d'ailleurs que si tout savoir est de forme méthodique, tout savoir est aussi de forme mathématique. Qu'est-ce que cela signifie ?

On définit généralement les mathématiques par leur objet, c'est alors la science des nombres (arithmétique) ou la science des figures (géométrie). Mais il ne s'agit pas là des parties des mathématiques, mais c'est l'enveloppe de la « vraie mathématique », c'est-à-dire la mathématique sous ses diverses formes concrètes appliquée à des contenus divers. Les mathématiques sont l'application de la méthode à des objets particuliers, nombres et figures. Si on dégage la manière dont la mathématique s'applique à ces contenus déterminés, on pourra *élargir la portée des mathématiques et en faire une mathesis universalis* (cf. Règle 4) : « *On remarque ainsi qu'il doit y avoir quelque science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure sans application à une matière particulière*. »

S'il faut cultiver les mathématiques, ce n'est pas tant pour établir de nouveaux résultats que pour apprendre à se servir de sa raison, c'est-à-dire pour apprendre ce que c'est que le savoir. « *Notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes mathématiques, mais plutôt (...) il ne faut guère apprendre les mathématiques que pour cultiver cette méthode* » (Règle 14).

La véritable tâche qui attend le savant, c'est de construire le savoir portant sur toutes les choses.

La connaissance des choses de la nature requiert cependant une mise en œuvre particulière de la méthode, dans la mesure où, à la différence des mathématiques, le recours à l'observation et à l'expérience va être nécessaire. Ce sur quoi il faut s'interroger alors, c'est le rapport entre les faits, l'observation, l'expérience, d'une part, et les hypothèses et théories que nous élaborons pour rendre compte du réel, d'autre part. *Quelle est la méthode expérimentale ? Comment le sujet doit-il s'y prendre pour interroger la nature ? Quelle valeur doit-il donner aux réponses qu'elle lui fournit ?*

On peut déjà remarquer que Descartes prend en compte le recours nécessaire à l'expérience. Il faut cependant préciser *ce que l'on doit entendre par l'expérience*, surtout dans la mesure où la philosophie de Descartes commence par une mise à l'écart des données des sens par le doute. Il ne s'agit pas de tâtonner pour découvrir ou constater des phénomènes nouveaux « *comme quelqu'un qui brûlerait d'une envie si folle de découvrir un trésor, qu'il parcourrait sans cesse les chemins, cherchant si par hasard il ne trouverait pas quelque chose qui aurait été perdu par un voyageur* » (Règle 4). Le physicien ne doit pas procéder au hasard, sa recherche est, elle aussi, soumise à la méthode, et en particulier les expériences. Il faut distinguer d'ailleurs *l'expérience* de *l'observation* telle qu'elle ne nous livre que des données brutes. C'est la raison qui, là encore, montre le chemin et donne ses règles : l'expérience doit ainsi être appelée par la raison, par la démarche nécessaire de la connaissance qui lui confère une nécessité. Là encore il y a un ordre qui enjoint de commencer par

l'explication des effets les plus simples. Ce qui revient à commencer par ce qui est le plus explicable. *C'est donc bien la méthode qui décide d'où il faut partir, c'est-à-dire avec quelles expériences il faut commencer*, quels faits physiques doivent être pris comme point de départ. Par exemple, on évitera de commencer par s'interroger sur la nature intime de la lumière, des plantes, des minéraux, etc. Cela risque en effet d'égarer l'esprit dans des spéculations stériles. Au lieu de cela il est préférable, par exemple, de partir du phénomène banal de la chute des corps. *On commencera par s'appuyer sur des principes*, c'est-à-dire sur ce qui est connu avec évidence, sur les idées claires et distinctes présentes dans l'entendement lui-même. Ces idées claires et distinctes, Descartes les appelle, de manière évocatrice, des « *semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes* » (ce qui fonde leur objectivité et leur universalité).

On pourra alors déduire de ces principes les vérités qui en dépendent, que Descartes appelle « *les premiers et plus ordinaires effets* » (*Discours de la méthode*).

On en viendra ensuite aux choses « *plus particulières* » qui en dépendent. Là, un premier recours à l'expérience est nécessaire car c'est elle qui nous les fait connaître : elle nous fait connaître les différentes plantes, les différents animaux, etc.

Nous connaissons donc les lois de la nature par la raison. Nous connaissons les effets qui en dépendent par l'expérience. Reste à faire le lien entre les deux. L'expérience va pouvoir intervenir de nouveau. Elle va servir à vérifier si le mécanisme que nous avons conçu fonctionne comme nous voyons fonctionner les choses. Nous sommes en effet face au problème suivant : les principes sont généraux, ainsi un effet donné peut *a priori* en être déduit de plusieurs façons. Il faut savoir laquelle de ces déductions est la bonne. Là intervient *l'expérience au sens de l'expérience cruciale*. C'est-à-dire qu'il faut chercher des expériences telles que leur résultat ne soit pas le même si c'est telle déduction qui est la bonne plutôt que telle autre. C'est ce que Descartes appelle venir « *au devant des causes par les effets*. » Le résultat de l'expérience permettra de savoir quelle déduction doit être acceptée.

On voit que la méthode est présente et nécessaire au sein de toutes les démarches de l'esprit qui s'efforce de connaître le monde et qu'il n'y a donc *pas de savoir sans méthode*.

Toutes les considérations antérieures sur le savoir ont, jusqu'à présent, laissé de côté *une question simple mais fondamentale : à quoi bon savoir ? La finalité du savoir, de sa recherche est-elle uniquement de nature théorique ? Quel est le sens ultime de la recherche du savoir ?*

À quoi bon savoir ?

L'oracle de Delphes aurait prétendu de Socrate qu'il est le plus savant des hommes. Socrate est le premier à s'en étonner : « J'ai bien conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant ? » C'est alors que Socrate décide d'« enquêter » auprès de ceux qui passent pour savants afin de réfuter la parole de l'oracle.

“ J'allai trouver un de ceux qui passent pour être des savants, en pensant que là, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse oraculaire et faire savoir ceci à l'oracle : « Cet individu-là est plus savant que moi, alors que toi tu as déclaré que c'est moi qui l'étais. » Je procédai à un examen approfondi de mon homme – point n'est besoin en effet de divulguer son nom, mais qu'il suffise de dire que c'était un de nos hommes politiques –, et de l'examen auquel je le soumis, de la conversation que j'eus avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près la suivante. Cet homme, me sembla-t-il, passait aux yeux de beaucoup de gens et surtout à ses propres yeux pour quelqu'un qui savait quelque chose, mais ce n'était pas le cas. Ce qui m'amena

à tenter de lui démontrer qu'il s'imaginait savoir quelque chose, alors que ce n'était pas le cas. Et le résultat fut que je m'attirai son inimitié et celle de plusieurs des gens qui assistaient à la scène. Et partant, je me disais donc en moi-même : « Je suis plus savant que cet homme-là. En effet, il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, il s' imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m' imagine même pas savoir ce que je ne sais pas. » Puis j'allai en trouver un autre, l'un de ceux qui avaient la réputation d'être encore plus savants que le précédent, et mon impression fut la même. Nouvelle occasion pour m'attirer l'inimitié de cet homme et celle de beaucoup d'autres (...).

Après les hommes politiques (...), j'allai trouver les poètes, ceux qui composent des tragédies, des dithyrambes, et les autres, convaincu que cette fois j'allai me prendre moi-même en flagrant délit d'ignorance par rapport à eux. Emportant donc avec moi ceux de leurs poèmes qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés, je ne cessais de les interroger sur ce qu'ils voulaient dire, dans le but aussi d'apprendre quelque chose d'eux par la même occasion. Eh bien, citoyens, j'ai honte de vous dire la vérité ; pourtant il le faut. Il est de fait que pratiquement tous ceux qui étaient là à nous écouter, ou peu s'en faut, auraient pu parler de ces poèmes mieux que ceux qui les avaient composés. Cette fois encore, il ne me fallut donc pas longtemps pour faire au sujet des poètes la constatation suivante : ce n'est pas en vertu d'un savoir, qu'ils composent ce qu'ils composent, mais en vertu d'une disposition naturelle et d'une disposition divine à la manière de ceux qui font des prophéties et de ceux qui rendent des oracles ; ces gens-là aussi en effet disent beaucoup de choses admirables, mais ils ne savent rien des choses dont ils parlent. Il m'apparut que c'est dans un état analogue que se trouvaient aussi les poètes ; et, par la même occasion, je me rendis compte que, même s'ils se considéraient, du fait de leur talent, pour les plus savants des hommes dans les autres domaines aussi, ils ne l'étaient vraiment pas. Je les quittai donc, tirant de mon expérience la même conclusion, à savoir que j'avais sur eux le même avantage que sur les hommes politiques.

À la fin donc j'allai trouver ceux qui travaillent de leurs mains. En effet, j'avais conscience de ne savoir pratiquement rien, mais j'étais convaincu de trouver en eux des hommes qui savaient quantité de belles choses. Sur ce point, je ne fus pas déçu ; ils savaient effectivement des choses que je ne savais pas et, sous ce rapport, ils étaient plus savants que moi. Pourtant, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes : chacun, parce qu'il exerçait son art de façon admirable, s'imaginait en outre être particulièrement compétent aussi dans ce qu'il y a de plus important. Et cette prétention, me sembla-t-il, occultait ce savoir qui était le leur, si bien que, poussé par l'oracle, j'en vins à me poser la question suivante : ne serait-il pas préférable que je sois comme je suis, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, plutôt que d'être comme eux à la fois savant et ignorant ? Et, à moi-même comme à l'oracle, je répondis qu'il valait mieux être comme je suis. "

Platon, *Apologie de Socrate*, 21b - 22e, © Éditions Flammarion, 1965

Pour analyser ce texte nous nous reporterons à la remarquable étude qu'en propose F. Wolff dans son livre intitulé *Socrate*, paru aux PUF dans la collection *Philosophies*.

Que signifie ce texte ? Les interlocuteurs de Socrate sont-ils incompetents ? Assurément, non ! Hommes politiques, poètes, artisans ils savent quelque chose ; le général Lachès connaît la tactique qui permet d'enfoncer les lignes ennemies, il sait conduire le siège d'une ville ; le poète connaît l'art de composer un poème épique, le menuisier sait fabriquer cette navette qui convient pour tisser le lin ou celle qui convient pour tisser la laine, cette autre pour tisser les vêtements légers. On peut même ajouter : ils savent pratiquer excellentement leur métier et même qu'ils sont équipés de l'instruction nécessaire à leur exercice. En un sens donc, ils sont bel et bien savants, ils ont un savoir-faire, ils savent faire... Mais comme dit Wolff, ils ne savent pas ce qu'ils font ! Ils ignorent l'essentiel.

Mais qu'est-ce qui est essentiel ? On pourrait s'étonner que le texte de l'*Apologie* néglige la compétence du savant qui s'attache aux recherches abstraites, par exemple aux phénomènes astronomiques. Et s'en étonner d'autant plus que la recherche du savant n'est pas ici seule en cause, mais aussi bien le programme universel des écoles philosophiques qui ont précédé Socrate. Toutes affichent l'ambition de constituer une sagesse, et de connaître toutes les choses dans le ciel et sur la terre.

Mais précisément cette ambition de constituer un système du monde qui est née avec la philosophie, Socrate la conteste et l'écarte délibérément comme une prétention induite. Xénophon le rappelle dans un passage célèbre des *Mémoires* (cité par Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 58). Socrate considérait une telle recherche comme inutile, ensuite comme une folie, qui fait perdre de vue les seules connaissances importantes : celles qui portent sur les choses qui sont les plus grandes et les plus belles, les « choses humaines », enfin comme une connaissance incertaine, qui n'aboutit jamais, puisque aucun de ces prétendus savants ne s'accorde avec les autres. L'objet de la philosophie doit donc être strictement délimité : il ne saurait se trouver dans le ciel étoilé, ni dans quoi que ce soit d'extérieur à l'homme. Au fond, l'ignorance de ces choses spéculatives est sans importance. Le seul objet important ce sont les choses humaines. Avec Socrate, selon la formule célèbre, la philosophie descend du ciel sur la terre, et se soucie d'abord des actions humaines et du bien humain.

Cela éclaire la dénégation du savoir que Socrate proclame dans notre texte (je n'ai pas conscience de détenir un savoir, et je n'en détiens aucun). Platon ne met jamais Socrate en demeure d'expliquer ce qu'il veut dire par cette dénégation, et il semble le préserver de répondre à la question générale : « qu'est-ce que le savoir ? » Comme si l'examen d'une telle question risquait de le détourner des questions bien plus essentielles et bien plus urgentes : les questions morales, et surtout la question : « comment doit-on vivre ? »

Ce faisant, Socrate incline la recherche dans une direction qui est d'abord celle de l'utile et de l'avantageux pour les hommes. En plaçant l'objet de la philosophie dans les choses humaines, Socrate souligne que *c'est d'abord au désir du bien que la recherche du vrai en tout homme est assujettie*. Le bien c'est d'abord l'avantageux, l'utile. Si la philosophie est un savoir, c'est sur ce souci du bien humain qu'il porte. Comme le montre notre texte, ce savoir est l'objet même d'une enquête toujours ouverte et toujours reprise.

Être heureux ne consiste pas simplement à posséder des choses bonnes, ni même à savoir les produire, mais surtout à savoir en faire usage, et cela **comme il faut**. Ce bon usage, qui le possède ? L'objet de l'ignorance des hommes savants de notre texte n'est pas à chercher du côté du ciel étoilé. S'il est vrai qu'ils ignorent l'essentiel, l'objet de leur ignorance est plus proche, plus modeste, mais aussi plus important. Nous retrouvons le paradoxe de leur compétence : ils ignorent le véritable objet de leur savoir. Pour reprendre l'heureuse formule de F. Wolff, certes, « ils savent faire, et ne savent pas ce qu'ils font. »

Socrate montre cela en demandant qu'on observe ces savants. Prenons l'exemple des politiciens : ils savent parler au peuple, ils savent persuader de prendre telle ou telle décision, ils savent parfois prévoir les conséquences de tel ou tel choix, etc. Mais savent-ils dans quel but ils font cela ? Quand on les questionne, ils finissent par lâcher que c'est pour la Justice. Mais qu'on leur demande ce qu'est la Justice et ils sont embarrassés, ils ne parviennent pas à définir clairement ce principe qui devrait fonder tous leurs actes ! Ces hommes clairvoyants en tout sont aveugles sur l'essentiel ! Que dirait-on d'un capitaine qui saurait naviguer (faire le point, affronter la tempête, connaître les vents), mais dont le bateau serait un bateau ivre, parce qu'il ne saurait pas où il doit aller ? On pourra avec profit confirmer ce raisonnement sur les autres exemples proposés par Platon dans notre texte.

Mais il faut considérer les choses de plus près encore. Une ligne de partage semble s'établir : d'un côté on a des spécialistes, des savants, des hommes politiques, des poètes, des généraux... Ils savent commander, persuader, composer ou combattre de manière efficace... De l'autre, une série de valeurs : justice, beauté, courage, etc. valeurs qui devraient régler leurs actions, mais personne ne sait vraiment au juste en quoi elles consistent !

Peut-on trouver une seule règle d'action dont on puisse dire qu'elle est toujours juste ou injuste ? Montrons que non.

Soit la maxime : « tromper ». Elle paraît injuste. Mais est-ce qu'elle l'est toujours ? Non, il peut être juste que le général trompe l'ennemi.

Alors il nous faut préciser : il est injuste de tromper ses amis. Mais Xénophon dans les *Mémoires* note qu'on peut imaginer qu'un général au combat, voyant son armée perdre courage, lui fasse croire que des renforts vont venir, et que par ce mensonge il relève le courage de ses soldats.

Alors il faut encore préciser : il est injuste de tromper ses amis à l'aide d'une supercherie qui peut leur être nuisible. Mais ça n'est pas forcément suffisant : il y a des cas où par inadvertance on nuit sans le vouloir. Il faudrait donc encore préciser : il est injuste de tromper volontairement ses amis par une supercherie qui leur est nuisible.

Mais alors on risque d'aboutir à l'idée qu'agir aveuglément serait plus juste qu'agir en connaissance de cause ! Pourrait-il être plus juste d'agir aveuglément qu'en connaissance de cause, on ne parvient pas à l'expliquer...

C'est à des apories de ce genre que se trouvent affrontés les interlocuteurs de Socrate qui doivent bien finir par concéder qu'on ne peut pas citer un acte qui soit absolument juste ou injuste, et qu'*a fortiori* on ignore la justice.

Tous ces hommes qu'on croit savants ne savent pas répondre à la question : « pourquoi est-ce que tu agis ainsi et est-ce que tu as raison de le faire ? »

Mais cette question, c'est pourtant la question humaine par excellence. Il n'y a que l'homme qui veut ce qu'il fait et qui le fait en conscience, c'est le seul qui n'obéit pas simplement à la loi de causalité naturelle.

De cela Socrate tire une invitation à une prise de conscience qui révèle que les hommes compétents dans la science des choses ne voient pas que la chose la plus humaine et la plus importante, c'est que l'homme agit en fonction de valeurs : il veut ce qu'il fait avant de le faire, et il le fait en conscience.

L'essentiel pour l'homme, aux yeux de Socrate, c'est précisément ces valeurs, et ces choix de valeurs. On comprend alors que se poser la question des valeurs, c'est se poser la vraie question de l'homme et de la connaissance de soi. Le problème, c'est bien, non pas de savoir ce qu'on « a », notre « avoir » (corps, biens, honneurs) mais de savoir ce qu'on « est ».

On est reconduit comme cela à la question de la connaissance de soi, et à l'injonction socratique : « Connais-toi toi-même ».

Mais justement, dès que Socrate examine cette question, ce qu'il découvre, c'est qu'on est dans le paradoxe radical : ce qui est à eux, leur « avoir », cela les hommes le connaissent et même ils s'en préoccupent beaucoup. Beaucoup trop ! Au point de multiplier les rivalités, les compétitions, et les guerres pour « tenir » cet avoir ou le reconquérir. Mais de qui « est » nous-mêmes, de nos décisions, de nos buts, des valeurs que nous engageons dans l'existence, ils ne se soucient guère.

De là le renversement socratique, qu'on peut schématiser de la manière suivante :

Socrate dit : « j'avoue que je sais rien, je ne possède aucune science des choses (cette science qu'ont les hommes compétents) » En un premier sens, savoir, c'est savoir qu'on ne sait rien.

Mais en avouant ça, je peux me flatter de savoir quelque chose, et effectivement, il y a un passage de l'*Apologie* où il affirme posséder une « science. » Il dit : « Je le reconnais, je possède une science... quelle sorte de science ? Celle qui est, je crois, la science propre à l'homme. »

Cela veut dire : « Connais-toi toi-même », comprends que *le savoir de soi ne peut être la science des choses*. C'est cela qu'indique l'enquête.

En effet, les « savants » qui croient savoir ignorent les valeurs essentielles, et cela parce que les plus grands efforts pour connaître les choses et savoir agir n'augmenteront jamais notre connaissance de l'homme, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il « doit » être... la connaissance de l'exigence morale.

Mais il y a pire : on a tendance à penser qu'on peut aller du savoir sur l'être des choses ou sur les choses à une revendication de compétence sur le devoir être et sur ce que doit être la conduite des autres. De là une longue liste des « compétents » qui prétendent passer de qu'ils savent à ce qui « vaut », de ce qui est à ce qui « doit » être. Par exemple, tous les hommes qui s'appuient sur leur compétence savante des choses pour donner aux autres des leçons de conduite dans la vie, et leur dire ce qu'ils doivent faire.

Une autre leçon semble impliquée : si ces savants ignorent les choses essentielles, les valeurs, cela semble impliquer que les ignorants – entendons les hommes ordinaires – ont là-dessus (sur le rapport aux valeurs) aussi bon jugement, sinon meilleur jugement, que les savants : *tout homme est capable de saisir l'exigence des valeurs morales qui font l'homme vraiment homme*.

L'injonction : « connais-toi toi-même » est donc capitale.

Concluons sur le texte de l'*Apologie*. Le texte qui suit invite à l'examen de soi, un examen critique d'une autre nature :

« Alors, cher ami, toi qui es athénien, citoyen de la ville la plus grande et la plus renommée pour sa science et sa puissance, tu ne rougis pas de donner tes soins et ta fortune pour l'accroître le plus possible ainsi qu'à ta réputation et tes honneurs... Quant à ton âme qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes même pas... Ma seule affaire (c'est la science propre à l'homme que Socrate revendique) c'est d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible. »

Terminons par quelques remarques :

- Cet examen critique de soi passe par la relation du dialogue – dans l'art « dialectique », une méthode d'éducation devient possible, en même temps qu'un modèle de recherche du vrai – le « non savoir » de Socrate rend possible une quête du vrai par la méthode.
- Dans l'injonction qui complète les deux autres : « Prends soin de ton âme », il y a l'idée que la fin moralement excellente n'est pas extérieure à l'agent, elle ne consiste pas dans le fait d'avoir accompli quelque chose avec succès. Mais dans le fait d'être devenu, par cet agir même, une personne au sens fort.
- C'est pourquoi le critère de la vie réussie, dans ce souci de soi au sens fort, ce n'est pas le succès, c'est la vie de quelqu'un qui puisse dire : « j'ai voulu cette vie là » et qui la reconnaît comme bonne.

Bibliographie

On pourra lire avec profit les ouvrages suivants :

Descartes, *Discours de la méthode*, Les Œuvres Philosophiques, texte intégral et commentaires de A. Chauve, Larousse-Bordas, 1999.

Platon, *Apologie de Socrate*, Introduction et traduction de Luc Brisson, GF-Flammarion, Paris, 1997.

Platon, *La République*, Livres VI et VII, Traduction et Commentaire de Monique Dixsaut, Éditions Pédagogie Moderne, Paris, 1980.

Francis Wolff, *Socrate*, collection « Philosophies », PUF, Paris, 1985.

Index des notions abordées dans la leçon sur le savoir

La connaissance

La logique

La méthode

L'opinion

La raison

Le raisonnement

Le sensible

La vérité.