

La priorité de la définition : du *Lachès* au *Ménon*

Charles Kahn*

On peut distinguer deux types d'exigences pour la définition jusqu'au *Ménon*, l'un qui fait appel au principe de priorité *épistémique* sur les autres questions, l'autre non. L'exigence la moins forte est illustrée dans *Gorgias* pour spécifier le caractère de sa profession (i.e. le caractère rhétorique), afin qu'elle puisse être évaluée. Socrate insiste sur le fait que la question « Qu'est-ce que la rhétorique ? » doit être traitée avant de décider si oui ou non la rhétorique est une chose admirable (448e, 462c10, 463c). Socrate ne répondra pas à la seconde question avant d'avoir répondu à la première, parce que cela ne serait pas juste (*ou dikaion*, 463c6). C'est ce que j'ai appelé une règle de bonne méthode : commencer par clarifier ce au sujet de quoi l'on parle avant de débattre des traits controversés [...]. Dans le *Lachès*, cette fois, la question n'est pas seulement d'accord des interlocuteurs, mais de connaissance. « Ne nous est-il pas demandé de connaître ce qu'est la vertu ? Car si nous ne savons pas du tout ce que la vertu est véritablement, comment pouvons-nous être conseillers, pour quiconque, sur la meilleure façon dont elle peut être acquise ? » (190b7). Cela ne consiste pas simplement en une règle relative à la clarté, mais en un principe de priorité épistémique, le principe que la compétence réelle sur quelque sujet que ce soit exige que l'on connaisse de ce sujet le *ce-que-c'est*. [...]

La priorité de la définition

C'est Richard Robinson qui, dans son étude classique *Plato's Earlier Dialectic*, a formulé le principe de priorité épistémique des définitions, mais l'attaque de

* Traduction des sections 4 à 7 du chapitre 6 de l'ouvrage de Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue, Philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, 1996, p. 157-180. Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu lever les droits pour la traduction de ce chapitre.

Peter Geach contre ce qu'il appelle « la confusion socratique » a donné lieu à des discussions plus récentes. Selon Geach, l'erreur consiste à présupposer « que si l'on sait que l'on prédique correctement un terme "T", alors on doit "savoir ce que ce c'est qu'être T", au sens où l'on doit être capable de proposer un critère général pour qu'une chose soit T ». Cela rend alors impossible toute tentative de parvenir à une définition de T par le biais d'exemples, puisque l'on ne peut savoir si ces exemples sont réellement des cas de T¹, à moins de posséder déjà la définition, car on ne sait pas si on prédique correctement "T". Tel qu'il est formulé, ce principe a tout l'air d'être victime d'une double confusion, parce que 1) l'utilisation correcte d'un prédicat ne nécessite normalement pas de connaître une définition générale, et parce que 2) il est difficile de voir comment l'on pourrait jamais aboutir à un accord sur les définitions, à moins de se fonder sur des exemples (et des contre-exemples).

Une littérature abondante s'en est suivie, visant à montrer que la critique de Geach à l'encontre de Socrate est textuellement infondée². Le passage de l'*Euthyphron* sur lequel il semble s'appuyer dit seulement que connaître la forme ou l'essence de la piété permettrait de trancher les cas controversés (6e), c'est-à-dire que cette connaissance pourrait être une condition suffisante, mais non nécessaire, pour appliquer un terme correctement. Cela constitue une exigence plausible. Il n'y a ici aucune trace de confusion, il n'y a pas non plus trace de *priorité* épistémique. De plus, la référence à la possibilité de trancher des cas controversés est une caractéristique propre à ce dialogue, dans lequel Euthyphron a entamé une procédure judiciaire pour meurtre contre son père. (Le procès intenté par Euthyphron paraît scandaleux à Socrate, ce à quoi Euthyphron réplique qu'il est nécessaire pour des raisons religieuses. Le jugement porté sur cette affaire dépend clairement de la conception générale que l'on se fait de la piété.) Dans les autres dialogues définitionnels, il n'y a aucun désaccord sur les exemples. Quand le principe de priorité épistémique est invoqué (dans le *Lachès*, le *Ménon*, et plus tard dans le premier livre de la *République*) le problème est tout à fait différent.

Dans le *Lachès*, la demande de définition est avancée pour mettre à l'épreuve la compétence en matière d'éducation morale, et (comme nous l'avons vu) c'est bien ainsi qu'elle est reçue par Lachès : « nous prétendons connaître ce qu'est la vertu [...] et si cela est vrai, alors nous pouvons également dire ce qu'elle est » (190c). Par conséquent, la demande d'une définition de la vertu, ou de la partie qui nous intéresse ici, à savoir le courage, n'est pas présentée comme

-
1. P. T. Geach, « Plato's *Euthyphro* », *The Monist* 50, 1966, 367-383, p. 371 ; repr. dans *Logic Matters*, Berkeley-Los Angeles, 1972, p. 31-44.
 2. Parmi les publications récentes, voir G. Vlastos, *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat, Cambridge, 1994, p. 67-86, et pour des indications bibliographiques plus fournies, *id.*, « Is the "Socratic Fallacy" Socratic ? », *Ancient Philosophy* 10, 1990, 1-16, p. 15.

critère de l'usage correct d'un mot ou de la reconnaissance correcte d'exemples. Il s'agit de mettre à l'épreuve une compétence, une *tekhne* au sens platonicien de maîtrise d'un domaine donné. Le but est de vérifier si, dans le domaine de la vertu, un individu possède bien le savoir spécialisé lui donnant le droit d'enseigner, ou de donner des conseils faisant autorité. L'incapacité de Lachès à définir le courage ne remet pas en cause sa capacité à reconnaître la conduite courageuse de Socrate à la bataille de Délium¹. Elle fait plutôt naître en lui un sentiment de frustration, et le conduit à commencer à reconnaître sa propre ignorance : « Il me semble comprendre ce qu'est le courage, mais il m'échappe en quelque façon, si bien que je ne parviens pas à le mettre en paroles (*logos*) pour dire ce qu'il est » (194b).

Ainsi, dans le *Lachès*, l'incapacité à définir le courage ne manifeste ni l'absence de bravoure des généraux, ni leur incapacité à reconnaître des exemples de bravoure, mais souligne plutôt leur manque de connaissance au sens fort du terme, leur incapacité à enseigner ou donner un conseil autorisé concernant l'entraînement à la vertu².

Dans le *Ménon*, Socrate donne à son interlocuteur une leçon similaire de modestie épistémique. Mais au lieu de reconnaître son ignorance, Ménon réplique en proposant son célèbre paradoxe. Là encore, la question préalable est « Qu'est-ce que la vertu ? », qui a pour corollaire « Comment l'acquérir ? » La différence ici consiste en ce que 1) l'accent est mis sur la connaissance dans les deux questions, et que 2) le principe se voit généralisé et illustré par l'exemple de savoir qui est Ménon :

Si je ne sais pas ce qu'est une chose, comment puis-je savoir quelle sorte de chose (hopoion ti) elle est ? À moins que tu penses qu'il est possible que quelqu'un qui ne sait pas du tout (to parapan) qui est Ménon puisse savoir s'il est beau, riche ou de noble extraction, ou le contraire ? Penses-tu que cela soit possible ? (71b)

Ici, la généralisation et l'illustration introduisent toutes deux des complications qui seront exploitées dans la formulation du paradoxe de Ménon.

Par souci de clarté, il nous faut d'abord opérer une distinction entre deux affirmations (l'une de sens commun, l'autre paradoxale) de la priorité épistémique, qui correspondent à la distinction entre un sens fort et un sens faible du verbe « savoir » concernant la connaissance en question. Le principe

-
1. En *Lachès*, 193e, Socrate fait la remarque suivante : « Quelqu'un qui aurait surpris notre conversation pourrait dire que nous faisons tous deux preuve de courage en action (*ergon*) mais pas en paroles (*logos*). »
 2. Pour ce lien entre définitions, savoir spécialisé et enseignement, comparer les remarques de P. Woodruff, *Plato, Hippias Major*, Indianapolis, 1982, p. 139-141, et « Plato's earlier Theory of Knowledge », dans S. Everson ed, *Companions to ancient Thought I : Epistemology*, Cambridge, 1990, p. 65-75.

relevant du sens commun implique seulement la nécessité d'avoir une sorte de contact cognitif minimal, ou de familiarité¹, avec le sujet dont il est question si l'on veut connaître autre chose à son propos. Dans le cas d'un individu comme Ménon, on doit pouvoir l'identifier comme un sujet de discussion ; dans le cas d'une notion comme le courage ou la vertu, on doit pouvoir en reconnaître des exemples. Si l'on ignore tout de la chose en question (si l'on ignore tout à fait, *to parapan*, ce dont on parle) alors il n'est guère possible de savoir si elle possède ou pas un attribut donné. On pourrait appeler cela la priorité de la référence sur la description. Or, prise dans ce sens très faible, la priorité épistémique est étrangère à la question des essences ou des définitions, comme on peut le voir d'après l'exemple de savoir qui est Ménon. Le type de connaissance requise n'est en rien plus fort que la notion de croyance vraie. En tant que lecteurs des dialogues, nous en savons tous bien assez sur Ménon pour savoir qu'il est en réalité beau, riche, et bien né. (Cet exemple montre clairement que la connaissance en question n'est pas ce que les philosophes ont nommé « connaissance directe² » : nous en savons beaucoup sur Ménon sans le connaître personnellement.)

Ainsi construit, le principe de priorité est une version épistémique édulcorée de la règle de méthode illustrée dans le *Gorgias*. Il équivaut au principe de sens commun qui veut que l'on sache de quoi on parle.

Voilà pour la version modérée de la notion de priorité, et le sens faible de « savoir ». Reste que le dialogue joue aussi sur un autre genre de priorité et sur un sens beaucoup plus fort du verbe « savoir », correspondant à l'exigence de compétence spécialisée présente dans le *Lachès*. Il s'agit du genre de savoir dans lequel une essence explicative est comprise, une forme unique (*eidos*) de vertu commune à toutes les vertus, qui est « ce par quoi elles sont des vertus » (72c8), et qui constitue « ce que la vertu est effectivement » (*ho tunkhanei ousa arete*) (72d1). C'est ce savoir de « ce qu'est la vertu », en ce sens précis, que réclame Socrate, avant d'accepter de dire si la vertu peut ou non s'enseigner. Ainsi compris, le principe de priorité généralisé affirme que sans connaissance de l'essence de X, pour tout sujet X donné, on ne peut rien savoir de X³. Aucune connaissance n'est possible sans connaissance des essences. Mais dans ce cas, comment cette connaissance des essences peut-elle être acquise en premier lieu ?

1. Bien entendu, « savoir qui il est » (*gignôskei hostis estin*) inclut mais ne nécessite pas une familiarité directe. Pour un bel exemple de cette lecture épistémique faible, voir *Ménon*, 92c : comment Anytos peut-il savoir si la pratique des sophistes est une bonne ou une mauvaise chose, s'il n'a pas de contact personnel avec eux ? C'est bien facile, dit-il, puisqu'il « sait qui ils sont ».

2. *Knowledge by acquaintance*, selon l'expression de Russell (N.d.T.).

3. Pour une formulation claire ainsi qu'une défense de cette interprétation forte, voir H. H. Benson, « The Priority of Definition and the Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII, 1990, 19-65.

Il nous faudrait reconnaître que, d'un point de vue dramatique, la demande initiale de définition formulée par Socrate est pleinement intelligible. Socrate et Ménon ont des conceptions radicalement différentes de l'excellence, ou *aretè*¹. Bien évidemment, la réponse à la question de la possibilité d'enseigner dépend de ce qu'on tente d'enseigner. L'usage fait du besoin raisonnable d'une définition clarificatrice, ainsi que le recours à la notion ordinaire de familiarité avec l'objet de la discussion, dans le but de justifier l'exigence très différente et extraordinaire d'un savoir préalable des essences explicatives, font partie de l'art de Platon. Dans la première partie du *Ménon*, c'est en effet la seconde demande (la plus forte) qui émerge au cours de la recherche systématique des définitions.

Il faut prendre en compte cet arrière-plan, c'est-à-dire la dualité, radicale autant que savamment camouflée, de la question *qu'est-ce que ?*, pour comprendre le statut ambigu du paradoxe de Ménon et l'ambivalence de la réponse de Socrate. D'un côté, celui-ci qualifie l'argument d'*éristique* ; de l'autre, il répond en invoquant la doctrine mystique de l'immortalité et de la renaissance, ainsi qu'en introduisant la théorie de la réminiscence qui va dominer la partie suivante du dialogue. Mais cette ambivalence est profondément mystérieuse. Si l'argument de Ménon est éristique, pourquoi mérite-t-il une réponse si vigoureuse ? Mon hypothèse est que la distinction entre la version faible et la version forte de la priorité épistémique fournit la clé du mystère.

Ménon demande :

Comment chercheras-tu une chose si tu ne sais pas du tout ce que c'est ? Laquelle des choses que tu ne connais pas vas-tu choisir comme objet de ta recherche ? Et même si tu trouves cette chose, comment sauras-tu que c'est la chose que tu ne connaissais pas ? (Ménon, 80d)

L'argument sera considéré comme éristique ou sophistique selon qu'il sera jugé dépendant d'un usage équivoque du verbe « savoir ». Selon cette lecture, le paradoxe disparaît facilement une fois que cette ambiguïté de « savoir » est levée. Il nous suffira de connaître au sens faible (être capable d'identifier) un objet, dont la connaissance en un sens plus fort fait défaut et doit être recherchée². C'est très clairement le cas pour tout objet de recherche scientifique. Et c'est

-
1. Cela apparaît le plus clairement lorsque Ménon définit la vertu comme « ce qui est capable de gouverner les êtres humains ». Socrate doit lui rappeler qu'il faut ajouter « gouverner de façon juste » (*Ménon*, 73c9-d 8).
 2. Cette distinction entre (a) en savoir assez pour identifier un objet de recherche, et (b) parvenir à une connaissance pleinement scientifique ou explicative de ce même objet désamorçera aussi la paraphrase que propose Socrate du paradoxe : « Tu ne peux chercher ni ce que tu connais (car dans ce cas il n'y a nul besoin de chercher) ni ce que tu ne connais pas (car alors tu ne sais pas quoi chercher) » (80e). De façon significative, la même ambiguïté se retrouve dans le *Charmide*, où Socrate demande comment l'on peut savoir ce que l'on ignore.

ce sens faible de « savoir » qui a été suggéré au début du dialogue, à travers la comparaison avec *savoir qui est Ménon*.

D'un autre côté, le fait que Platon utilise le paradoxe de Ménon pour introduire la doctrine de la réminiscence montre qu'il a en vue une conception plus forte de la connaissance préalable associée à la notion d'essences explicatives. C'est seulement parce que cet argument « éristique » signale l'existence d'un problème plus profond posé par le principe fort de priorité épistémique, que le paradoxe de Ménon peut justifier l'artillerie lourde déployée par Platon pour y faire face.

Le paradoxe de Ménon doit être pris au sérieux parce qu'il constitue une généralisation du genre d'objection soulevé par Geach à l'encontre de la priorité de la définition¹. Si l'on doit posséder une connaissance de l'essence de X, une compréhension pleine et entière de *ce-qu'est-X*, pour connaître quoi que ce soit d'autre sur X, comment acquérir quelque connaissance que ce soit ? Il ne servirait à rien d'invoquer le concept de croyance (ou opinion, *doxa*) vraie introduit plus tard dans le dialogue, car la croyance peut procurer seulement la sorte faible de connaissance requise pour reconnaître des exemples et identifier des individus. Cela pourrait nous permettre de donner une description extensionnelle de n'importe quel concept, c'est-à-dire une conjonction de conditions nécessaires et suffisantes (voir ci-dessous). Mais cela ne nous donnerait pas accès aux essences explicatives. Aucune accumulation de croyances vraies à propos de la vertu ne saurait nous procurer la connaissance de *ce-qu'est-la-vertu*. Il semblerait qu'il faille reconnaître les essences directement, ou pas du tout.

Certains passages du *Ménon* pourraient amener le lecteur à croire que Platon admet la possibilité de se hisser des croyances vraies au savoir à la force du poignet épistémique. C'est ainsi qu'il est dit du petit esclave qu'il a émis des opinions vraies susceptibles de le mener vers une connaissance exacte (85c-d). Plus tard, Socrate affirme que si des opinions vraies sont liées par un calcul de la cause (ou un « raisonnement portant sur la cause », *aitias logismôî*) elles deviendront du savoir (98a6). Dans un cas comme dans l'autre, cependant, le passage de l'opinion vraie au savoir est un exemple de *réminiscence*, c'est-à-dire de récupération d'un savoir qui était présent auparavant, et qui, en un certain sens, est toujours « dans la personne » (85d6). Métaphoriquement parlant, les opinions vraies représentent la phase initiale d'un réveil du savoir

1. Bien entendu, le sophisme de Geach n'est pas du même ordre que le paradoxe de Ménon, mais tous deux découlent d'une interprétation forte du principe de priorité de la définition. Le lien a été reconnu par Vlastos, *Socratic Studies, op. cit.*, p. 78, et H. H. Benson, « Meno, the Slave-boy, and the *Elenchus* », *Phronesis* 35, 1990, 128-158, p. 148.

qui dormait à l'intérieur de l'âme¹. La pensée de Platon est ici éléatique dans la forme : de même que l'Être ne saurait venir du Non-Être, le savoir ne peut venir d'un *non*-savoir. C'est parce qu'un savoir des essences était déjà présent en quelque manière dans l'âme qu'il est susceptible d'être réactualisé dans un acte de cognition.

Ainsi, selon la version forte du principe de priorité épistémique, il nous faut connaître les essences des choses si nous voulons connaître quoi que ce soit. Telle est l'exigence que l'introduction de la doctrine de la réminiscence doit satisfaire, en nous assurant qu'en fait nous possédons déjà une connaissance de ce type. La réminiscence (jointe au mythe de la préexistence de l'âme telle qu'elle est présentée dans le *Phèdre*) est bien entendu à même d'expliquer la manière dont la connaissance des essences est antérieure à la connaissance de toute autre chose, y compris de leurs applications particulières et de leurs exemplifications. La réminiscence ne peut cependant en rendre pleinement compte que si elle se voit complétée par une théorie de ce dont on se ressouvient, c'est-à-dire des Formes. La connaissance préalable des essences doit être d'un genre différent de la connaissance ordinaire, sans quoi le problème concernant la manière dont *cette* connaissance-là a été acquise se retrouvera tout simplement en amont. Par conséquent, le défi épistémique lancé, implicitement dans le *Lachès* et explicitement dans le *Ménon*, par le principe de priorité ne trouve pas de réponse, jusqu'à ce que le *Phédon* formule la doctrine de la réminiscence-passant-par-les-Formes. Le *Phédon* souligne sans ambiguïté que la doctrine des Formes et la doctrine de l'âme transcendante, telle qu'elle est introduite dans le *Ménon*, sont indissociables².

Si on regarde du *Phédon* vers le *Lachès*, qui le précède, on s'aperçoit que la stratégie littéraire de Platon consiste à introduire la version épistémique du principe de priorité dans un contexte où l'on peut facilement en accepter la version faible (comme dans la référence à la connaissance de *Ménon*, ou dans l'affirmation initiale du *Lachès* : « comment donner un conseil sur la façon d'enseigner quelque chose si nous ne connaissons pas ce que nous voulons enseigner ? »), pour ensuite enchaîner avec la version forte à l'aide du paradoxe

-
1. Pour l'idée selon laquelle une croyance vraie représente un savoir endormi et qui doit être réveillé, voir 85c9 (« comme en songe ») et 86a7 (« éveillé par le questionnement »). C'est en ce sens que l'on peut dire du petit esclave qu'il « possède maintenant la connaissance » (85d9), parce que « la vérité concernant les réalités (*ta onta*) est toujours dans l'âme » (86b1). Comme le remarque D. Scott (« Platonic Anamnesis revisited », *Classical Quarterly* 37, 1987, 336-366, p. 351), la réminiscence est proposée « comme une réponse à la question de savoir comment transcender nos opinions pour atteindre à la connaissance ».
 2. *Phédon*, 76d-77a, où la dépendance de la connaissance par rapport aux Formes est invoquée comme une preuve de préexistence : « la nécessité est la même [...] l'existence de nos âmes avant notre naissance est du même ordre [c'est-à-dire à la même nécessité] que la réalité [des Formes dont tu viens de parler] » (76e8 *sq.*). C'est ce qui est dit implicitement dans le *Ménon*, 86b1 : « car la vérité des *onta* est toujours dans l'âme. »

de Ménon. Après réflexion, cependant, on voit bien que la version forte du principe de priorité épistémique doit avoir été présente auparavant, quoique de façon implicite, dans le *Lachès*, sans quoi l'incapacité des généraux à fournir une définition du courage ne pourrait servir à vérifier leur compétence réelle, c'est-à-dire leur possession de connaissances adéquates dans le domaine de l'éducation morale. C'est en cela que la recherche d'une définition dans ces dialogues (comprise comme un préalable à la connaissance au sens fort) sert directement à la formulation d'un problème dont la doctrine des Formes constituera la solution.

Ce qui devrait apparaître clairement à présent est que, pour jouer le rôle qui leur est attribué dans le *Ménon*, les objets de remémoration doivent être des concepts *a priori* présents dans la psyché humaine à la naissance, concepts qui représentent les essences de la réalité objective, de façon à rendre possibles l'expérience et l'apprentissage chez les êtres humains¹. C'est par conséquent la totalité de la conception de la réminiscence, telle qu'on la trouve exposée dans le *Phédon* et dans le mythe du *Phèdre*, qui est implicitement présente dans le *Ménon*. De plus, si les essences du monde de la nature sont accessibles à une psyché transcendante, elles doivent elles-mêmes être transcendantes. Enfin, si la saisie de telles essences doit rendre possible notre expérience du monde, alors le monde sensible lui-même doit, d'une manière ou d'une autre, recevoir sa forme de ces essences, ou « participer d'elles ».

Ainsi, les caractéristiques les plus fondamentales de la métaphysique de Platon découlent toutes de la doctrine affirmant qu'apprendre, c'est se ressouvenir. Mais cette doctrine se trouve être à son tour motivée explicitement par les problèmes posés par le principe de priorité épistémique des définitions, tel qu'il est formulé dans le *Lachès*, et tel qu'il se voit renforcé dans le *Ménon* par le paradoxe tenant au concept même de recherche. Je ne vois aucune raison de mettre en doute le fait que Platon ait eu tout cela à l'esprit lorsqu'il a choisi d'introduire ce paradoxe à l'endroit précis où il apparaît dans le *Ménon*. Nous ne pouvons que nous perdre en conjectures dès lors qu'il s'agit de savoir dans quelle mesure il a anticipé tout cela en proposant le principe de priorité épistémique dans le *Lachès*. Comme nous l'avons vu, le *Ménon* renvoie à nombre de principes sans jamais en proposer de formulation explicite. Mais la destinée transcendante de l'âme, à laquelle il est fait obscurément allusion dans le *Gorgias*, est ici affirmée sans ambiguïté aucune. Dans le *Ménon*, Platon révèle ainsi pour la première fois ce lieu ultramondain dans lequel sa métaphysique, son épistémologie et pour finir sa psychologie se trouveront situées.

1. Cf. *Ménon* 81c9 : « la nature toute entière est d'une même famille, et notre âme a appris toutes choses. »