

B
20.5
UL
1999
B496

MARTIN BERGERON

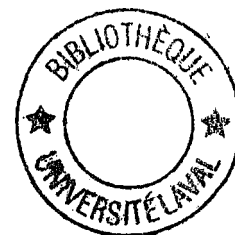
LE LIEN ENTRE L'INDUCTION ET LA DÉFINITION
DANS
LES DIALOGUES SOCRATIQUES
DE PLATON

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

faculté de philosophie
UNIVERSITÉ LAVAL

AVRIL 1999

© Martin Bergeron, 1999



résumé de :

**LE LIEN ENTRE L'INDUCTION ET LA DÉFINITION
DANS
LES DIALOGUES SOCRATIQUES
DE PLATON**

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

par Martin Bergeron

La présente recherche a pour but de retracer les débuts de l'histoire de la logique et de faire ressortir l'importante contribution de Socrate à ce chapitre. Pour y arriver, nous nous pencherons sur le lien entre les deux instruments logiques découverts par Socrate : le raisonnement inductif et la définition universelle. Dans un premier temps, une attention particulière sera accordée à la nature de ces deux instruments, ainsi qu'au contexte dans lequel ils prennent place. Ensuite, l'étude de quelques *Dialogues* de Platon (l'*Hippias majeur*, le *Charmide*, le *Lysis*, l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Protagoras* et le *Ménon*) montrera que ces deux instruments sont reliés de multiples façons. Nous verrons d'abord comment le raisonnement inductif peut contribuer à la recherche de la définition et, ensuite, comment l'induction et la définition sont au principe du syllogisme démonstratif.

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont contribué d'une façon ou d'une autre à la réalisation de ce travail. Ainsi, j'aimerais tout d'abord remercier ma famille qui m'a apporté un soutien moral et financier tout au long de mes études et sans qui ce travail n'aurait pu être réalisé dans d'aussi bonnes conditions. Aussi, j'aimerais remercier Mélanie Perreault pour sa patience et l'intérêt qu'elle a eu pour mes recherches. Son soutien moral et ses multiples encouragements m'ont grandement motivé à poursuivre ce travail qui s'est avéré légèrement plus long que je ne l'avais prévu ! Je la remercie aussi de m'avoir accordé toute son attention pour la correction de ce travail. De plus, j'aimerais remercier certaines personnes qui m'ont grandement aidé en rédaction à un moment ou l'autre de ma formation : Bernard Boulet, Victor Thibaudeau et Mélanie Perreault. Merci aussi à Gérald Allard, Bernard Boulet et Bernard Brunet qui m'ont introduit à la philosophie de Platon et qui m'ont motivés à entreprendre des études en philosophie ; leur récent ouvrage m'a d'ailleurs été d'un grand secours pour la réalisation de ce travail. Merci aussi au père Claude Lizotte pour ses suggestions judicieuses. Je tiens aussi à remercier le frère Fernand Blanchet de m'avoir donné accès à maintes sources bibliographiques. Merci à Stéphanie Grégoire pour son aide et pour l'intérêt qu'elle a eu pour mes recherches. Enfin, j'aimerais remercier de façon toute particulière mon directeur de recherche : M. Warren Murray. Sa rencontre, en plus d'être des plus enrichissantes et des plus formatrices, a donné un sens nouveau à ma passion pour la philosophie. Ses conseils, ses enseignements et ses encouragements m'ont été d'une aide très précieuse.

Avant-Propos

Il y aurait plusieurs façon de faire ressortir la contribution considérable de Socrate quant à la connaissance. L'une d'entre elles serait de comparer son apport avec celui des philosophes qui le suivirent et de montrer qu'il a, dans plusieurs domaines, donné une impulsion remarquable au questionnement et qu'il a même pressenti plusieurs principes fondamentaux. Cependant, une telle tâche, bien qu'elle rendrait un hommage légitime à ce philosophe, commanderait un travail d'une toute autre envergure.

Par contre, si l'on considère la méthode qu'il a utilisée et qu'on la compare avec les premiers pas de la science, il est alors possible d'apprécier de façon honnête le progrès qu'il a apporté à la méthode philosophique. Plus particulièrement, il serait intéressant de se tourner vers une des premières civilisations — la Mésopotamie — et de comparer l'usage qu'elle a fait de l'induction à celui qu'en a fait Socrate.

Dans un article où il décrit la divination en Mésopotamie, Bottéro met en évidence le fait que la considération d'une multitude de cas était à la base d'un système divinatoire ayant pour but la connaissance de l'avenir¹. Il explique qu'une tradition remontant sans doute au III^e millénaire avant notre ère a consigné par écrit une quantité formidable de tables de prédiction :

Suivant une forme *logique* universelle en Mésopotamie ancienne depuis au moins la fin du III^e millénaire, et dans laquelle sont coulés non seulement des rituels, mais plus ou moins tous les traités scientifiques : de jurisprudence, de médecine, voire de musicologie, ils sont faits d'une suite de propositions immuablement composées chacune de deux parties qui, pour le grammairien, apparaissent, la première comme une «prostase», introduite par *summa* : «s'il se trouve que», «posé» ou «supposé que», la seconde comme une «apodose», qui lui répond. Par exemple :

¹ Bottéro dit : « Il n'en reste pas moins que dans ce pays, comme partout, l'objet premier et essentiel de la divination, c'était l'avenir » (BOTTÉRO, Jean, « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », in *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 87).

Si un homme a le poil de sa poitrine retourné vers le haut — il deviendra esclave. [...]
 Si un homme (rêve qu'il) fait le métier de lapidaire — son fils mourra ...²

Ces oracles ont pour base l'observation empirique, comme le précise Bottéro :

Mais, dans les traités, il y a beaucoup plus que dans de simples listes. Si, en effet, l'on étudie de près ces recueils, on s'avise assez vite que le goût de la symétrie, d'une part, et, de l'autre, le besoin de penser à tout, de faire le tour de l'objet sous examen, ont amené à compléter les observations qui, depuis la période précédente, devaient constituer le propre fonds «empirique» des traités, ou à leur ajouter un certain nombre de «cas» plus extraordinaires, dont tel ou tel peut bien avoir été observé, après tout, mais dont personne de sensé ne tiendra pour vraisemblable qu'ils l'aient été tous.³

Bien que les cas mentionnés dans les listes n'aient peut-être pas tous été observés, Bottéro insiste pour dire que l'observation est la base sur laquelle s'appuient les oracles.

De plus, l'application de ces oracles se fait sur les êtres singuliers : un homme en particulier, le roi, etc. C'est ce qu'on peut tirer de ce que relate Bottéro :

Le 14 du mois, une éclipse de lune a eu lieu. C'est de mauvais augure pour l'Elam et la Syrie, mais excellent pour Monsieur le roi. Que le cœur de Monseigneur le roi soit heureux ! L'éclipse a été vue après (la disparition de) la planète Vénus. Je (dois surtout) avertir Monseigneur le roi que l'éclipse a eu lieu en effet.⁴

Plus loin, il ajoute :

Dans la *summa alu*, on trouve aussi de gros chapitres consacrés à l'examen du comportement spontané de quantité d'animaux, domestiqués ou non, qui font partie de l'environnement naturel de l'homme : bétail, oiseaux, serpents, scorpions et lézards, insectes. Par exemple :

² *Ibid.*, p.81-82.

³ *Ibid.*, p.169.

⁴ *Ibid.*, p.75-76.

Si, le premier jour de l'An, avant qu'un homme, quittant son lit, ait mis les pieds à terre, un serpent sort d'un trou et regarde l'homme, alors que personne ne l'a encore aperçu lui-même — cet homme mourra dans l'année qui vient. [...]
 Si un lézard grimpe sur le lit d'un malade — sa maladie le quittera.
 S'il se rencontre en ville des fourmis noires ailées — pluies et inondations. [...]
 Si un chien entre dans un palais et s'y couche sur un lit — ce palais acquerra une possession nouvelle.⁵

Ainsi, il semble que les Mésopotamiens aient pressenti l'importance de la considération d'une multiplicité pour soutenir des connaissances. Cependant, si l'on compare leur méthode avec celle utilisée par Socrate, on verra que la méthode socratique constitue un progrès appréciable sous plusieurs aspects.

D'abord, comme les Mésopotamiens, Socrate se base sur plusieurs cas pour établir la vérité de certaines propositions. Cependant, contrairement à eux, Socrate ne cherche pas à connaître le singulier ; son investigation porte davantage sur des réalités universelles⁶. Et s'il fait largement usage de l'induction, Socrate ne s'en sert pas simplement pour soutenir une conclusion, il l'utilise bien souvent pour saisir la définition qui permet une argumentation beaucoup plus certaine : la démonstration. Ainsi, l'originalité de la méthode initiée par Socrate ne tient pas à la considération de plusieurs cas pour soutenir une affirmation ; il semble que cette pratique n'ait pas échappé aux Mésopotamiens. Son innovation réside davantage dans le fait d'utiliser l'induction dans le but de saisir la définition pour ensuite pouvoir argumenter de façon certaine. Pour ces raisons, l'étude des deux découvertes de Socrate, et surtout la façon dont ils peuvent coopérer au syllogisme, en est une des plus riches.

⁵ *Ibid.*, p.105-106.

⁶ Aristote dit : « Socrate s'appliqua à l'étude des vertus morales, et c'est à leur sujet qu'il fut le premier à chercher à définir universellement. » (ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p.733-734, 1078b18.)

Table des matières

	<u>page</u>
REMERCIEMENTS	v
AVANT-PROPOS	vi
TABLE DES MATIÈRES	ix
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 - DISTINCTIONS PRÉLIMINAIRES	7
1.1- L'induction	7
1.2- La définition universelle	25
CHAPITRE 2 - LA DISCUSSION SOCRATIQUE	45
CHAPITRE 3 - LE LIEN ENTRE L'INDUCTION ET LA DÉFINITION	49
3.1- Dans les dialogues où l'argumentation ne porte que sur la définition	49
3.1.1- <i>L'Hippias majeur</i>	51
3.1.2- <i>Le Charmide</i>	61
3.1.3- <i>Le Lysis</i>	69
3.1.4- <i>L'Euthyphron</i>	71
3.2- Dans les dialogues où Socrate recherche la définition dans le but de démontrer	81
3.2.1- <i>Le Lachès</i>	83
3.2.2- <i>Le Protagoras</i>	99
3.2.3- <i>Le Ménon</i>	124
CONCLUSION	135
BIBLIOGRAPHIE	142

Introduction

Le propos de ce travail s'inspire d'un extrait de la *Métaphysique* d'Aristote : « Il y a deux découvertes, en effet, dont on pourrait, à juste titre, rapporter le mérite à Socrate : le discours inductif et la définition générale. »¹ Ces deux découvertes sont mentionnées sans lien explicite entre elles et peuvent même sembler isolées l'une de l'autre. Je me suis donc demandé s'il était possible de voir un lien entre les deux découvertes de Socrate en consultant les textes qui témoignent de son activité philosophique. Ainsi, la citation d'Aristote sert à susciter le questionnement qui trouvera sa réponse dans certains des dialogues de Platon.

Avant d'analyser la méthode socratique et de se pencher sur les différentes manières qu'ont la définition et l'induction d'être reliées, je m'attarderai sur la nature de ces deux instruments logiques. Aussi, puisque c'est souvent en considérant la fin que la cohérence entre les moyens devient évidente, je m'intéresserai en second lieu au contexte général dans lequel ces deux instruments prennent place. En effet, de la même façon qu'on voit comment les différents outils d'un artisan sont reliés les uns aux autres en considérant son œuvre, il est pertinent d'étudier l'objectif poursuivi par Socrate dans les dialogues analysés pour bien voir les différentes manifestations du lien entre l'induction et la

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 734-735, 1078b27-29 (les passages les plus importants des auteurs anciens seront fournis en langue originale en note. Cependant, étant donné la grande quantité de textes de Platon cités, seuls les traductions obscures et les expressions demandant l'appui des mots grecs auront le texte originale entre crochets. Aussi, les références des textes de Platon et d'Aristote seront suivies de la numérotation ancienne pour faciliter la consultation des sources).

δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως,
τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὀρίεσθαι καθόλου.
(ARISTOTELIS, *Metaphysicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D,
1078b27-29.)

définition. C'est seulement dans la troisième partie qu'il sera possible de s'intéresser à la question de ce travail qui concerne le lien entre le raisonnement inductif et la définition générale.

Pour que la recherche porte sur les textes qui ont le plus de chances de représenter fidèlement Socrate, le choix des oeuvres analysées s'est fait sur la base de quelques critères simples. D'abord, étant donné qu'il est généralement admis que les premiers dialogues de Platon sont d'inspiration socratique², ceux-ci ont été considérés. Malgré quelques divergences quant à ce regroupement, un consensus général semble se dégager. C'est en effet ce qu'on peut remarquer en considération l'avis de Guthrie et de Chambry. Selon Guthrie, les dialogues de jeunesse (ou socratiques) sont : l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Lysis*, le *Charmide*, l'*Hippias majeur*, l'*Hippias mineur* et l'*Ion*³. Chambry, pour sa part, regroupe de la même façon les dialogues socratiques, à la différence qu'il n'y intègre pas l'*Apologie de Socrate* et le *Criton*⁴. En ce qui concerne le présent travail, cette différence est

² C'est ce que relate Guthrie :

Another generally recognized group is the Socratic, using that term not in the wide sense to denote all the dialogues in which Socrates takes the lead, but for the smaller, early group in which it may be claimed that Plato is imaginatively recalling, in form and substance, the conversations of his master without as yet adding to them any distinctive doctrine of his own. (GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, volume IV, *Plato : the man and his dialogues : earlier period*, Londres, Cambridge University Press, p. 39.)

C'est aussi ce que dit Croiset dans son introduction à l'édition des Belles Lettres des *Oeuvres complètes* de Platon :

Une série de dialogues, commencée vraisemblablement dès le temps de son séjour à Mégare, paraissait alors et faisait apprécier aux lecteurs athéniens un admirable talent d'écrivain, associé à un génie philosophique de premier ordre. Citons particulièrement l'*Apologie de Socrate*, le *Lysis*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Grand Hippias*, le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Ménon*, sans parler de quelques autres oeuvres moins importantes. Il y mettait en scène son maître, tel qu'il l'avait connu, tel qu'il le voyait toujours en imagination, et il le montrait conversant, comme il avait eu l'habitude de le faire, avec des interlocuteurs de rencontre, extrêmement divers, suivant la méthode qui avait été la sienne. (CROISET, Alfred, « Introduction », in *Platon, Oeuvres complètes*, tome I, Paris, Belles Lettres, 1959, p. 5.)

³ GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, volume IV, *Plato : the man and his dialogues : earlier period*, Londres, Cambridge University Press, p. 67-212.

⁴ CHAMBRY, Émile, « Notice sur la vie et les oeuvres de Platon », in *Platon, Premiers dialogues*, Paris, Flammarion, 1967, 442 p.

négligeable puisque ces deux dialogues ne font pas intervenir la définition et n'auraient pu être d'aucun secours. Un autre critère motive le choix de ces dialogues. Dans la *Métaphysique*, Aristote⁵ mentionne que Socrate s'intéressait aux vertus morales et qu'il tentait de les définir⁶. Et si l'on considère les sujets de ces écrits, on voit qu'ils concernent presque tous la vertu ou une de ses parties. Ainsi, les premiers dialogues apparaissent comme un témoignage de premier choix pour étudier Socrate. En plus de ces ceux-ci, il semble légitime d'en considérer quelques autres. En effet, les quelques dialogues qui suivent les écrits de jeunesse de Platon forment un groupe de transition (se situant entre les premiers dialogues et les oeuvres de maturité) et ils ont des traits communs importants avec les premiers dialogues⁷. Ici aussi, on peut se référer au classement opéré par Guthrie qui considère le *Protagoras*, le *Ménon*, l'*Euthydème*, le *Gorgias* et le *Ménexène* dans ce second groupe.⁸

⁵Zeller dit : « Socrates himself left no writings behind, so that those of his pupils, Plato and Xenophon, are the only trustworthy sources from which we can expect to derive any information about his philosophic views. Of later writers Aristotle is the only one who comes into consideration. » (ZELLER, Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p.99.)

⁶ Aristote dit : « D'un autre côté, Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la Nature dans son ensemble, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel, et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. » (ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974, p. 53-55, 987b1-4.) Voir aussi 1078b17-19.

Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον (ARISTOTELIS, *Metaphysicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 987b1-4).

⁷ À propos du *Gorgias*, qui fait partie de ce groupe, Croiset dit : « Le caractère tout socratique de la doctrine du *Gorgias*, où n'interviennent encore aucune des théories propres à Platon, est une raison très forte d'en placer la composition dans la première partie de sa vie. » (CROISET, Alfred, « Notice du *Gorgias* », in Platon, *Oeuvres complètes*, tome 3, Paris, 1960, p. 101.)

⁸ Voir GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, volume IV, Plato : the man and his dialogues : earlier period*, Londres, Cambridge University Press, p. 213-323.

Pour sa part, Croiset n'y place que le *Protagoras*, le *Gorgias* et le *Ménon*. Comme ces dialogues ont probablement été écrits après les dialogues socratiques, seuls ceux qui contiennent les instruments logiques étudiés et qui portent sur la vertu ont été retenus, à savoir le *Protagoras* et le *Ménon*.⁹ On peut aussi ajouter que Croiset considère le *Protagoras* comme un dialogue socratique¹⁰ (ce qui justifie encore plus qu'il soit analysé). Les dialogues de Xénophon, qui constituent un témoignage important de l'activité de Socrate¹¹, ont été écartés parce que l'aspect dialectique n'y est pas suffisamment développé.

Dans ce travail, j'espère mettre en lumière un aspect trop souvent négligé de ce philosophe complexe qu'est Socrate. On insiste beaucoup sur le Socrate accoucheur d'idées, le Socrate vertueux qui affronte la mort sans broncher, le Socrate qui combat les sophistes, le Socrate soucieux de l'éducation, le Socrate intéressé par les vertus morales, le Socrate ironique... Mais il est un autre Socrate, dont on ne parle que de façon trop succincte¹² : le Socrate dialecticien, et par *dialecticien* on pourrait entendre celui qui est vif d'esprit ou habile à organiser une argumentation. Ce que je veux montrer ici, c'est que Socrate manifeste, par plusieurs remarques et plusieurs exemples, une très bonne maîtrise

⁹ Le *Gorgias* et le *Ménon* ne portent pas sur la vertu et l'*Euthydème*, même s'il porte sur la vertu, ne serait pas utile pour répondre à la question de ce travail puisqu'on n'y trouve aucun effort de définir.

¹⁰ Il dit :

Le sujet discuté est la nature de la vertu et sa relation avec la science : idée toute socratique, et développée selon l'esprit de Socrate, sans aucune intervention des théories proprement platoniciennes. [...] Ce caractère tout socratique de la discussion, sans aucun mélange de platonisme pur, suffit à montrer que le dialogue a dû être composé dans la première partie de la vie de Platon. (CROISSET, Alfred, « Notice du *Protagoras* », in *Platon Oeuvres complètes*, tome 3, Paris, 1960, p. 3.)

¹¹ Voir Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, p.99-101, §26.

¹² Il faut par contre souligner l'ouvrage de Pelletier *La dialectique aristotélicienne* qui, même si son propos se rapporte davantage à Aristote, utilise plusieurs passages de Platon pour illustrer son propos. On y voit donc de façon précise plusieurs aspects dialectiques tels qu'utilisés par Socrate.

et une certaine connaissance des principes généraux de la logique qui seront explicitement décrits par Aristote et d'autres logiciens.

De plus, il semble que l'aspect dialectique des dialogues socratiques et des oeuvres de Platon en général soit de la toute première importance pour ce philosophe. En effet, si l'on se fie à ce qu'il dit dans la *Septième Lettre*¹³, il semble que Platon n'ait pas mis par écrit sa doctrine. Comme raison, il invoque le fait que la vérité, comme il la conçoit, ne peut être enfermée dans de simples formules, mais qu'elle se découvre par une expérience personnelle. Dans ce contexte, il semble davantage pertinent d'insister sur la méthode qui permette d'atteindre la vérité que de tenter de livrer par écrit son contenu. Et cette méthode est la dialectique. Bien que la *Septième Lettre* semble jeter un regard critique sur les écrits de Platon (les dialogues) en avançant l'idée que la vérité ne peut être contenue dans des mots, les dialogues semblent s'accorder avec la *Septième Lettre* et confirment l'idée que l'aspect dialectique en est une partie importante (si ce n'est la plus importante).¹⁴ Ainsi, étudier l'aspect

¹³ *Lettre VII* 341c-e. Voir aussi le *Critias* 106e-108a.

¹⁴ Dans le *Banquet* (210e-212a), Socrate relate les paroles de Diotime au sujet de l'expérience qui permet de contempler et de saisir le beau en lui-même. Il dit qu'après s'être intéressé aux beaux corps, aux beaux discours, à la beauté des âmes, à celle des actions et à celle des sciences, on peut « voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau » (PLATON, *Oeuvres complètes*, tome IV (2e partie : *Le Banquet*), Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 69, 210d). Cette dernière étape de la recherche de la beauté est une espèce d'intuition soudaine :

Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci par l'instruction dont les choses d'amour sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, [...] celui-là, désormais en marche vers le terme de l'instuition [*sic*] amoureuse, apercevra soudainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse (PLATON, *Oeuvres complètes*, tome IV (2e partie : *Le Banquet*), Paris, Les Belles Lettres, 1966, p.69, 210e). Voir aussi *La République* 517b-518d.

De plus, dans le *Phèdre*(274e-276e), il est expliqué pourquoi l'écriture n'est pas un procédé adéquat pour transmettre ou pour connaître la vérité : « elle produira l'oubli dans les âmes en leur faisant négliger la mémoire » (PLATON, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 1964, p.165, 274e). L'écriture créera, chez les lecteurs, « la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même ; car, quand ils auront beaucoup lu sans apprendre, ils se croiront très savant, et ils ne seront le plus souvent que des ignorants de commerce incommode, parce qu'ils se croiront savants sans l'être.» (*Ibid*, p.165, 274e-275b.) Socrate ajoute : « Ainsi donc celui qui pense laisser après lui un art consigné dans un livre, comme celui qui le recueille dans la pensée qu'il sortira de cette

méthodologique et logique des dialogues de Platon c'est les aborder par un aspect essentiel et très pertinent. Et nous verrons que l'induction et la définition occupent une place importante dans cette méthode.

écriture un enseignement clair et durable, fait preuve d'une grande simplicité » (*Ibid.*, p.166, 275d). L'homme qui possède la science du juste, du beau et du bien « n'ira donc pas sérieusement écrire ce qu'il sait dans l'eau, il ne sèmera pas avec l'encre et la plume en des discours incapables de parler pour se défendre eux-mêmes, enseigner suffisamment la vérité » (*Ibid.*, p.167, 276d). Plutôt que d'écrire, Socrate suggère qu'il est une manière « bien plus belle encore de s'occuper de ces choses : c'est, quand on trouve une âme qui s'y prête, d'y planter et d'y semer avec la science, selon les règles de la dialectique, des discours capables de se défendre eux-mêmes » (*Ibid.*, p.168, 277a).

Alors, si Socrate n'a pas pour but de livrer la vérité dans les dialogues, on peut se demander ce qu'il y fait. Dans le *Théétète*, Socrate se compare à une accoucheuse et il dit que comme elles, il est stérile et ne peut accoucher ses propres idées : « Tu sais, en effet, j'imagine, qu'il n'en est point d'encre capable de concevoir et d'enfanter qui fasse ce métier d'accoucher les autres : seules le font celles qui ne peuvent enfanter » (PLATON, *Oeuvres complètes* (tome VIII, 2e partie : *Théétète*), Paris, Belles Lettres, 1955, p.166, 149b). Socrate peut cependant mettre à l'épreuve une thèse et en vérifier la vérité :

Mon art de maïeutique a mêmes attributions générales que le leur. La différence est qu'il délivre les hommes et non les femmes et que c'est les âmes qu'il surveille en leur travail d'enfantement, non point les corps. Mais le plus grand privilège de l'art que, moi, je pratique est qu'il sait faire l'épreuve et discerner, en toute rigueur, si c'est apparence vaine et mensongère qu'enfante la réflexion (*Ibid.*, p.168, 150b-c).

L'art dialectique qui permet de vérifier une thèse et auquel Socrate accorde ici une grande valeur ressort avec beaucoup d'éclat.

Aussi, si l'on se réfère au *Parménide*, on peut voir l'importance que revêt la méthode pour Platon. Cette fois-ci, c'est Parménide qui parle. Il s'adresse à Socrate qui est un jeune philosophe dans ce dialogue. Il lui dit :

tu t'es mis trop tôt, Socrate, reprit Parménide, avant d'être exercé à définir le beau, le juste, le bon et chacune des autres formes. C'est une observation que j'ai faite l'autre jour en t'écoutant discuter avec notre ami Aristote. C'est une belle et divine chose, je te le dis, que l'enthousiasme que te porte aux discussions philosophiques. Mais entraîne et exerce-toi davantage, pendant que tu es jeune, à ce que la foule juge inutile et qu'elle appelle des bavardages ; sinon, la vérité t'échappera. — En quoi consiste donc cet exercice, Parménide ? Demanda Socrate. (PLATON, *Parménide*, Paris, Flammarion, 1967, p.223-224, 135d.)

C'est alors que Parménide décrit sa méthode dialectique et en donne un long exemple, ce qui occupe la presque totalité de ce dialogue. Ainsi, il apparaît que l'aspect dialectique est de la plus grande importance pour Platon.

Chapitre 1

Distinctions préliminaires

Dans ce chapitre seront rappelées les notions générales relatives à l'induction et à la définition. Puisque l'essentiel de ce travail consiste à déterminer si l'on peut observer des liens entre l'induction et la définition dans les dialogues socratiques, il est important de s'assurer que la reconnaissance de ces instruments se fasse sur la base d'une connaissance éclairée.

Comme Socrate n'a pas parlé de l'induction comme telle, il serait difficile de compter sur les dialogues de Platon pour s'en faire une idée adéquate. Par contre, il est possible de considérer quelques textes d'Aristote traitant de ce sujet. Pour ce qui est de la définition, Socrate fait suffisamment de remarques à son sujet pour qu'on puisse en tirer une connaissance suffisante pour ce travail.

1.1- L'induction

Dans le cadre de la logique, le mot *induction*¹ signifie tout mouvement ou progression de la connaissance allant du singulier (ou du plus particulier) vers l'universel (ou le plus universel). Mais il faut tout de suite préciser qu'on parle de l'induction d'au moins deux façons différentes : le raisonnement inductif et l'induction psychologique (qui est responsable de l'appréhension des concepts).

¹ Le mot *induction* a évidemment d'autres sens qui ne touchent pas directement le sujet de ce travail, comme dans «induire en erreur», ou «induire une charge électrique dans un conducteur», etc.

Dans la citation que nous avons vue plus haut, Aristote accorde à Socrate la découverte du raisonnement inductif². C'est donc la nature de ce type d'induction qu'il faut mettre en lumière. Cependant, pour y arriver, il faut la distinguer clairement de l'induction qui est reliée à la première opération. L'induction sera donc traitée en quatre étapes. D'abord, il sera question du raisonnement inductif et, ensuite, de l'induction psychologique. Par après, il sera possible de montrer la dépendance du raisonnement inductif par rapport à l'induction psychologique. Enfin, nous verrons certaines différences entre ces deux types d'inductions.

Pour bien situer la distinction entre le raisonnement inductif et l'induction psychologique, il serait bon de considérer le prologue du commentaire de Thomas d'Aquin sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote. Il dit :

Il faut donc distinguer les parties de la logique d'après les divers actes de la raison.

Or, les actes de la raison sont au nombre de trois. Parmi eux, les deux premiers relèvent de la raison en tant qu'elle est une intelligence. L'une des activités de l'intelligence, en effet, est *l'intellection des indivisibles ou des complexes*, où elle conçoit ce qu'est une chose ; — et c'est à cette opération de l'intelligence que se réfère l'enseignement donné par Aristote dans les *Prédicaments*. La seconde opération de l'intelligence, à son tour est *la composition ou division intellectuelle*, où se trouve déjà le vrai et le faux ; et c'est à cet acte de la raison que concourt l'enseignement donné par Aristote dans le *Perihermeneias*. Le troisième acte de la raison est conséquent, au contraire, à ce qu'elle a de propre : passer d'une chose à l'autre pour atteindre au travers de ce qui est connu à la connaissance de l'inconnu ; et c'est à cet acte que concourent les autres livres de la logique.³

² Nous verrons plus loin qu'il ne peut s'agir de l'induction psychologique.

³ D'AQUIN, Thomas, « Commentaire aux Second Analytiques », in H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1964, p.191.

Oportet igitur Logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis.

Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam.

Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum,

Comme on trouve trois actes naturels de la raison, la logique, comme art qui perfectionne la nature, sera divisée selon trois opérations. La première opération est l'appréhension des concepts, la deuxième traire du vrai et du faux et la troisième consiste dans le fait de cheminer du connu vers l'inconnu (le raisonnement).

1.1.1- Le raisonnement inductif : première analyse

On parle d'induction dans un premier sens quand, à partir de propositions portant sur des choses singulières, on conclut de façon universelle, comme quand on conclut que tous les corps tombent parce qu'on sait que ce corps tombe, que cet autre corps tombe, cet autre aussi, etc. L'induction peut aussi partir de choses générales si elle conclut de façon encore plus générale, comme quand on dit que tous les animaux sont mortels parce qu'on sait que les chevaux meurent, les chiens meurent, les hommes meurent, les chats meurent, les oiseaux meurent, etc. Dans ce dernier cas, les prémisses seraient, elles aussi, obtenues à partir d'inductions préalables. Ce type d'induction relève de la troisième opération parce qu'elle nous fait progresser⁴ d'une chose à une autre. Ce

secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum, Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum*. - Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Peri hermeneias*. - Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri Logicae. (AQUINATIS, Thomae, *In Aristotelis libros Posterior Analyticorum expositio*, Taurini, Marietti, 1955, p.147.)

⁴ Mgr. Dionne dit :

« Les mots mêmes d'ἑπαγωγή (épagogè) et d'inductio, dont la formation est la même, disent déjà quelque chose : il y est question d'un "motus ductionis" comme le fait remarquer saint Albert. C'est pourquoi ajoute-t-il, on ne définit pas l'induction comme une "oratio", un discours, mais plutôt comme une "progressio", un mouvement. Un mouvement dont le départ est l'énumération de singuliers et le terme l'universel. » (DIONNE, Maurice, *Initiation à la logique*, cours donné de sept. 1969 à avril 1970, 2^e éd., Sainte-Foy, Institut Apostolique Renaissance, 1976, p.247.)

type d'induction peut aussi être appelé raisonnement inductif. C'est cette induction qu'Aristote décrit dans les *Topiques* quand il dit :

Quant à l'induction, elle consiste à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels; par exemple, s'il est vrai que le meilleur pilote est celui qui s'y connaît, et qu'il en va de même du meilleur cocher, alors, d'une façon générale, c'est l'homme qui sait qui, en chaque cas, est meilleur.⁵

Devant ces explications, on peut se demander comment l'induction rend possible ce passage du singulier à l'universel. De quelle façon peut-elle permettre à l'intelligence de progresser ainsi ?

De façon générale, on peut dire que les prémisses particulières sont plus connaissables que la conclusion universelle. En effet, leurs sujets (les sujets des propositions) sont plus près du sens que le sujet de la conclusion. Aristote dit : « J'appelle antérieurs et plus connus de nous les objets les plus rapprochés de la sensation »⁶. Et c'est bien sûr parce qu'ils sont plus connus de nous que ce raisonnement procède à partir d'eux.

Aussi, on peut ajouter que les cas particuliers utilisés dans l'induction font partie du sujet universel de la conclusion. Ce lien entre le tout et ses parties donne une certaine force à l'induction. C'est ce qu'Aristote explique dans les *Premiers Analytiques* :

L'induction ou syllogisme [συλλογισμός : raisonnement] inductif, consiste à conclure, en s'appuyant sur l'un des extrêmes, que l'autre est attribué au moyen. Par exemple, B

⁵ ARISTOTE, *Topiques*, Paris, Vrin, 1950, p.28, 105a12-15.

ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κρᾶτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. (ARISTOTELIS, *Topicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 105a12-15.)

⁶ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p.10, 72a1.

étant moyen terme entre A et G, on prouvera par G que A appartient à B : c'est ainsi, en effet, que nous faisons nos inductions. Admettons que A signifie le fait de vivre longtemps, B le fait d'être dépourvu de fiel, et G les individus à longue vie, soit homme, cheval, mulet. A appartient alors à la totalité de G, car tout animal sans fiel vit longtemps. Mais B aussi (le fait d'être dépourvu de fiel) appartient à tout G. Si donc G se convertit avec B, et que le moyen terme n'a pas plus d'extension que G, nécessairement A appartient à B. On a, en effet, démontré plus haut que si deux attributs appartiennent au même sujet et que l'extrême se convertit avec l'un d'eux, l'autre prédicat appartiendra au prédicat converti. Mais il est indispensable de concevoir G comme composé de tous les êtres particuliers, car l'induction procède par l'énumération d'eux tous.⁷

Puisque l'universel est un tout (qui a des parties), un prédicat pourra lui être attribué s'il peut être attribué à toutes ses parties. C'est en ce sens que Brunet dit :

En grec, les mots aussi sont bien imagés. Aristote dit que l'*épagogè* (*épi-agogè*, c'est comme en latin *in-ductio*) est un *éphodos* (c'est le mot qui est traduit par *passage*). *Ephodos* désigne l'action de s'avancer, mais il s'applique aussi, plus spécialement, à celui qui fait la ronde de surveillance. Le verbe *éphodeuô* signifie parcourir, faire la ronde : les officiers font le tour des tentes une à une pour s'assurer finalement que tout va bien. De même dans l'induction : une fois que nous avons fait le tour des cas particuliers, notre intelligence est assurée de l'universel.⁸

Pour voir la rigueur de l'induction, il est important de considérer la conversion de la prémisse mineure du raisonnement mis sous la forme d'un syllogisme de troisième figure :

⁷ ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 1962, p.312-313, 68b15-29.

⁸ BRUNET, Louis, *Manuel du cours Principes de Logique II*, Québec, Faculté de philosophie de l'Université Laval, 1990, p.5.

$C_1, C_2, C_3, C_4, \dots$	<i>sont noirs.</i>
<u>$C_1, C_2, C_3, C_4, \dots$</u>	<u><i>sont des corbeaux.</i></u>
<i>Donc, Tous les corbeaux sont noirs.</i>	

On ne peut être sûr de la vérité de la conclusion que lorsque l'on a examiné tous les corbeaux (disons C_n). À ce moment, on peut convertir la mineure (dont le prédicat a la même extension que le sujet). Après la conversion de la mineure, le raisonnement a la même rigueur qu'un raisonnement de première figure (le moyen terme se retrouve en position prédicat dans la mineure et en position sujet dans la majeure) :

$C_1, C_2, C_3, C_4, \dots C_n$	<i>sont noirs.</i>
<u><i>tous les corbeaux</i></u>	<u><i>sont $C_1, C_2, C_3, C_4, \dots C_n$.</i></u>
<i>Donc, Tous les corbeaux sont noirs.</i>	

Cette explication reprend celle d'Aristote dans les *Premiers Analytiques*⁹. Cependant, en comparant l'induction au syllogisme, on se trouve à ne mettre en lumière que l'aspect formel de la rigueur de l'induction (qui ne vaut que dans le cas d'inductions complètes¹⁰).

Cependant, l'induction ne tire pas principalement sa rigueur de sa forme et c'est bien pour cela que tant d'inductions incomplètes peuvent conclure de façon certaine. Ici, on peut se référer à ce que dit Mgr. Dionne :

⁹ II 22 & 23.

¹⁰ Une induction complète est une induction où tous les cas ont été observés.

Mais l'induction incomplète n'est pas toujours imparfaite¹¹, i.e. n'est pas toujours restreinte au probable. Elle peut comporter une valeur démonstrative, pour autant que l'énumération contient assez de singuliers pour manifester l'existence d'un lien nécessaire entre le sujet et le prédicat de la conclusion. [...] En somme, l'induction est parfaite, qu'elle soit complète ou non, quand l'énumération suffit à ce que l'intelligence puisse former un principe universel qu'elle atteint avec certitude. Et elle est imparfaite quand l'évidence ne porte que sur les quelques cas observés et que la conclusion ne peut s'étendre que probablement aux singuliers qui n'ont pas de fait été observés.¹²

Il ajoute :

Toute la nécessité de l'induction parfaite [Mgr. Dionne parle de l'induction incomplète parfaite : « on parle d'une énumération qui peut être incomplète »] provient de la matière sur laquelle elle porte. C'est pour autant qu'on a une matière nécessaire, et donc un lien nécessaire entre attribut et sujet, qu'on peut être certain qu'il en est toujours ainsi¹³.

Ainsi, l'induction procède à partir des prémisses singulières (ou plus particulières que la conclusion) parce qu'elles sont plus connues du sens et elle tire sa rigueur de sa matière principalement.

1.1.2- L'induction psychologique

Parfois, on parle aussi d'induction, mais dans un contexte

¹¹ Une induction parfaite est une induction, complète ou non, qui conclut de façon certaine. Alors qu'une induction imparfaite en est une dont la conclusion n'est que probable.

¹² DIONNE, Maurice, *Initiation à la logique*, cours donné de sept. 1969 à avril 1970, 2^e éd., Sainte-Foy, Institut Apostolique Renaissance, 1976, p.259.

¹³ *Ibid.*, p.261.

différent. Si l'on se réfère aux trois opérations distinguées plus haut par Thomas d'Aquin, il faudrait dire que l'induction psychologique se rattache à la première opération. C'est en ce sens qu'Aristote parle de l'induction à la fin des *Seconds Analytiques* :

Nous concluons que ces *habitus* ne sont pas innés en nous dans la forme définie, et qu'ils ne proviennent pas non plus d'autres *habitus* plus connus, mais bien **de la perception sensible**. C'est ainsi que, dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif : de même **l'âme est constituée de façon à pouvoir éprouver quelque chose de semblable**.

Nous avons déjà traité ce point, mais comme nous ne l'avons pas fait d'une façon suffisamment claire, n'hésitons pas à nous répéter. Quand l'une des choses spécifiquement indifférenciées s'arrête dans l'âme, on se trouve en présence d'une première notion universelle ; car bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel : c'est l'homme, par exemple, et non l'homme Callias. **Puis parmi ces premières notions universelles, un nouvel arrêt se produit dans l'âme, jusqu'à ce que s'y arrêtant enfin les notions impartageables et véritablement universelles : ainsi, telle espèce d'animal est une étape vers le genre animal, et cette dernière notion elle-même une étape vers une notion plus haute.**

Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes...¹⁴

Aristote parle ici de l'appréhension des principes indémontrables.¹⁵ Alors qu'il explique que l'induction est à la source de ces premiers principes (parce qu'elle permet d'appréhender les notions qui les composent), Aristote donne des explications intéressantes à

¹⁴ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p.245-246, 100a10-100b4.

¹⁵ « Aristote va nous montrer [...], très brièvement mais d'une façon extraordinaire, comment l'intelligence peut-elle [*sic*] acquérir la connaissance des ces premiers principes indémontrables. » (DIONNE, Maurice, *Initiation à la Logique*, Sainte-Foy, Institut Apostolique Renaissance, 1976, p.141.)

propos de l'induction psychologique. Ainsi, ce qu'Aristote appelle ici *induction* est la formation d'un concept à partir de choses moins universelles, qu'il s'agisse de perceptions ou de concepts plus particuliers que celui auquel aboutit l'induction. Aristote fait allusion au cas d'une espèce d'animal (disons la chèvre) dont la notion est obtenue par induction à partir de la sensation. Ensuite, à partir de plusieurs concepts d'animaux (disons la chèvre, le cheval, le chien, le chat, le serpent, l'éléphant, etc.), une autre induction a lieu et alors le concept d'animal peut être appréhendé.

1.1.3- Liens entre l'induction psychologique et le raisonnement inductif

Pour bien cerner la nature du raisonnement inductif, il peut être utile de voir en quoi il est tributaire de l'induction psychologique que nous venons de voir. Il en dépend d'au moins trois façons : d'abord, le prédicat présent dans les prémisses et dans la conclusion est un universel résultant d'une induction ; par ailleurs, le sujet des prémisses, même s'il peut être singulier, est saisi comme étant sous un universel ; enfin, le sujet de la conclusion est, lui aussi, un universel. Ce sont donc les termes présents dans le raisonnement inductif qui présupposent l'induction psychologique.

Pour bien mettre en évidence ces trois liens, il peut être utile de considérer un exemple, comme celui de l'induction concluant que tous les corbeaux sont noirs.

Ce corbeau est noir.
 Cet autre corbeau est noir.
 Cet autre corbeau est noir.
 Cet autre corbeau est noir.
Et ainsi de suite.
 Donc, tous les corbeaux sont noirs.

Dans ce cas, on peut d'abord observer que le prédicat *noir* est un concept général, résultant de l'induction psychologique. De plus, les cas singuliers invoqués dans les prémisses sont dénommés comme parties de l'universel *corbeau*. En effet, quand on dit *ce corbeau*, on se sert du quantificateur singulier pour contracter l'universel *corbeau* jusqu'à l'extension minimale. C'est donc sans le détacher de l'universel *corbeau* que le sujet est nommé. Si l'on saisissait un corbeau sans que ce soit comme partie du concept plus général de corbeau, on ne dirait pas *ce corbeau*, mais plutôt quelque chose comme *cet objet de la sensation*. Donc, ici aussi, l'induction psychologique est présupposée parce qu'elle est le moyen par lequel le concept *corbeau* est saisi. Enfin, le sujet de la conclusion (*corbeau*) est un concept résultant de l'induction. En effet, la formation de cet universel a nécessité une induction (de la sensation à l'intelligence) pour qu'il soit saisi. Ainsi, pour toutes ces raisons, le raisonnement inductif présuppose l'induction psychologique.

1.1.4- Différences et sources de confusion entre l'induction psychologique et le raisonnement inductif

Malgré ces liens entre l'induction psychologique et le raisonnement inductif, certains traits différencient radicalement ces deux démarches. Nous avons déjà vu une différence importante entre elles en disant qu'elles ne se rattachent pas à la même opération de

l'intelligence : le raisonnement inductif fait partie de la troisième opération de l'intelligence, alors que l'induction psychologique se rattache à la première. En plus de cette différence essentielle, nous verrons trois différences entre les deux types d'inductions : la science qui étudie chacune, le rôle qu'y jouent les cas considérés et le terme (ou la fin) de chacune de ces inductions. Après avoir parlé de la seconde différence entre ces deux types d'inductions, deux sources de confusions relatives à cette différence seront écartées.

D'abord, le raisonnement inductif est étudié par la logique¹⁶, tandis que l'induction psychologique est étudiée par la philosophie de la nature, plus précisément par la psychologie¹⁷.

Une autre différence consiste dans le fait que la considération d'une multitude de cas fait partie intégrante du raisonnement inductif, alors qu'elle ne fait pas partie de l'induction psychologique, qui est plutôt, pour parler strictement, un mouvement du singulier sensible (ou d'une notion moins universelle) à une notion universelle (ou plus universelle). La considération des cas particuliers prépare l'induction psychologique plutôt que d'en faire partie. Pour mieux voir cela, on peut d'abord considérer ce qu'Aristote dit dans les *Topiques* au sujet du raisonnement inductif :

[...] il faut déterminer le nombre des espèces de raisonnements dialectiques. [...] Quant à l'induction, c'est le passage des cas

¹⁶ Voir ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, II 23 et *Topiques*, I 12.

¹⁷ Voir ARISTOTE, *De l'Âme*, III 1-6. Mais surtout, on peut considérer ce que Maurice Dionne dit au sujet du dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, où il est question de l'induction psychologique et de l'appréhension des premiers principes :

quoique Aristote rappelle ainsi certains points antérieurement présentés dans les *Analytiques*, il reste tout de même que l'on peut dire que principalement, c'est le *naturalis* qui parle et le métaphysicien, mais pas le logicien ; car pour déterminer tout cela, il va falloir parler de sens externe, de la mémoire, de la cogitative, etc. toutes des choses qui relèvent du philosophe de la nature. (DIONNE, Maurice, *Initiation à la logique*, cours donnés de septembre 1969 à avril 1970, 2^e éd., Sainte-Foy, Institut Apostolique Renaissance, 1976, p.143-144.)

particuliers à l'universel : si, par exemple, le plus habile pilote est celui qui sait, et s'il en est de même pour le cocher, alors, d'une façon générale, c'est l'homme qui sait qui, en chaque cas, est le meilleur.¹⁸

Il est à noter qu'Aristote parle d'une progression partant des cas particuliers et se terminant avec l'universel. C'est donc dire que la considération des cas particuliers fait partie intégrante du raisonnement inductif. On pourrait aussi dire que la considération des cas particuliers constitue l'antécédent de l'induction, qui fait nécessairement partie de ce raisonnement. Tandis que si l'on s'attarde à ce qu'Aristote dit au sujet de l'induction psychologique à la fin des *Seconds Analytiques*, on remarquera qu'il en va tout autrement :

Quand l'une des choses spécifiquement indifférenciées s'arrête dans l'âme, on se trouve en présence d'une première notion universelle ; car bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel : c'est l'homme, par exemple, et non l'homme Callias. Puis, parmi ces premières notions universelles, un nouvel arrêt se produit dans l'âme, jusqu'à ce que s'y arrêtent enfin les notions impartageables et véritablement universelles : ainsi, telle espèce d'animal est une étape vers le genre animal, et cette dernière notion est elle-même une étape vers une notion plus haute.

Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel.¹⁹

¹⁸ ARISTOTE, *Topiques*, Paris, Vrin, 1950, p.28-29, 105a10-15.

Διωρισμένων δὲ τούτων χρὴ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἶδη τῶν διαλεκτικῶν. [...] ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. (ARISTOTELIS, *Topicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 105a10-15.)

¹⁹ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p.245-246, 100a15-100b5.

στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ'

Il est important de remarquer qu'Aristote parle de l'induction psychologique comme d'une progression ascendante d'une notion moins universelle à une autre plus universelle (ou d'une progression du singulier sensible à une notion universelle). Cependant, il est vrai que l'induction psychologique peut avoir besoin, pour se réaliser, ou pour se réaliser correctement, qu'une multitude de cas soient observés. Mais le mouvement en quoi consiste l'induction psychologique n'implique, pour parler strictement, qu'un passage du singulier à l'universel ou du moins universel au plus universel. L'observation d'une multiplicité intervient un peu comme une cause efficiente nécessaire, mais non comme une partie essentielle de ce mouvement qu'est l'induction psychologique.

Cependant, les inductions psychologiques ont besoin, pour se réaliser, ou pour se réaliser correctement, que plusieurs cas soient

ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ καλλίου ἀνθρώπου). πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στή καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμὸς, ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον

ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεροι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἕκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα. (ARISTOTELIS, *Analyticorum Posteriorum*, Irwin, *Thesaurus linguae graecae D*, 100a15-b5.)



considérés. Il ne faut pas voir la considération d'une multitude de cas comme la marque exclusive du raisonnement inductif, et ainsi prendre une induction psychologique pour un raisonnement inductif simplement parce que plusieurs cas singuliers y sont considérés. En cela consiste la première source de confusion à écarter entre l'induction psychologique et le raisonnement inductif.

On peut voir un cas où une multitude de cas sont considérés, et où ces cas ne font pas partie de l'antécédent d'un raisonnement inductif, mais visent à préparer une induction psychologique. Dans le *Lachès* de Platon, Socrate interroge Lachès sur la nature du courage. Puisque ce dernier a tenté de définir le courage d'une manière trop étroite, Socrate tente de lui faire saisir de façon plus adéquate l'objet de sa question : le nature du courage dans toute son universalité :

— [...] Essaie donc de répondre à ma question : qu'est-ce que le courage ?

— Par Zeus, Socrate, la réponse n'est pas difficile : quand un soldat reste à son poste et tient ferme contre l'ennemi au lieu de fuir, sache que cet homme est un brave. [...]

— Je te disais donc que c'était ma faute si tu m'avais mal répondu, parce que ma question était mal posée. Je voulais en effet t'interroger non seulement sur le courage des hoplites [soldats se déplaçant à pieds], mais aussi sur celui des cavaliers et de tous les combattants en général ; non seulement sur celui des combattants, mais sur celui des hommes exposés aux dangers de la mer ; sur celui qui se manifeste dans la maladie, dans la pauvreté, dans la vie politique ; celui qui résiste non seulement aux maux et aux craintes, mais aussi aux passions et aux plaisirs, soit par la lutte de pied ferme, soit par la fuite, – car en toutes ces circonstances, Lachès, il y a bien, n'est-ce pas, des hommes qui se montrent courageux ?

— Au plus haut point Socrate.²⁰

Ici, Socrate évoque une multitude de situations où l'on peut

²⁰ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.106-108, 190e-191e.

observer le courage ; il force ainsi Lachès à faire une induction. Socrate se sert de plusieurs cas pour aider Lachès à saisir la notion de courage de façon plus universelle. Dans ce cas, comme dans la plupart, la considération d'une multitude de cas est nécessaire pour provoquer l'induction psychologique, bien qu'elle n'en soit pas une partie essentielle.

Aussi, il faut ajouter que le fait de considérer plusieurs cas aide à ce que l'induction psychologique se fasse sur la bonne nature. Par exemple, si l'on perçoit un cheval, il n'est pas certain que la notion retenue soit celle d'animal, de mammifère, d'herbivore ou de cheval. Tandis que si l'on voit un plus grand nombre de chevaux (et d'autres animaux), il est plus probable que la notion résultant de l'induction soit vraiment celle de cheval.

Toujours relativement à cette différence entre l'induction psychologique et le raisonnement inductif, il peut être bon d'écartier une seconde source de confusion. Nous avons vu que la considération portant sur les cas singuliers fait partie intégrante du raisonnement inductif. Mais on pourrait être tenté d'objecter que dans certains cas, où la matière en cause comporte une nécessité assez grande, certaines inductions se font avec un seul cas, comme quand on conclut que tout triangle a ses angles internes égaux à deux angles droits. On pourrait être tenté de simplifier ainsi un raisonnement de ce genre :

<p><u>Ce triangle a ses angles égaux à deux droits.</u> Donc, tout triangle a ses angles égaux à deux droits.</p>

Mais si l'on regarde de plus près ce qui s'y passe, on peut voir qu'il manque une étape entre l'antécédent et la conclusion de ce raisonnement. Et c'est justement parce que la matière en cause comporte

une certaine nécessité que cette étape peut être franchie. Avant de conclure que tout triangle a ses angles égaux à deux droits, nous considérons qu'il doit en être ainsi pour tous les autres triangles aussi.²¹ Le fait que la matière en cause comporte une grande nécessité ne fait pas en sorte que l'induction puisse se passer de la considération des autres cas, elle permet plutôt qu'à travers un ou deux cas, la multitude puisse être considérée. Pour le dire autrement, quand une induction semble procéder à partir d'un seul cas, c'est parce que celui-ci est vu comme représentant adéquatement les autres. Jamais la multitude de cas n'est complètement écartée. Il faudrait visualiser ainsi le raisonnement :

Ce triangle a ses angles égaux à deux droits

Et ainsi pour les autres...

Donc, tout triangle a ses angles égaux à deux droits.

En résumé, on peut dire que dans le raisonnement inductif, la considération portant sur les cas particuliers fait partie intégrante du raisonnement ; tandis qu'elle n'est pas une partie essentielle de l'induction psychologique. L'induction psychologique procède à partir de plusieurs cas pour des raisons qui sont plutôt accidentelles : pour aider à ce que l'induction se fasse plus facilement ou pour qu'elle se fasse sur la bonne chose.

En troisième lieu, le raisonnement inductif a comme terme une proposition (comme quand on conclut que tous les corbeaux sont noirs). On y voit un sujet (*tous les corbeaux*) et un prédicat (*être noir*). Tandis que l'induction psychologique a comme résultat un concept, comme le concept de triangle. Le résultat du raisonnement inductif est une

²¹ Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote dit : « [...] l'induction, partant de tous les individus, démontre que le grand extrême appartient au moyen... » (ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 1962, p.316, 69a16.)

connaissance complexe, tandis que l'induction psychologique a pour résultat une connaissance simple (n'impliquant qu'un seul terme).

Nous avons donc vu trois différences entre l'induction psychologique et le raisonnement inductif. D'abord, l'induction psychologique est étudiée par le philosophe de la nature et le raisonnement inductif est étudié par le logicien. Aussi, nous avons vu que la considération portant sur les cas particuliers ne fait pas partie intégrante de l'induction psychologique (mais elle est plutôt ce qui vient en aide à notre capacité d'abstraction), tandis qu'elle fait partie intégrante de la démarche du raisonnement inductif. Si l'on se fie de façon exagérée à cette différence, on pourrait croire, devant une démarche inductive qui procède à partir de quelques cas particuliers, que l'on est nécessairement devant un raisonnement inductif, alors que, comme on l'a vu dans le *Lachès*, l'induction psychologique peut être assistée de ce type de considération. À l'inverse, si l'on oublie ce trait du raisonnement inductif, on croira à tort que certaines inductions se passent complètement de la multitude de cas concernés, alors qu'elle n'est jamais tout à fait écartée. Enfin, nous avons vu que l'induction psychologique a pour terme une notion, alors que le raisonnement inductif a pour fin une conclusion composée d'un sujet et d'un prédicat.

1.1.5 Retour sur la citation d'Aristote

À première vue, quand Aristote dit qu'il attribue à Socrate la découverte de l'induction, il n'est pas évident s'il parle du raisonnement inductif ou de l'induction psychologique. Cette question est de la toute première importance ici puisque l'analyse des textes de Platon se ferait de deux manières complètement différentes selon qu'on recherche des liens entre la définition générale et l'une ou l'autre des inductions que nous venons d'étudier. Pour le déterminer, il faut d'abord considérer le fait que l'induction psychologique est naturellement infaillible (l'intellect

saisit son objet ou ne le saisit pas²²). Aucune méthode, aucun instrument ne l'aide. Dans ce cas, aucune découverte et aucune méthode ne peut être attribuée à quiconque ; c'est plutôt la nature qu'il faut féliciter ! Le raisonnement inductif, quant à lui, n'est pas naturellement infaillible ; on peut tirer de fausses conclusions en raisonnant de façon inductive. C'est pourquoi l'art (la logique) tente de diriger cette capacité naturelle. Dans ce contexte, l'art qui perfectionne précisément cette capacité naturelle qui est celle de raisonner de façon inductive peut être découverte et attribuée à un individu en particulier.

De plus, si l'on considère les termes employés par Aristote quand il attribue à Socrate la découverte de l'induction, il est manifeste qu'il s'agit du raisonnement inductif. Aristote écrit : ἐπακτικὸς λόγους²³ que l'on traduit²⁴ par *arguments inductifs*.

Pour ces raisons, la suite de ce travail portera sur les liens entre la définition générale et le raisonnement inductif. Après avoir examiné la nature de la définition générale recherchée par Socrate, et après avoir mis en lumière le contexte dans lequel ces deux instruments sont utilisés, l'analyse portera sur les liens entre les deux instruments logiques découverts et largement utilisés par Socrate.

²² Voir ARISTOTE, *De l'Âme*, III 6 (fin).

²³ ARISTOTELIS, *Metaphysicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 1078b28.

²⁴ Entre autres, L. Robin (*Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, p.157) et W. D. Ross (traduction de la *Métaphysique*) traduisent par *inductive arguments*.

1.2- La définition générale

Pour bien comprendre la nature de la définition recherchée par Socrate, il peut être utile de considérer quatre exigences¹ auxquelles il accorde une attention particulière. Le premier point qui semble ressortir de façon marquée est le fait que Socrate voit une différence entre définir quelque chose (comme le courage) et dire quels individus participent à cette chose (comme quand on dit *Achille est courageux*). Deuxièmement, la définition socratique doit avoir la même universalité que la chose à définir. Troisièmement, elle doit porter sur l'essentiel. En dernier lieu, Socrate cherche une définition par genre² et différence.

1.2.1- Le fait et la définition

Pour mieux comprendre la première exigence socratique concernant la définition universelle, on peut se référer à ce que dit Aristote au début du deuxième livre des *Seconds Analytiques*, lorsqu'il distingue les quatre types de questions:

Les questions que l'on se pose sont précisément en nombre égal aux choses que nous connaissons. Or nous nous posons quatre sortes de questions : le fait, le pourquoi, si la chose existe, et enfin ce qu'elle est. Ainsi, quand, embrassant une pluralité de termes, nous nous demandons si la chose est telle ou telle, si, par exemple, le Soleil subit ou non une éclipse, c'est alors le fait que nous recherchons. La preuve en est, c'est que, dès que

¹ Cette division ne vise qu'à souligner quelques éléments importants de la définition socratique, elle ne prétend en rien à l'exhaustivité.

² Il est important de noter que les mots techniques (genre, espèce, différence, extension, etc.) propres à la logique telle qu'elle est développée par Aristote, Porphyre et Thomas d'Aquin ne viennent pas des *Dialogues* de Platon. S'ils sont utilisés ici, c'est parce qu'il était plus commode de prendre ces mots qui existent déjà et qui ont le sens qui convient dans ce contexte.

nous avons découvert que le Soleil subit une éclipse, nous n'allons pas plus loin ; et si, dès le début, nous savions que le Soleil subit une éclipse, nous ne cherchons pas à savoir s'il la subit. Mais quand nous connaissons le fait, nous cherchons le pourquoi : par exemple, sachant que le Soleil subit une éclipse et que la terre tremble, nous cherchons le pourquoi de l'éclipse ou le pourquoi du tremblement de terre.

Telles sont donc les questions que nous nous posons quand nous embrassons une pluralité de termes. Mais il y a des cas où nous nous posons la question d'une autre façon : par exemple, s'il est ou non un Centaure ou un Dieu (Je prends l'expression s'il est ou non au sens absolu, et non pas comme quand on dit s'il est ou n'est pas blanc). Et quand nous avons connu que la chose est, nous recherchons ce qu'elle est : par exemple, qu'est-ce que Dieu, ou qu'est-ce que l'homme ?³

Parmi les quatre questions qu'Aristote distingue figurent celle du *fait* et celle de la *définition*. Et il semble que, comme Aristote, Socrate ait vu la différence entre ces deux questions, comme en témoigne ce texte tiré de l'*Hippias majeur* :

³ ARISTOTE, *Seconds analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p.161, 89b21-35.

Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν. ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πεπαύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦμεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μὴ. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστι θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος; Ἄ μὲν οὖν ζητοῦμεν καὶ ἂ εὐρόντες ἴσμεν, ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστιν. ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἀπλῶς, ἄρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν· ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς, πάλιν (ARISTOTELIS, *Analyticorum posteriorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 89b21-31).

- [...] Vois-tu quelque empêchement à ce que je fasse son personnage⁴, présentant des objections à tes réponses, de manière à me faire parfaitement préparer par toi ? Car j'ai quelque habitude de présenter des objections. [...] Et les belles choses, ne sont-elles pas belles aussi par l'effet de la beauté ?
- Oui, par la beauté.
- Qui est une chose réelle ?
- Très réelle. Quelle difficulté ?
- Alors, demandera notre homme, dis-moi, ô étranger, ce qu'est cette beauté ?
- Le questionneur à ce qu'il me semble, me demande quelle chose est belle ?
- Je ne crois pas, Hippias ; mais plutôt ce qu'est le beau.
- Où est la différence ?
- Tu n'en vois aucune ?
- Pas la moindre.
- Je suis bien sûr que tu en sais plus long que tu ne veux bien le dire. Quoi qu'il en soit, mon cher, réfléchis : il ne te demande pas quelle chose est belle, mais ce qu'est le beau
- C'est compris, mon cher ; je vais lui dire ce qu'est le beau, et il ne me réfutera pas. Ce qui est beau, Socrate, sache-le bien, à parler en toute vérité, c'est une belle vierge.⁵

Hippias ne voit pas la différence entre les questions *qu'est-ce que le beau ?* et *quelles choses sont belles ?* Tandis que Socrate insiste sur ce point.

Après qu'Hippias ait fait plusieurs réponses, montrant ainsi qu'il ne distingue nullement la définition et l'attribution d'un prédicat à un

⁴ « Ce bourru [le personnage dont parle Socrate], qui ne cesse de questionner Socrate et de lui reprocher son ignorance, n'est autre que Socrate lui-même, qui se dédouble ici et fait deux personnages, celui du Socrate présent qui conduit la discussion, et celui du Socrate soi-disant absent qui présente les objections, et les adresse à Socrate, qui les transmet à Hippias. » (CHAMBRY, Émile, « Notice sur L'*Hippias majeur* », in Platon, *Premiers dialogues*, Paris, Flammarion, 1967, p.344.) Plus loin, Chambry ajoute : « Ce dédoublement est une trouvaille de génie. Il permet à Socrate de critiquer sans ménagement Hippias par la bouche de cet absent que le sophiste ne connaît pas. » (*Ibid.*, p.347.)

⁵ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.16-17, 287a-e.

sujet, Socrate change de méthode. Plutôt qu'attendre qu'Hippias fasse cette distinction, il formule lui-même certaines définitions et demande à Hippias de les examiner. Mais avant de faire cela, Socrate précise pourquoi il n'est pas satisfait des réponses faites par Hippias. Et on peut ainsi voir que Socrate a à l'esprit cette distinction entre la question du *fait* et celle de la *définition* :

— Je vais m'expliquer, en prenant le même détour que tout à l'heure, c'est-à-dire en revêtant son personnage, afin de ne pas t'adresser en mon nom les paroles désagréables et malsonnantes qu'il ne manquera pas de m'adresser à moi-même. « Socrate, me dirait-il, crois-tu que tu auras volé ton châtiment si tu recevais une bonne correction pour avoir chanté si faux ce long dithyrambe et répondu à côté de la question ? – Comment cela, répondrais-je. – Tu me demandes comment ! As-tu donc oublié ce que je te demandais ? Je t'interrogeais sur le beau en soi, sur cette beauté qui, s'ajoutant à un objet quelconque, fait qu'il est beau, qu'il s'agisse de pierre ou de bois, d'un homme ou d'un dieu, d'une action ou d'une science. Et quand je te parle de la beauté en soi, j'ai beau crier, je n'arrive pas plus à me faire entendre que si je parlais à un marbre, à une pierre meulière, sans oreilles ni cervelle ! »⁶

Cette première exigence situe la définition de façon très générale par rapport à une autre question : la question du *fait*. Les autres exigences supposent une compréhension de plus en plus précise de la définition et de la chose à définir.

1.2.2- La définition doit avoir la même universalité que la chose à définir

L'exigence voulant que la définition ait la même universalité que la chose à définir est peut-être celle qui ressort le plus clairement des dialogues socratiques. Socrate y accorde une attention particulière, et ce, à

⁶ *Ibid.*, p.24, 293c-d.

travers deux aspects : la définition ne doit être ni plus universelle, ni moins universelle que la chose à définir.

a) la définition ne doit pas être trop universelle

Dans le *Lachès*, où il discute avec deux généraux (Lachès et Nicias), Socrate ne semble pas satisfait d'une définition formulée par Lachès. Il est intéressant de noter la raison pour laquelle Socrate n'approuve pas cette définition :

— Je te disais donc que c'était ma faute si tu m'avais mal répondu, parce que ma question était mal posée. Je voulais en effet t'interroger non seulement sur le courage des hoplites, mais aussi sur celui des cavaliers et de tous les combattants en général ; non seulement sur celui des combattants, mais sur celui des hommes exposés aux dangers de la mer ; sur celui qui se manifeste dans la maladie, dans la pauvreté, dans la vie politique ; celui qui résiste non seulement aux maux et aux craintes, mais aussi aux passions et aux plaisirs, soit par la lutte de pied ferme, soit par la fuite, — car en toutes ces circonstances, Lachès, il y a bien, n'est-ce pas, des hommes qui se montrent courageux ?

— Au plus haut point Socrate.⁷

Comme la définition formulée par Lachès est trop restreinte⁸, Socrate tente de lui faire voir la ressemblance entre le courage du soldat et les autres formes de courage. Il poursuit :

⁷ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.107-108, 191c-e.

⁸ « Le défaut de cette première définition est de ne pas convenir à toutes les sortes de courage. » (CROISET, Alfred, « note du *Lachès* » in *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.107.) « Socrate lui fait remarquer que sa définition est trop étroite ; car le courage trouve son application en mille autres circonstances de la vie » (CAHMBRY, « Notice sur le *Lachès* » in *Premiers dialogues*, Platon, Paris, Flammarion, 1967, p.215).

— Ainsi, tous sont courageux ; mais les uns exercent leur courage contre les plaisirs, d'autres contre les souffrances, ou contre les passions, ou contre les objets de crainte ; tandis que d'autres, en pareil cas, montrent de la lâcheté.

— Certainement.

— Ma question portait sur la nature du courage et de la lâcheté. Essaie donc de me dire, à propos du courage d'abord, ce qu'il y a d'identique dans toutes ses formes. Saisis-tu ce que je veux dire ?

— Pas tout à fait.⁹

Afin que la définition soit suffisamment universelle, Socrate tente de faire voir ce qui, malgré les différences, peut se dégager des différentes formes de courage. Mais comme cette méthode ne donne pas les résultats espérés, Socrate en choisit une autre pour montrer que la définition doit être aussi universelle que le défini : il définit la vitesse, mais en tenant compte des différentes formes qu'elle peut revêtir :

— Je m'explique. Suppose qu'on t'interroge sur la nature de la vitesse : elle peut se trouver dans la course, dans le jeu de la cithare, dans la parole, dans l'étude, et, pour nous en tenir à ses emplois les plus notables, nous pouvons manifester cette qualité dans l'exercice de nos mains, de nos jambes, de nos lèvres, de notre voix, enfin de notre pensée. N'es-tu pas de cet avis ?

— Parfaitement.

— Suppose maintenant qu'on me demande : qu'entends-tu, Socrate, par cette vitesse dont tu reconnais l'existence dans toutes ces choses ? Je répondrais : j'appelle vitesse la faculté d'accomplir en peu de temps beaucoup d'actes relatifs à la parole, à la course, et ainsi de suite.

— La réponse serait juste.

— Eh bien, Lachès, essaie de me dire à ton tour en quoi consiste cette faculté qui s'exerce à la fois à l'égard du plaisir, de la douleur, de toutes les choses énumérées tout à l'heure par nous, et que nous appelons le courage.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p.108, 191e.

¹⁰ *Ibid.*, p.108-109, 191e-192b.

Socrate tient compte des différentes formes de vitesse pour formuler une définition qui soit suffisamment universelle (comme il souhaitait que Lachès le fasse à propos du courage). Et la dernière réplique de Socrate montre bien que pour lui la définition doit définir la chose dans toute son universalité :

— Eh bien, Lachès, essaie de me dire à ton tour en quoi consiste cette faculté qui s'exerce à la fois à l'égard du plaisir, de la douleur, de toutes les choses énumérées tout à l'heure par nous, et que nous appelons le courage.

— Il me semble que c'est une certaine force de l'âme, **si nous considérons sa nature en général.**

— **Nous le devons, Lachès, si nous voulons répondre à notre question.**¹¹

Cette remarque de Socrate ne laisse aucun doute à propos de l'importance de cette exigence pour lui ; pour répondre à la question de la *définition*, il faut définir la chose dans toute son universalité.

C'est aussi ce qu'on peut observer dans le *Ménon*. Au lieu de définir la vertu de façon universelle, Ménon veut définir les vertus de différentes personnes : celle d'un homme, celle d'une femme, celle d'un enfant, etc. Puisque Ménon définit la vertu de façon trop restreinte, Socrate lui montre l'aspect commun entre toutes ces formes de vertus afin que sa définition soit suffisamment universelle :

— Laissons-le donc tranquille, puisqu'aussi bien il [Gorgias] est absent. Mais toi, Ménon, par les dieux, dis-moi de toi-même ce qu'est la vertu. Parle, fais-moi ce plaisir. Je serai heureux de mon erreur, si tu me démontres que vous savez, Gorgias et toi, ce qu'est la vertu, alors que j'ai affirmé n'avoir jamais rencontré personne qui le sût.

— Il n'est pas difficile, Socrate, de te répondre. Tout d'abord, si c'est de la vertu d'un homme que tu veux parler, il est clair

¹¹ *Ibid.*, p.109, 192b-c.

que la vertu d'un homme consiste à être capable d'administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien de ses amis, le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même de tout mal. Si c'est de la vertu d'une femme, il n'est pas plus difficile de te répondre qu'elle consiste d'abord à bien administrer sa maison pour l'entretenir en bon état, ensuite à obéir à son mari. Il y a en outre une vertu propre aux enfants, filles ou garçons ; il y en a une propre aux vieillards, qu'il s'agisse d'hommes libres ou d'esclaves. Il y en a bien d'autres genres encore, de sorte que les définitions ne manquent pas : pour chaque espèce d'action et pour chaque âge, pour chacun de nous et pour chaque ouvrage, il y a une vertu particulière. Et de même, Socrate, à mon avis, en ce qui concerne le vice.¹²

Pour faire comprendre à Ménon qu'il ne définit pas la vertu de façon suffisamment universelle, Socrate compare la définition de la vertu à la définition de l'abeille.

— J'ai vraiment beaucoup de chance, Ménon : je cherchais une vertu unique, et je trouve chez toi tout un essaim de vertus ! Mais pour continuer cette image, supposons qu'on te demande ce qu'est essentiellement une abeille, et que tu répondes qu'il en est de toutes sortes ; que dirais-tu si je te demandais : Quand tu declares qu'il y a des quantités d'abeilles de toutes sortes et différentes les unes des autres, veux-tu dire qu'elles sont différentes en tant qu'abeilles, ou bien, ce qui les distingue, n'est-ce pas autre chose que cela, par exemple la beauté, la taille et certains caractères du même genre ? Dis-moi, que répondrais-tu à une question ainsi posée ?

— Je répondrais, Socrate, qu'à mon avis, en tant qu'abeilles, elles ne diffèrent pas les unes des autres.

— Si je te disais ensuite : Voyons, Ménon, cette chose par laquelle elles se ressemblent et qui est identique chez toutes, quelle est-elle ? Tu aurais sans doute une réponse toute prête ?

— Sans doute.

— Eh bien, la question est la même à propos des vertus : quelque nombreuses et diverses qu'elles soient, elles ont en commun un certain caractère général qu'il faut avoir en vue

¹² PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (2^e partie : *Gorgias, Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.235-236, 71d-72a.

pour que la réponse à la question soit correcte et fasse saisir en quoi consiste la vertu. Comprends-tu bien ce que je veux dire ?
 — Je crois te comprendre ; cependant, je ne saisis pas encore aussi nettement que je le voudrais l'objet précis de la question.¹³

Ménon comprend que la définition de l'abeille ne doit pas être multiple et porter sur les espèces d'abeilles, elle doit être unique et être aussi universelle que le défini (abeille). Voyant que son analogie a apporté un certain éclairage, Socrate poursuit en ce sens :

— Est-ce seulement la vertu, Ménon, que tu distingues ainsi en vertu de l'homme, vertu de la femme, et ainsi de suite ; ou bien fais-tu également les mêmes distinctions pour la santé, pour la taille, pour la force ? Ou bien la santé, partout où elle existe, n'a-t-elle pas le même caractère général, que ce soit chez l'homme ou chez n'importe qui ?

— Il me paraît que la santé est une seule et même chose, chez l'homme et chez la femme.

— Et aussi la taille et la force ? Si une femme est forte, elle le sera par la même qualité générale que l'homme, par la même force ? Quand je dis : la même force, je veux dire que la force n'en est pas moins la force, pour se trouver chez un homme ou chez une femme. Y vois-tu quelque différence ?

— Aucune.

— Et la vertu, en sera-t-elle moins la vertu, pour se trouver chez un enfant ou chez un vieillard, chez un homme ou chez une femme ? [...]

— Que peut-elle être, sinon la capacité de commander aux hommes, si tu cherches une définition unique qui s'applique à tous les cas ?

— C'est en effet ce que je cherche...¹⁴

Si l'on porte attention à la dernière remarque de Socrate, on peut voir qu'il cherche vraiment une définition qui puisse englober toutes les espèces possibles. Comme le montre la suite du dialogue, Socrate ne

¹³ *Ibid.*, p.236-237, 72a-d.

¹⁴ *Ibid.*, p.2367-238, 72d-73d.

considère pas cette définition comme pleinement satisfaisante, mais en cela que Ménon tente de définir en embrassant tous les cas possibles, Socrate est satisfait. Et le fait qu'il dise que c'est ce qu'il cherche montre bien l'importance de cette exigence pour lui.

Contrairement aux définitions ne remplissant pas le premier critère, celles ne satisfaisant pas à celui-ci (le second) témoignent d'une compréhension de la question de la *définition* (qu'est-ce que c'est ?). En ce sens, on se rapproche de plus en plus d'une bonne définition. Mais les définitions souffrant de ce défaut ou du précédent ont cela de commun qu'elles portent sur quelque chose de moins universel que ce qui est recherché. Pour pallier à ce problème, Socrate tente de faire voir l'aspect commun entre toutes les choses participant à la réalité concernée (comme il l'a fait à propos du courage) afin que la définition cerne la chose dans toute son universalité.

b) la définition ne doit pas être trop universelle

En contrepartie, l'extension de la définition ne doit pas dépasser celle du défini. Pour l'illustrer, je compléterai une citation vue plus haut. Socrate demandait à Lachès une définition plus universelle en lui faisant remarquer que celle qu'il formulait ne tenait pas compte de toutes les situations où le courage peut se retrouver. En tentant de satisfaire cette exigence, Lachès formule une définition ayant le défaut inverse.

— Il me semble que c'est une certaine force de l'âme, si nous considérons sa nature en général.

— Nous le devons, Lachès, si nous voulons répondre à notre question. Cependant je doute que toute force d'âme te paraisse courageuse...¹⁵

¹⁵ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.109, 192c.

Même si Socrate semble approuver le fait que Lachès tente de formuler une définition davantage universelle, il lui fait remarquer que sa définition souffre maintenant du défaut inverse : toutes les forces de l'âme ne sont pas des formes de courage.

De même, dans le *Ménon*, Ménon définit la vertu comme la capacité de se procurer la santé, la richesse, d'accéder aux charges et aux honneurs de la cité. Voici comment Socrate résume cette définition :

— Soit ! Ainsi, d'après Ménon, hôte héréditaire du Grand-Roi, la vertu consiste à se procurer de l'or et de l'argent. Est-ce tout ! A cette idée d'acquisition, ajoutes-tu les mots « justement et saintement », ou bien regardes-tu la chose pour indifférente et une acquisition injuste est-elle encore pour toi une vertu ?

— Nullement, Socrate.

— C'est de la méchanceté ?

— Sans aucun doute.

— Ainsi, l'acquisition doit être accompagnée de justice, de tempérance, de piété ou de quelque autre partie de la vertu ; sans quoi elle n'est plus une vertu, bien qu'elle procure le bien.¹⁶

Étant donné que l'acquisition du bien peut aussi se faire par méchanceté, Socrate suggère à Ménon d'ajouter qu'elle doit se faire justement et saintement. En acquiesçant à cette demande, Ménon réduit l'extension de sa définition qui avait auparavant une universalité trop grande.

¹⁶ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (2^e partie : *Gorgias*, *Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.246, 78d-e.

1.2.3- La définition doit porter sur ce qui est essentiel

Troisièmement, la définition, telle que Socrate semble la concevoir, doit dire l'essentiel¹⁷ de la chose à définir (et non seulement quelque chose d'accidentel). Certaines formulations peuvent sembler adéquates pour définir une chose, comme quand on définit l'éléphant comme l'animal terrestre le plus gros. Mais si cette définition répond aux deux premières exigences vues jusqu'ici, elle ne dit que quelque chose d'accidentel. Ce défaut se retrouve souvent dans les réponses faites à Socrate, et il insiste pour montrer que ces définitions ne sont pas idéales. Pour l'illustrer, examinons un passage de l'*Euthyphron* :

— [...] En ce cas, si la chose pieuse était aimée par son caractère propre, la chose aimée des dieux le serait aussi par son caractère propre ; et, d'autre part, si la chose aimée des dieux l'était parce qu'elle est aimée, la chose pieuse serait pieuse parce qu'elle serait aimée. Or, tu vois qu'il en est tout autrement parce que les deux choses sont absolument différentes. L'une n'est objet d'amour que parce qu'on l'aime, l'autre l'est parce que sa nature veut qu'elle le soit. De telle sorte, Euthyphron, qu'étant prié par moi de définir ce qui est pieux, il me semble que tu ne veuilles pas m'en révéler la vraie nature, et que tu t'en tiennes à un simple **accident** : à savoir, qu'il arrive à ce qui est pieux d'être aimé par tous les dieux. Quant à l'essence même de la chose, tu n'en as rien dit jusqu'ici. Cesse donc, si tu le veux bien, de dissimuler, et, revenant au point de départ, dis-moi en quoi consiste, proprement ce qui est pieux, sans plus rechercher si cela est aimé des dieux ou susceptible de quelque autre modalité. Ce n'est pas là-dessus que nous discuterons. Applique-toi seulement à me faire comprendre la nature propre de ce qui est pieux et de ce qui est impie.¹⁸

¹⁷ Sur la distinction entre l'être par accident et l'être par essence, voir Aristote, *Métaphysique*, Δ, 7, 1017a7-30.

¹⁸ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, 197-198, 10e-11b. Plus loin (partie 3.2.3), nous verrons un passage intéressant du *Ménon* où Socrate oppose la qualité et la nature de la vertu : « Nous allons donc, si je ne me trompe, essayer de découvrir la qualité d'une

Euthyphron avait défini le pieux comme ce qui est aimé des dieux. Et Socrate montre qu'il ne peut y avoir identité entre le fait d'être pieux et le fait d'être aimé des dieux, parce que l'un est une cause de l'amour qu'ont les dieux pour une chose et l'autre en est l'effet. C'est parce qu'une chose est pieuse que les dieux l'aiment. Et c'est parce que les dieux l'aiment que cette chose est aimée des dieux. Comme la piété d'une action et le fait qu'elle soit aimée des dieux sont deux choses numériquement distinctes, l'une ne peut être la définition de l'autre. Ici, on dira que le fait d'être aimé des dieux est un accident qui survient aux choses pieuses¹⁹. Ainsi, Euthyphron n'a donné qu'un accident de la piété en disant qu'elle est ce qui est aimé des dieux.

Socrate cherche le discours qui dit ce qu'est la chose. Pour y arriver correctement, il faut laisser de côté, dans la mesure du possible, les accidents qui n'expriment pas l'essentiel. Ce travail de discrimination peut être très ardu : par exemple, est-il essentiel ou accidentel pour le courage d'être ordonné au bien ? d'être admirable ? d'être difficile ? Est-il essentiel ou accidentel à la vertu d'avoir un rapport avec la connaissance ? d'être un équilibre entre deux vices ? d'être une action ordonnée au bien ?

Cette exigence amène Socrate à rejeter certaines définitions, non pas parce qu'elles disent quelque fausseté, mais parce qu'elles n'expriment pas l'essentiel de la chose à définir, comme nous l'avons vu au sujet de la piété.

chose dont nous ignorons la nature. » (PLATON, Oeuvres complètes, tome III (2e partie : *Gorgias, Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.260, 86e)

¹⁹ Ce passage sera analysé de façon plus détaillée dans la partie 3.1.4.

1.2.4- La définition par genre et différence

Enfin, Socrate insiste afin que la définition fournisse le genre²⁰ et la différence²¹. On peut le voir en considérant les définitions formulées par lui à titre d'exemples ainsi que par la manière dont il dirige la recherche de certaines définitions²². Nous commencerons par considérer des exemples où il les formule en entier et, après, nous verrons plus dans le détail un exemple où Socrate recherche le genre d'abord et la différence ensuite. Ici, l'intérêt ne réside pas tant dans le contenu des définitions, mais bien dans leur formulation²³ et dans la méthode utilisée.

Dans le *Lachès*, comme nous l'avons vu, Socrate fait une analogie entre la définition du courage et celle de la vitesse. Pour aider Lachès, il formule une définition de la vitesse ayant pour but de montrer la méthode à utiliser dans le cas du courage. Socrate dit que la vitesse est la faculté d'accomplir plusieurs actes en peu de temps. Dans ce cas, *faculté*

²⁰ « Enfin, dans les définitions, ce qui est le premier élément constituant, qui est affirmé dans l'essence, c'est le genre, dont les qualités sont appelées des différences. » (ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974, p.315-316, 1024b3-5.) « Il y a encore un autre sens de genre, c'est ce sous quoi est rangée l'espèce [...] il est l'attribut essentiel applicable à une pluralité de choses différant entre elles spécifiquement, comme l'animal par exemple. » (PORPHYRE, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1984, p.14-15, #2, 10-16.)

²¹ Comme troisième définition de la différence, Porphyre propose : « la différence, c'est ce qui sépare naturellement les termes subordonnés au même genre. En effet, le raisonnable et l'irraisonnable séparent l'homme et le cheval, qui sont sous le même genre, à savoir l'animal » (*Ibid.*, p.31, #11, 18-21).

²² Cette quatrième exigence recoupe et réalise les trois précédentes en cela que si la définition est formulée avec le bon genre et la bonne différence, elle dira l'essentiel, elle aura la bonne extension et la question de la *définition* aura été comprise.

²³ « Socrate cherche toujours, quelle que soit la chose à définir, en quoi elle ressemble à d'autres analogues et en quoi elle s'en distingue. C'est là le principe même de la définition socratique, fondée sur la détermination du *genre prochain* et de la *différence propre* » (CROISET, Alfred, « note du *Charmide* », in *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Platon, Paris, Belles Lettres, 1956, p.68).

est le genre et ...d'accomplir beaucoup d'actes en beaucoup de temps est la différence.

De même, dans le *Ménon*, Socrate formule une définition par genre et différence :

— [...] C'est de cette façon qu'avec toi je vais m'expliquer. Dis-moi : existe-t-il quelque chose que tu appelles «fin» ? J'entends par ce terme, la limite extrême : tous ces mots ont pour moi la même valeur. Prodicos serait peut-être d'un autre avis, mais tu dis indifféremment d'une chose qu'elle est terminée ou qu'elle est finie : c'est en ce sens que je parle, et il n'y a rien là de mystérieux.

— Oui certes, j'emploie tous ces mots et je crois te comprendre.

— Continuons. Tu emploies dans certains cas le mot de surface, dans d'autres le mot de solide, comme on fait par exemple en géométrie ?

— Sans doute.

— Avec ces mots, tu vas comprendre ce que j'appelle une figure. Je dis en effet qu'une figure est la limite où se termine un solide, et je dis pour toutes les figures, de sorte qu'en résumé je définirais la figure «la limite du solide».²⁴

Il définit la fin comme la limite extrême, *limite* étant le genre et *extrême* étant la différence qui distingue la fin des autres sortes de limites. Plus loin dans le dialogue, Socrate formule une autre définition avec un genre et une différence :

— Ne dites-vous pas, conformément aux théories d'Empédocle, qu'il s'échappe de tous les êtres des effluves ?

— Oui certes.

— Et qu'il y a dans les êtres des pores qui reçoivent et laissent passer ces effluves ?

— Sans doute.

²⁴ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (2^e partie : *Gorgias*, *Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.242, 75d-76a.

— Mais que, parmi les effluves, les uns sont exactement proportionnés aux pores, tandis que d'autres sont ou plus ténus ou plus gros ?

— C'est exact.

— D'autre part, il est une chose qui s'appelle la vue ?

— Oui.

— Cela posé, « comprends ma parole », comme dit Pindare : la couleur est un **écoulement de figures proportionné à la vue et sensible**.

— Ta réponse, Socrate, me semble admirable.

— C'est sans doute, Ménon, parce que j'ai respecté tes habitudes...²⁵

Même si l'on peut se demander si Socrate accorde de la valeur au contenu de cette définition, il n'en reste pas moins qu'il la formule avec un genre et une différence : *écoulement* constitue le genre et *...de figures proportionnés à la vue et sensible* forme la différence.

De même, dans le *Protagoras*, Socrate définit la crainte comme : « une certaine attente du danger, qu'on l'appelle d'ailleurs crainte ou frayeur. »²⁶ Ici, *attente* est le genre et le fait de s'exercer sur le danger est la différence qui distingue la crainte des autres sortes d'attentes.

Les exemples que nous venons de voir montrent bien que Socrate conçoit la définition comme devant être formulée à l'aide du genre et de la différence.²⁷

Il peut être intéressant de s'attarder sur l'*Euthyphron*, où Socrate fait des remarques plus précises sur la recherche du genre et de la différence. Le sujet de l'enquête est la nature de la piété. Voyons le texte à

²⁵ *Ibid.*, p.243, 76c-d.

²⁶ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (1^{re} partie : *Protagoras*), Paris, Belles Lettres, 1948, p.82, 358d.

²⁷ Voir aussi *Lachès*, 198 b.

partir du moment où Socrate oriente l'enquête vers le genre. Il demande à Euthyphron si le juste est le genre du pieux ou si, plutôt, le pieux est le genre du juste :

— [...] Pas de découragement : examine si tu ne crois pas nécessairement que tout ce qui est pieux soit juste.

— Je le crois, certes.

— Mais tout ce qui est juste est-il pieux ? ou bien tout ce qui est pieux est-il juste, sans que, pour cela, tout ce qui est juste soit pieux, une partie seulement de ce qui est juste étant pieux, le reste non ?

— Je ne puis te suivre dans tes distinctions, Socrate.²⁸

Comme Euthyphron n'arrive pas à voir laquelle de ces deux choses est le genre de l'autre, Socrate lui pose la même question à propos du respect et de la crainte.

— Tu es pourtant plus jeune que moi, et tu me dépasses en savoir, plus encore que je ne te dépasse en âge. Mais, je le répète, tu crains la peine, parce que tu es trop riche en savoir. Allons, homme fortuné, un peu d'effort. Mais ma pensée est exactement l'opposée de celle qu'a énoncée le poète, quand il a dit :

*Tu ne veux pas t'en prendre à Zeus qui l'a fait
et qui est l'auteur de tout cela ;
là où est la crainte est aussi le respect.*

Mon opinion là-dessus est toute différente. Veux-tu que je te dise en quoi ?

— Oui certes.

— Eh bien, je ne crois pas que là où est la crainte soit aussi le respect. Car il me semble que beaucoup de gens qui craignent les maladies, la pauvreté et d'autres choses encore, ont de la crainte, mais nul respect pour ce qu'ils craignent. N'es-tu pas de mon avis ?

— Absolument.²⁹

²⁸ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, p.199, 11e-12a.

Pour mettre en lumière le rapport de subordination existant entre la crainte et le respect, Socrate se sert du cas de la maladie : la crainte de la maladie est une crainte qui n'est pas une forme de respect. Ainsi, certaines craintes ne sont pas des formes de respect, et la crainte (en général) ne peut être subordonnée au respect. Il faut vérifier le rapport inverse, puisqu'il se peut qu'aucun de ces deux éléments ne soit subordonné complètement à l'autre. C'est ce que Socrate vérifie un peu rapidement à l'aide de l'exemple de la réputation :

— Au contraire, là où est le respect est aussi la crainte. Est-il quelqu'un qui, ayant honte de quoi que ce soit par respect de lui-même, n'ait en même temps peur et ne craigne la mauvaise réputation ?

— Oui, cette crainte est inévitable.

— Il n'est donc pas vrai de dire : « là où est la crainte est aussi le respect ; » ce qui est vrai, c'est que là où est le respect est aussi la crainte, mais il n'y a pas toujours respect quand il y a crainte. **La crainte, à mon avis, s'étend plus loin que le respect.** Le respect est une partie de la crainte, comme le nombre impair est une partie du nombre en général, de sorte que, s'il n'y a pas nombre pair partout où il y a nombre, en revanche, partout où est le nombre impair, il y a un nombre. Me suis-tu à présent ?

— Parfaitement.³⁰

Cet exemple est intéressant puisqu'il nous montre comment, pour Socrate, le genre doit contenir en entier la chose dont il est le genre. C'est aussi ce que Porphyre dit du genre dans *l'Isagoge* : « Genre et espèce différent en ce que le genre contient les espèces, tandis que les espèces sont contenues dans le genre et ne le contiennent pas : car le genre a plus d'extension que l'espèce. »³¹ C'est ce qu'exprime Socrate à propos de la

²⁹ *Ibid.*, p.199, 12a-b.

³⁰ *Ibid.*, p.199-200, 12b-c.

³¹ PORPHYRE, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1984, p.38.

crainte et du respect : le respect est une partie de la crainte (l'espèce est contenue dans le genre) et la crainte s'étend plus loin que le respect (le genre a plus d'extension que l'espèce).

Après avoir mis en lumière ce point, Socrate revient à la question de la piété et de la justice :

— Ma question était tout à fait analogue. Je te demandais si partout où il y a justice, il y a aussi piété ; ou bien si, tout ce qui est pieux étant juste, il peut y avoir néanmoins quelque chose de juste qui ne soit pas pieux. La piété serait alors une partie de la justice. Acceptons-nous cette idée ? ou proposes-tu autre chose ?

— Non, tu me parais dire vrai.»³²

Après avoir obtenu une réponse de la part d'Euthyphron sur le genre de la piété, Socrate enchaîne avec une autre question : qu'est-ce qui différencie la piété des autres formes de justice ? Autrement dit, Socrate recherche la différence :

— Remarque donc ce qui s'en suit. Si la piété n'est qu'une partie de la justice, **il nous faut découvrir**, ce me semble, **quelle est cette partie de la justice** ; comme dans le cas précédent, si tu m'avais demandé quelle partie du nombre est le nombre pair³³ et quel est son caractère propre, je t'aurais répondu que c'est celui qui est divisible en deux entiers égaux. Sommes-nous d'accord ?

— Parfaitement.

— De même, essaye de m'enseigner quelle partie de la justice est pieuse, afin que nous puissions signifier à Méléto de ne plus nous chercher noise en nous accusant d'impiété, du

³² PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, p.200, 12c-d.

³³ Allard remarque que lorsque Socrate formule cette définition du pair, il la formule à l'aide d'un genre et d'une différence. Voir ALLARD, Gérald, « Notes complémentaires sur l'Euthyphron », in Platon, *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton, Phédon (extrait)*, 2^e édition, Québec, Résurgences, 1996, p.75.

moment que nous aurions appris de toi parfaitement ce qui est pieux, ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas.³⁴

Dans ce passage, Socrate ne considère pas suffisante la définition qui ne fournirait que le genre. Il pousse plutôt Euthyphron à aller plus loin et à compléter la définition de la piété en lui demandant ce qui constitue le caractère propre de la piété ; il lui demande de distinguer la piété des autres formes de justice. Socrate admet comme complète la définition qui fournirait la différence en plus du genre (« nous aurions appris de toi parfaitement ce qui est pieux »), d'où l'importance de la recherche de la différence.

C'est bien avec un genre et une différence que Socrate formule les définitions que nous avons vues précédemment ainsi que celle du pair dont il parle ici. En recherchant la différence, Socrate recherche ce qui constitue le caractère particulier de la chose à définir (« si tu m'avais demandé quelle partie du nombre est le nombre pair et quel est son caractère propre, je t'aurais répondu que c'est celui qui est divisible en deux entiers égaux »). Il recherche ce qui distingue une chose des autres choses faisant partie du même genre (« il nous faut découvrir, ce me semble, quelle est cette partie de la justice »)³⁵. Ainsi, la définition socratique se compose de deux éléments : le genre et la différence. Il est évident qu'il y aurait beaucoup plus à dire sur le genre et la différence selon Socrate, mais le fait d'identifier clairement ces deux parties essentielles est suffisant dans le cadre de ce travail.

³⁴ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, p.200, 12d-e.

³⁵ La différence est « ce qui sépare naturellement les termes subordonnés au même genre. En effet, le raisonnable et l'irraisonnable séparent l'homme et le cheval, qui sont sous le même genre, à savoir l'animal. » (PORPHYRE, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1984, p.31.)

Chapitre 2

La discussion socratique

Dans le but d'observer le plus efficacement possible de quelles façons le raisonnement inductif et la définition générale sont reliés, il est important de mettre en lumière les objectifs poursuivis par Socrate dans les dialogues retenus. Le fait de porter attention aux buts des discussions socratiques nous aidera à regrouper les discussions qui sont semblables. Ainsi, nous pourrons plus aisément rejeter celles qui ne sont d'aucun intérêt ici et traiter ensemble les discussions où des traits comparables peuvent être observés. Aussi, c'est évidemment en rapport avec le but d'une discussion que les rapports entre les instruments servant à l'atteindre apparaissent avec le plus de clarté.

Pour ordonner les discussions socratiques en fonction de leurs buts, le type de question qui y est posée est l'aspect qui sera considéré. Les deux principales questions que pose Socrate sont celle du *fait* et celle de la *définition*.¹ Ces deux questions sont celles que nous avons distinguées précédemment quand nous avons parlé de la définition socratique.

¹ Afin d'illustrer comment ces questions se présentent dans le contexte de la discussion socratique, voyons d'abord un court extrait de l'*Hippias majeur*, où Socrate et Hippias tentent de définir le beau :

«Aujourd'hui, je le répète, tu arrives à propos. Explique-moi ce qu'est la beauté et tâche de me répondre avec la dernière précision, pour que je ne sois pas exposé à une nouvelle défaite qui me rendrait ridicule. Il est évident que tu connais le sujet à merveille et que c'est là un simple détail parmi les problèmes que tu possèdes à fond.» (*Hippias majeur*, 286d-e)

Dans l'*Hippias mineur*, c'est la question du *fait* qui occupe l'attention de Socrate et d'Hippias. Socrate dit :

«... il y a plusieurs points dans ce qu'Hippias a dit à propos d'Homère, sur lesquels j'aimerais à l'interroger. Par exemple, j'entendais ton père, Apémantos, déclarer que l'Iliade était le chef-d'oeuvre d'Homère, supérieure à l'Odyssee autant qu'Achille l'est à Ulysse ; car il considérait ce dernier poème comme composé en l'honneur d'Ulysse, l'autre en l'honneur d'Achille. C'est là un point sur lequel j'interrogerais volontiers Hippias, s'il y est disposé ; je voudrais savoir ce qu'il pense de ces deux personnages, lequel des

Certains dialogues ne se préoccupent que d'une seule de ces deux questions. Ainsi, le *Charmide*, le *Lysis*, l'*Hippias majeur* et l'*Euthyphron* ne touchent que la question de la *définition*. D'autres dialogues, comme l'*Hippias mineur*, le *Second Alcibiade*, le *Premier Alcibiade* et l'*Ion* n'abordent que la question du *fait*. Cependant, certains dialogues touchent les deux questions (le *Lachès*, le *Protagoras* et le *Ménon*). Les dialogues que nous avons sélectionnés précédemment² peuvent donc être regroupés en trois catégories.

Cependant, seulement deux d'entre elles seront utilisées dans le présent travail. En effet, puisqu'il importe d'observer les façons dont sont reliées l'induction et la définition, on ne peut conserver que les dialogues présentant quelques inductions et un effort de définir. C'est pourquoi les dialogues ne se préoccupant que de la question du *fait* sont écartés. On trouve certes plusieurs raisonnements inductifs dans l'*Hippias mineur*, le *Second Alcibiade*, le *Premier Alcibiade* et l'*Ion*, mais on ne saurait les relier d'aucune façon avec la définition, puisqu'elle en est absente. Ainsi, l'analyse ne portera que sur les dialogues orientés vers la question de la *définition* et sur ceux touchant la question du *fait* et celle de la *définition*.

deux lui paraît supérieur, puisque aussi bien il nous a développé tant de considérations de toute sorte sur d'autres poètes et sur Homère lui-même. [...]

Voyons : quand tu as dit qu'Homère avait voulu faire d'Achille le plus brave des Grecs, de Nestor le plus sage, je crois avoir compris ta pensée. Mais quand tu as ajouté qu'il avait fait d'Ulysse un homme à double face, je t'avouerais, pour te parler franchement, que je ne sais pas du tout ce que tu veux dire par là. Peut-être te comprendrai-je mieux en te questionnant. Homère, d'après toi, n'a pas fait d'Achille un homme double ?

- Oh ! nullement, Socrate ; il en a fait le plus simple et le plus sincère des hommes.» (*Hippias mineur*, 363a-364d)

Quel est le plus excellent entre Achille et Ulysse ? Achille est-il un homme double ou honnête ? Achille est-il meilleur qu'Ulysse ? ou le menteur et l'homme connaissant sont-ils le même ? L'homme capable de tromper est-il meilleur que celui qui est honnête ? Telles sont donc les questions autour desquelles la discussion prend forme. Dans tous ces cas, on tente de voir si un prédicat convient à un sujet.

² Se référer à l'introduction pour plus de détails.

Dans les dialogues qui abordent les deux questions, celle du *fait* se présente souvent la première. La recherche de la définition est alors un moyen pour répondre à la première question. Par exemple, dans le *Ménon*, Socrate et Ménon se demandent si la vertu peut s'enseigner. Pour répondre à cette question, Socrate propose que l'enquête porte sur la nature de la vertu. Il explique que sans une connaissance de la nature de la vertu, il serait difficile de savoir si elle s'enseigne et par quel moyen elle peut s'acquérir. La recherche de la définition est donc subordonnée à la première question se rapportant à la possibilité d'enseigner la vertu. Les dialogues s'enquérant des deux types de questions respectent cette structure où on a recours à la définition pour répondre à la question du *fait*. Les dialogues ne touchant que la question de la *définition* semblent présenter une problématique plus isolée leur argumentation sera considérée comme n'étant pas en vue d'une autre question.

Bien que la distinction entre les dialogues qui ne présentent que la question de la *définition* et ceux traitant des deux types de questions soit valable en ce qui a trait à l'argumentation, il est intéressant de remarquer que même dans les dialogues faisant partie de la première catégories, il est possible d'entrevoir un certain lien entre la question de la *définition* et la question du *fait*. Souvent, ces liens peuvent être faits à partir du contexte de la discussion ou par l'intermédiaire de la mise en scène. Par exemple, en considérant l'*Euthyphron*, où l'argumentation ne touche que la nature de la piété, il serait possible (et même légitime) de voir toute cette discussion comme ordonnée à une autre question : Socrate est-il pieux ? mérite-t-il d'être accusé d'impiété ?, surtout si l'on considère que le prologue fait mention des procès d'Euthyphron et de Socrate.³ Comme il a été dit, du point de vue de l'argumentation

³ Voir Chambry, *Notice de l'Euthyphron*. On peut aussi se pencher sur le cas du *Lysis*. Ce dialogue pourrait suggérer un lien entre la recherche de la définition de l'amitié et une autre question lorsque Socrate dit :

«Nous avons donné un spectacle assez ridicule, moi qui suis vieux, et vous, mes enfants. Nos auditeurs, en s'en allant, vont dire que nous, qui avons la prétention d'être amis (et je me range à ce titre parmi vous), nous n'avons pas été capables de découvrir ce qu'est un ami.» (*Lysis*, 223 b)

présente dans les dialogues, la division précédente est satisfaisante. Seulement, pour avoir une meilleure compréhension des dialogues analysés, il peut être bon de retenir qu'en considérant des aspects extérieurs à l'argumentation, il est à peu près toujours possible d'y voir un lien entre la question de la *définition* et celle du *fait*. Et puisque la présente recherche ne concerne que l'aspect dialectique, la division opérée plus haut sera retenue.

Le prochain chapitre sera divisé en deux parties. Dans la première, nous verrons comment l'induction et la définition peuvent être reliées dans les dialogues où l'argumentation ne porte que sur la question de la *définition* (le *Charmide*, l'*Hippias majeur*, l'*Euthyphron* et le *Lysis*). Il s'agira de montrer comment certaines inductions font avancer la recherche de la définition. Dans la seconde partie, les dialogues analysés seront le *Lachès*, le *Protagoras* et le *Ménon*. Dans ces dialogues, nous nous intéresserons principalement à l'objectif qui est de syllogiser à partir de la définition et nous verrons comment l'induction et la définition sont reliées dans ce contexte. Comme dans la partie précédente, nous nous intéresserons aussi au lien entre l'induction et la définition dans le cadre de la recherche de la définition.

Cette remarque peut suggérer que toute la discussion précédente à propos de la nature de l'amitié est une étape pour savoir si Socrate, Lysis et les autres sont des amis. De même, on voit un tel lien au début de l'*Hippias majeur* (286 d-e).

Chapitre 3

Le lien entre l'induction et la définition générale

Ce chapitre a pour but de montrer que l'on peut observer un lien entre le raisonnement inductif et la définition générale dans les dialogues socratiques. Dans le cadre de la recherche de la définition, ce lien se manifeste d'au moins cinq façons. Dans la première partie de ce chapitre, quatre d'entre elles seront examinées (la cinquième ne pourra être observée que dans la seconde partie, où l'on retrouve aussi un effort de définir). Dans la seconde partie, la recherche de la définition est menée dans le but de démontrer. Dans ce contexte, nous verrons principalement deux façons qu'ont l'induction et la définition d'être reliées au syllogisme démonstratif. De plus, comme la définition est aussi recherchée dans cette seconde partie, nous continuerons de voir des exemples additionnels du lien entre l'induction et la définition dans le contexte de la recherche de la définition. C'est alors que nous verrons la cinquième façon qu'ont ces deux instruments logiques d'être reliés dans ce contexte.

3.1 Les dialogues tournés vers la question de la *définition*

Les dialogues où l'argumentation ne touche essentiellement que la question de la *définition* sont *l'Hippias majeur*, *le Charmide*, *le Lysis* et *l'Euthyphron*. Dans ce contexte, l'induction se présente comme un moyen faisant progresser la recherche de la définition et elle peut le faire d'au moins quatre façons : certaines inductions (A) ont pour but de rendre évident un point de méthode ou un énoncé dont l'acceptation est importante pour que la discussion suive la méthode appropriée — parmi

les points de méthode, le plus courant consiste à montrer le type de définition recherché. D'autres inductions (B) appuient l'attribution d'une définition (ou au moins une partie importante comme le genre) à un sujet¹. Aussi, certaines inductions (C) ont comme rôle de réfuter (souvent par l'entremise d'une déduction) une définition fautive. D'autres (D) ont pour but de vérifier une définition en se tournant vers les espèces de la chose définie dans le but de voir si ce qui est affirmé du tout est vrai des parties.

Avant d'analyser chacun des dialogues, il peut être utile de se pencher sur les manières par lesquelles l'induction peut appuyer la recherche de la définition pour voir en quoi elles constituent un apport véritable à la recherche de la définition. En premier lieu, le fait de manifester la vérité d'un point de méthode est nécessairement utile pour la poursuite de la définition car dans toute recherche, suivre la méthode permet de cheminer plus rapidement et avec de meilleures chances de réussite. C'est en ce sens que Thomas d'Aquin dit, à propos de la logique : « un art est aussi nécessaire pour diriger l'acte même de la raison et permettre ainsi de procéder dans l'activité même de la raison avec ordre, facilité et sans erreur. »² En second lieu, il est évident que le fait de remarquer des ressemblances entre plusieurs individus (ou plusieurs espèces de la chose à définir) fournit des matériaux qui peuvent être pertinents à la définition. En troisième lieu, une induction contribuant à la réfutation d'une définition fautive nous fait progresser en écartant une opinion qui brouille la vue. On peut aussi ajouter que le fait de savoir ce qu'une chose n'est pas constitue un progrès, quoique modeste, vers la connaissance de ce qu'elle est. En dernier lieu, le fait de vérifier une

¹ Voir *Topiques*, VII, 3 (en particulier 153a15-22).

² AQUIN, Thomas d', « Commentaires sur les *Seconds Analytiques* », in H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1964, p.190. En latin : « eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat » (Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis libros Posterior Analyticorum*, Turin, Marietti, 1955, p.147).

définition à partir des cas concernés permet d'infirmier ou d'apporter plus de crédibilité à une définition, selon le résultat de cette vérification. Ceci fait donc avancer la recherche de la définition.

3.1.1- L'Hippias majeur

L'*Hippias majeur* porte sur le beau (τὸ καλός). Hippias, qui est en visite à Athènes, est questionné par Socrate. Ce dernier lui dit :

Récemment, [...] dans une discussion où je blâmais la laideur et vantaient la beauté de certaines choses, je me suis trouvé embarrassé par mon interlocuteur. Il me demandait, non sans ironie : «Comment fais-tu, Socrate, pour savoir ce qui est beau et ce qui est laid ? Voyons : peux-tu me dire ce qu'est la beauté ?» Et moi, faute d'esprit, je restai court sans pouvoir lui donner une réponse satisfaisante. Aujourd'hui, je le répète, tu arrives à propos. Explique-moi donc ce qu'est la beauté et tâche de me répondre avec la dernière précision, pour que je ne sois pas exposé à une nouvelle défaite qui me rendrait ridicule. Il est évident que tu connais le sujet à merveille et que c'est là un simple détail parmi les problèmes que tu possèdes à fond.³

Socrate lui demande donc ce qu'est la beauté.

premier exemple

Ayant dirigé la discussion vers la question de la *définition*, Socrate prend soin de s'assurer qu'Hippias porte son attention vers la nature de la beauté en général. Pour ce faire, Socrate utilise l'induction.

— [...] Vois-tu quelque empêchement à ce que je fasse son personnage [le personnage de celui qui l'aurait réfuté], présentant des objections à tes réponses, de manière à être

³ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.15-16, 286c-e.

préparé par toi ? [...]

— Propose donc. Aussi bien, le problème est simple, je le répète, et je pourrais t'enseigner à répondre sur des sujets beaucoup plus difficiles, de manière à défier tous les contradicteurs.

— [...] il dirait : «Étranger d'Élis, n'est-ce pas par la justice que les justes sont justes ?» Réponds-moi donc, Hippias, en supposant que c'est lui qui t'interroge.

— Je répondrais que c'est par la justice.

— La justice est donc une chose réelle.

— Sans doute.

— Donc aussi c'est par la science que les savants sont savants et par le bien que tous les biens sont des biens ?

— Évidemment.

— Et ces choses sont réelles, sans quoi elles n'auraient point d'effet ?

— Elles sont réelles très certainement, [sic]

— Et les belles choses, ne sont-elles pas belles aussi par l'effet de la beauté ?

— Oui, par la beauté.

— Qui est une chose réelle ?

— Très réelle. Quelle difficulté ?

— Alors, demandera notre homme, dis-moi, ô étranger, ce qu'est cette beauté.⁴

Avant de lui demander ce qu'est la beauté, Socrate prend soin de s'assurer qu'Hippias admet deux, et même trois choses. En le questionnant sur la justice, la science, le bien et la beauté, il met en évidence que c'est parce que l'universel existe que d'autres choses peuvent y participer : c'est parce que la beauté en général existe qu'un visage ou un vase peuvent être beaux. Socrate met aussi en lumière le fait que l'universel est quelque chose qui existe. Cette deuxième idée est préalable à la première puisqu'il faut qu'une chose existe pour qu'elle ait des effets⁵. Mais l'idée qui me semble la plus importante, et qui est

⁴ *Ibid.*, p.16-17, 287a-d.

⁵ Il est aussi intéressant d'avoir à l'esprit le lien que fait Aristote entre la question de l'*existence* et celle de la *définition* dans le texte que nous avons vu plus haut :

« Mais il y a des cas où nous nous posons la question d'une autre façon : par exemple, s'il est ou non un Centaure ou un Dieu (Je prends l'expression s'il est

implicite dans ces questions posées par Socrate, me semble être la distinction entre l'universel et les individus. En mettant en évidence (à l'aide de l'induction) le fait que l'universel est la cause de l'existence des choses qui y participent, Socrate avance aussi l'idée qu'ils sont deux choses distinctes l'une de l'autre. Et quand il demande à Hippias comment il définit la beauté, il fait référence à cette distinction :

- Et les **belles choses**, ne sont-elles pas belles aussi par l'effet de la **beauté** ?
- Oui, par la beauté.
- Qui est une chose réelle ?
- Très réelle. Quelle difficulté ?
- Alors, demandera notre homme, dis-moi, ô étranger, ce qu'est **cette beauté** [la beauté générale].⁶

Pour Socrate, la définition doit donc porter sur l'universel. Cette idée est nécessaire pour l'orientation de la recherche de la définition, puisque cette dernière doit porter sur l'universel et non sur les êtres qui y participent. Cette première induction est donc reliée à la recherche de la définition en cela qu'elle met en lumière un point de méthode important. Plus précisément, elle met en lumière le type de définition recherchée en insistant sur le fait que la définition doit porter sur la nature universelle et non sur la multitude.

second exemple

Plus loin, alors qu'il réfute la définition formulée par Hippias, Socrate se sert de l'induction pour amener quelque chose de positif. Hippias assimile la beauté à l'or et Socrate montre que l'or ne peut pas être la beauté. Cependant, Socrate récupère le cas de l'or dans une

ou non au sens absolu, et non pas comme quand on dit s'il est ou n'est pas blanc). Et quand nous avons connu que la chose est, nous recherchons ce qu'elle est : par exemple, qu'est-ce que Dieu, ou qu'est-ce que l'homme ? » (ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p.162-163, 89b32-35.)

⁶ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.16-17, 287c-d.

induction où il montre que toute chose, l'or y compris, est belle que si elle est utilisée avec convenance. Dans cette discussion, Socrate feint de poser ces questions pour le compte d'un questionneur harassant. C'est de lui⁷ qu'Hippias parle quand il dit :

— [...] Ton homme est un sot qui ne s'y connaît nullement en fait de belles choses. Réponds-lui que cette beauté sur laquelle il t'interroge, c'est l'or, et rien d'autre [...]

— Bien loin d'accepter ma réponse, il me plaisantera et me dira : « Pauvre aveugle, prends-tu Phidias pour un mauvais sculpteur ? » Je lui dirai que je n'en fais rien.

— Tu as raison Socrate.

— Sans doute. Mais quand je lui aurai déclaré que je considère Phidias comme un grand artiste, il poursuivra : « Phidias, à ton avis, ignorait-il l'espèce de beauté dont tu parles ? » – « Pourquoi cela ? » – « C'est qu'il n'a fait en or ni les yeux de son Athéna, ni le reste de son visage, ni ses pieds, ni ses mains, comme il l'aurait dû pour leur donner plus de beauté, mais il les a faits en ivoire : évidemment il a péché par ignorance, faute de savoir que l'or embellit tous les objets auxquels on l'applique. [*sic* : »] A cette objection, Hippias, que répondrons-nous ?⁸

Ici, Socrate amène quelques objections à l'idée voulant que la beauté soit l'or. Mais en plus, il profite d'une remarque d'Hippias pour faire remarquer une ressemblance entre les choses que l'on dit être belles : la convenance.

— La réponse est facile : Phidias, dirons-nous, a bien fait ; car l'ivoire, à mon avis, est une belle chose.

— « Mais alors, dira-t-il, pourquoi Phidias, au lieu de faire en ivoire l'intervalle des deux yeux, l'a-t-il fait en marbre, un marbre d'ailleurs presque pareil à l'ivoire ? » Le beau marbre possède-t-il donc aussi la beauté ? Devons-nous en convenir, Hippias ?

⁷ Voir la note 4 du le chapitre 1.2.

⁸ *Ibid.*, p.20-21, 289e-290b.

- Oui certes, quand il est employé à propos.
 — Sinon, il est laid ? Dois-je aussi reconnaître ce point ?
 — Oui : hors de propos, il est laid.
 — « Ainsi, l'ivoire et l'or, me dira-t-il, ô très savant Socrate, embellissant les choses quand ils y sont appliquées à propos, et les enlaidissent dans le cas contraire, n'est-ce pas vrai ? »
 Faut-il repousser cette distinction ou reconnaître qu'elle est juste ?
 — Elle est juste, et nous dirons que ce qui fait la beauté de chaque chose, c'est la convenance.⁹

L'or, l'ivoire et le marbre sont intégrés dans une induction qui contribue à la définition. En remarquant que l'or, l'ivoire et le marbre ne sont beaux que s'ils sont utilisés avec convenance (et laids s'ils le sont sans convenance), Socrate montre l'importance de la convenance dans l'idée de la beauté. Hippias est tellement convaincu par cette induction qu'il définit maintenant la beauté comme la convenance. Cette induction est utile parce qu'elle permet qu'une définition plus crédible soit examinée. Elle est reliée à la définition en cela qu'elle appuie l'attribution d'une définition à la beauté.

troisième exemple

Plus loin dans le dialogue, Socrate utilise l'induction pour vérifier la valeur de la définition formulée par Hippias. Cela consiste à regarder si les cas particuliers confirment la définition générale. Cet usage de l'induction peut avoir un résultat positif ou négatif : donner de la crédibilité à une définition ou la réfuter.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p.21, 290c-d.

¹⁰ Il m'a semblé pertinent de considérer cet usage de l'induction comme distinct de la réfutation de la définition par un argument, car les deux procédés, ainsi que leurs résultats, sont différents. En effet, quand on cherche à réfuter par un argument, on regarde, avec une très grande latitude, du côté des prémisses probables ainsi que vers les arguments pouvant intervenir ; lorsqu'on vérifie une définition, on se tourne systématiquement vers les espèces, plus ou moins éloignées, du sujet en question. De plus, quand on réfute une définition, on ne peut s'attendre qu'à un résultat négatif (si l'argument est bien fait) ;

Socrate utilise ce procédé dans l'*Hippias majeur* pour vérifier la valeur d'une définition formulée par Hippias. Voici comment Hippias la formule :

— J'affirme donc que, pour tout homme et en tout temps, ce qu'il y a de plus beau pour un mortel, c'est d'être riche, bien portant, honoré de toute la Grèce, de parvenir à la vieillesse après avoir fait à ses parents morts de belles funérailles, et de recevoir enfin de ses propres enfants de beaux et magnifiques honneurs funèbres.¹¹

Ici, Socrate aurait pu reprocher à Hippias de ne pas définir le beau, mais de chercher ce qui est le plus beau ; il aurait pu lui faire remarquer qu'il ne considère pas la beauté dans son ensemble, mais bien la beauté pour un homme. Socrate lui montre plutôt que son affirmation est fautive. Et il le manifeste en passant en revue quelques cas pertinents. Hippias affirme que le (plus) beau (pour un homme) est d'être riche, bien portant, honoré de toute la Grèce et de parvenir à la vieillesse après avoir fait à ses parents morts de belles funérailles, etc. Avant de vérifier cette

tandis que lorsqu'on vérifie une définition, il se peut que la considération des espèces confirme, ou, au moins, ajoute une certaine crédibilité à l'assertion examinée. D'ailleurs, on peut voir ce qu'Aristote dit de ce procédé dans les *Topiques* :

Un autre lieu, c'est d'examiner tous les cas où un prédicat a été affirmé ou nié universellement d'un sujet. Mais l'examen de ces cas doit porter sur les espèces et non sur la multitude infinie des individus, car alors l'enquête se fera d'une façon plus méthodique et par des étapes moins nombreuses. Et il faut procéder à cet examen en commençant par les groupes primordiaux et descendre progressivement jusqu'aux espèces indivisibles. Si par exemple, l'adversaire a dit que des opposés il y a une science une et la même, il faut examiner si des relatifs, des contraires, des termes opposés selon la privation et la possession, et des termes opposés selon la contradiction la science est aussi une et la même. Et si pour ces derniers cas aucun résultat n'est encore clairement atteint, il faut les diviser à leur tour [...]. Et si, pour l'un de ces cas, il a été prouvé que la science n'est pas une et la même, nous aurons ainsi réfuté le problème. — Il en est de même pour une attribution universelle négative. — Ce lieu s'emploie d'ailleurs réciproquement aussi bien pour établir une assertion que pour la réfuter : s'il apparaît, en effet, en énonçant la division, que le prédicat s'applique à tous les cas ou à un grand nombre, on peut exiger de l'adversaire qu'il pose l'assertion comme universelle, ou qu'alors il oppose un exemple négatif en vue de montrer dans quel cas il n'en est pas ainsi : car s'il ne fait ni l'un ni l'autre, il paraîtra absurde de sa part de refuser son assentiment à la thèse [donc, la thèse peut être soutenue par cet argument]. (Aristote, *Topiques*, Paris, Vrin, 1950, p. 55-57, 109b12-30.)

¹¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.22-23, 291d-e.

définition, Socrate rappelle un point de méthode qui sera utile pour vérifier la définition :

- Je vais m'expliquer, en prenant le même détour que tout à l'heure, c'est-à-dire en revêtant son personnage, afin de ne pas t'adresser en mon nom les paroles désagréables et malsonnantes qu'il ne manquera de m'adresser à moi-même. As-tu donc oublié ce que je te demandais ? Je t'interrogeais sur le beau en soi, sur cette beauté qui, s'ajoutant à un objet quelconque, fait qu'il est beau, qu'il s'agisse de pierre ou de bois, d'un homme ou d'un dieu, d'une action ou d'une science. [...]
- Le beau, tel que je l'ai défini, est et sera beau pour tous, sans contradiction possible.
- «Le sera-t-il toujours ?» reprendra mon homme ; car le beau doit être toujours beau.
- Assurément.
- Il l'a donc toujours été ?
- Toujours.¹²

Hippias se voit contraint à modifier sa définition, puisqu'il ne la faisait d'abord porter que sur les hommes. Socrate, en lui rappelant une des exigences d'une bonne définition, lui demande si la sienne porte sur tous les individus, aussi bien les dieux que les hommes. Hippias accorde ce point et étend sa définition aux dieux. Ainsi, Socrate est en meilleure position pour manifester la fausseté de la définition.

- «Est-ce que le beau, me dira-t-il, d'après l'étranger d'Élis, a consisté pour Achille à être enseveli après ses ancêtres ? En a-t-il été de même pour son aïeul Æaque, pour tous les autres héros de naissance divine, et pour les dieux eux-mêmes ?»
- Qu'est-ce que tu me racontes ? qu'Hadès t'emporte ! Ton homme pose des questions souverainement malséantes.
- Que veux-tu ? Serait-il moins malséant de répondre «oui» à la question posée ?
- Peut-être.
- «Et peut-être aussi, me dira-t-il, est-ce ton propre cas

¹² *Ibid.*, p.24, 292c-e.

lorsque tu affirmes que, pour tous et toujours, il est beau d'être enseveli par ses descendants et d'ensevelir ses aïeux». Ou bien faut-il faire une exception pour Héraclès et pour les autres que nous venons de nommer ? [...] Ainsi donc, selon toi, c'est une chose coupable, impie et honteuse pour un Tantale, un Dardanos, un Zéthos, mais belle pour un Pélops et pour tous ceux qui sont d'origine semblable ?

— C'est mon avis.

— «D'où résulte, me dira-t-il, que, contrairement à ton opinion précédente, le fait d'être enseveli par sa postérité après avoir enseveli ses parents est quelquefois et pour quelques-unes une chose déshonorante : que par conséquent, semble-t-il, ce fait peut encore moins passer pour être, en toutes circonstances et toujours, une belle chose, si bien qu'il présente comme nos exemples antérieurs, la jeune fille et la marmite, mais avec un peu plus de ridicule, le défaut d'être tantôt beau et tantôt laid...»¹³

Socrate relate le cas de quelques dieux pour mettre en évidence que cette définition, qui devait s'appliquer autant aux dieux qu'aux hommes, n'est pas vraie. Les cas considérés infirment la définition et c'est pourquoi elle est rejetée. Et comme nous l'avons dit plus haut, le fait d'infirmer une définition fautive fait progresser la recherche de la définition.

quatrième exemple

Plus loin, Socrate fait une autre induction faisant ressortir un aspect important de la chose à définir. Cette induction a pour but d'appuyer l'attribution d'une définition à la beauté. Socrate semble avoir en tête une définition de la beauté et pour y amener Euthyphron, il se sert de l'induction. Cette induction semble convaincre Hippias comme le laisse voir ce passage :

Vois donc ce que tu penses de la définition suivante : [...] je

¹³ *Ibid.*, p.24-25, 292e-293c.

dis qu'à notre avis le beau, c'est l'utile. Voici ce qui me conduit à cette hypothèse : les yeux que nous appelons beaux ne sont pas les yeux ainsi faits qu'ils n'y voient goutte, mais ceux qui ont la faculté d'y voir clair et qui nous servent à cela. N'est-il pas vrai ?

— Oui.

— De même, s'il s'agit de l'ensemble du corps, nous l'appelons beau s'il est apte soit à la course, soit à la lutte ; pour les animaux, nous appelons beaux un cheval, un coq, une caille, et de même tous les ustensiles, tous les instruments de locomotion sur terre et sur mer, bateaux marchands et vaisseaux de guerre, tous ceux qui se rattachent à la musique et aux autres arts, même les moeurs et les lois, et toujours d'après le même principe : nous examinons chacun de ces objets dans sa nature, dans sa fabrication, dans son état présent, et celui qui est utile, nous l'appelons beau en tant qu'il est utile, en tant qu'il sert à certaines fins et dans certaines circonstances, tandis que nous appelons laid celui de ces objets qui n'est bon à rien sous aucun de ces rapports. Ne partages-tu pas cette opinion, Hippias ?

— Je la partage.¹⁴

En manifestant qu'il en est ainsi pour les organes, les animaux, les instruments et certains phénomènes sociaux, Socrate convainc Hippias du fait que le beau est ce qui est utile. Socrate fait progresser Hippias selon une voie inductive pour qu'il accepte sa proposition. Ainsi, cette induction appuie directement la définition voulant que la beauté soit l'utile.¹⁵

Dans ce dialogue, nous avons analysé quatre passages qui manifestent le lien entre l'induction et la définition. Plus précisément,

¹⁴ *Ibid.*, p.28-29, 295b-e.

¹⁵ Comme cela se produit souvent, cette définition est incomplète. Parfois Socrate propose comme définition un genre éloigné ou même un accident de la chose. Par exemple, ici Socrate propose que le beau soit utile. On peut penser que Socrate est conscient de l'insuffisance de telles définitions (se référer à la partie 1.2) mais qu'il les examine tout de même parce qu'elles peuvent faire progresser la recherche de la définition.

nous avons considéré un extrait où l'induction sert à manifester la vérité d'un point de méthode important pour que la recherche de la définition suive la voie appropriée. Aussi, nous avons vu deux passages où une induction sert à appuyer l'attribution d'une définition (le beau est ce qui convient et le beau est l'utile) à la beauté, et nous nous sommes intéressés à un extrait où l'induction sert à vérifier une définition en passant par différents cas concernés.

3.1.2- Le Charmide

Le *Charmide* met en scène Socrate revenant de la bataille de Potidée. Il se renseigne sur l'état de la philosophie et demande si certains jeunes se distinguent par leur science ou par leur beauté. Critias lui présente donc Charmide, reconnu pour sa beauté. Après lui avoir été introduit, Socrate lui demande ce qu'est la sagesse (σωφροσύνη) :

- [...] puisque tu sais le grec, ne peux-tu m'expliquer en quoi consiste ce que tu penses ? »¹
- « Peut-être, » dit-il.
- « Pour que nous puissions former une conjecture sur sa présence ou son absence, dis-moi donc, repris-je, ce qu'est la sagesse à ton avis. »²

La discussion porte sur la nature de la sagesse et nous pouvons observer à deux reprises un lien que nous n'avons pas encore rencontré : la réfutation d'une définition fautive. Dans les dialogues socratiques, c'est souvent par l'intermédiaire d'un syllogisme qu'une définition est réfutée, comme nous le verrons ici.

premier exemple

Voyons comment Charmide formule sa première définition de la sagesse :

- Il eut d'abord un instant d'hésitation et ne pouvait se décider à répondre. Il finit cependant par dire que la sagesse consistait à montrer en tout ce qu'on fait une dignité calme : dans sa démarche, dans sa conversation, dans toute sa

¹ Quand il s'agit d'un dialogue rapporté par Socrate, des guillemets sont présents dans le texte.

² PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.59, 159a.

conduite ; « en somme, dit-il, elle me paraît se résumer dans une certaine absence de précipitation. »³

Devant cette réponse, Socrate demande à Charmide de lui dire comment il considère la sagesse par rapport à la beauté, pour ensuite faire une induction qui contribue à la réfutation de sa définition :

— « C'est peut-être vrai, répondis-je : il est certain qu'on dit souvent des gens calmes qu'ils sont sages. Voyons pourtant ce que vaut cette affirmation. Dis-moi, la sagesse n'est-elle pas une chose louable ? »

— « Assurément. »

— « À l'école du maître d'écriture que préfère-t-on ? La lenteur ou la rapidité à reproduire les modèles ? »

— « La rapidité. »

— « Et dans la lecture ? lequel vaut le mieux ? »

— « La rapidité. »

— « Et dans le jeu de la cithare ou dans la lutte, n'y a-t-il pas beaucoup plus de mérite à être rapide et vif que lent et calme ? »

— « Sans doute. »

— « Et aussi dans le pugilat, dans le pancrace ? »

— « Oui. »

— « Et dans la course, dans le saut, dans tous les exercices du corps, les mouvements vifs et rapides ne sont-ils pas ceux qu'on loue, et les mouvements lents et froids ceux qu'on blâme ? »

— « Évidemment. »

— « Il est donc évident que, dans les choses du corps, ce n'est pas la lenteur, mais au contraire la rapidité qui est surtout belle et louable. N'est-il pas vrai ? »

— « Sans doute. »

— « Mais la sagesse, disons-nous, est belle ? »

— « Oui. »

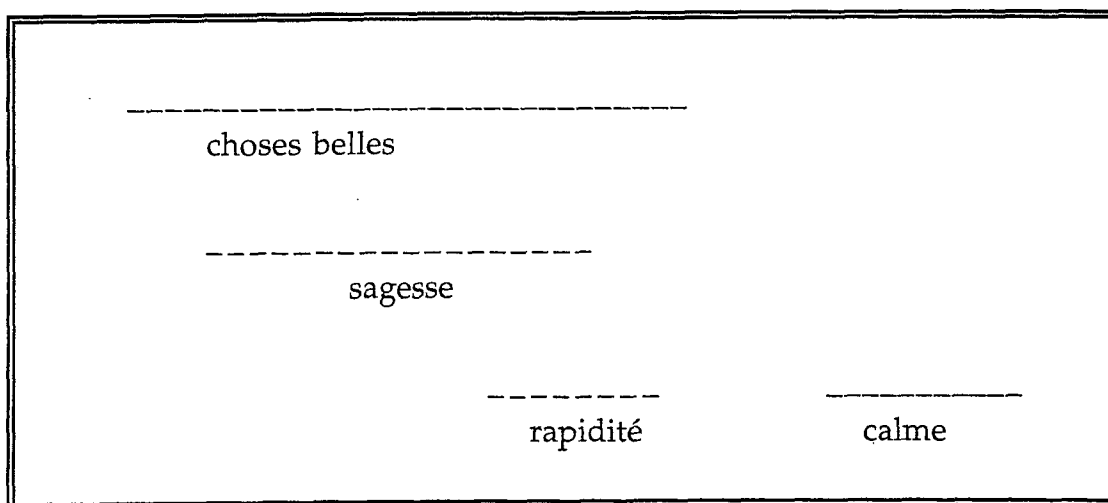
— « Donc, en ce qui concerne le corps, c'est la rapidité, et non la lenteur, qui est sage, puisque la sagesse est belle. »

— « Cela paraît certain. »⁴

³ *Ibid.*, p.59, 159b.

⁴ *Ibid.*, p.59-60, 159b-d.

Socrate commence son induction avec les choses relatives au corps. Le but de cette induction est de mettre en évidence la beauté de la sagesse et de la rapidité. Comme Charmide a admis qu'il voyait la sagesse comme une chose louable et belle, il apparaîtra que sa définition n'est pas convenable puisque le défini (la sagesse) fait partie des choses belles et louables, alors que le calme ou la conduite calme (la définition) n'en fait pas partie — c'est plutôt la rapidité qui fait partie des choses belles.



Socrate poursuit son induction :

- « Mais quoi ? dis-je : lequel vaut mieux, apprendre facilement ou difficilement ? »
- « Apprendre facilement. »
- « Mais apprendre facilement, c'est apprendre vite, et apprendre difficilement, c'est apprendre lentement et péniblement. »
- « Oui. »
- « Ne vaut-il pas mieux, quand on enseigne, enseigner vite et vivement, que lentement et avec peine ? »
- « Oui. »
- « Et la mémoire ? S'il s'agit d'acquérir ou de conserver les souvenirs, vaut-il mieux qu'elle soit lente et pénible ou rapide et vive ? »
- « Rapide et vive. »

- « Et la finesse de l'esprit, n'est-elle pas plutôt un effet de la vivacité que de la lenteur ? »
- « C'est vrai. »
- « Ainsi quand il s'agit de comprendre ce qu'on dit, chez le maître d'écriture, chez le cithariste ou partout ailleurs, l'éloge va au plus rapide et non au plus lent ? »
- « Oui. »
- « Allons plus loin. Dans les recherches de la pensée et dans la délibération, ce n'est pas le plus lent, semble-t-il, celui qui n'arrive pas à débrouiller ses résolutions ou ses idées, qui obtient la palme ; c'est le plus agile et le plus propre à faire ce travail. »
- « C'est vrai. »
- « Ainsi, dans toutes les choses de l'esprit et du corps, ô Charmide, nous voyons la vivacité rapide l'emporter sur la lenteur qui traîne. »
- « Il semble bien. »
- « Alors, la sagesse n'est pas une lenteur, et la vie sage n'est pas une vie lente, en vertu de notre raisonnement, puisqu'une vie sage est nécessairement belle. »⁵

Comme il l'avait conclu à propos des choses relatives au corps, Socrate montre qu'en ce qui concerne les activités spirituelles, la lenteur n'est pas une chose belle et louable. On peut formuler le raisonnement qui s'en suit de la façon suivante :

Aucune belle activité humaine n'est un calme [puisque c'est
davantage la rapidité qui est belle].
Or, la sagesse est une belle chose (ou une belle activité humaine).
Donc, la sagesse n'est pas un calme.

⁵ *Ibid.*, p.60-61, 159e-160c.

C'est ce que dit Socrate :

— [...] Si donc, mon cher ami, les actions calmes, en mettant les choses au mieux, ne sont pas plus souvent belles que les rapides et les fortes, il en résulte que la sagesse ne saurait consister dans la lenteur plutôt que dans la rapidité et la force [...] puisque nous avons admis que la sagesse était une belle chose et puisque la rapidité ne nous est point apparue comme moins belle que la lenteur.

— Ton opinion, Socrate, dit-il, me paraît juste.⁶

Ainsi, il apparaît assez clairement qu'en contribuant à l'établissement de la prémisse majeure de la déduction vue ci-haut, cette induction contribue à réfuter une définition fautive (celle voulant que la sagesse soit une espèce de calme) .

second exemple

Plus loin dans le dialogue, Charmide propose une autre définition de la sagesse. Ici encore, l'induction occupe une place importante dans la réfutation de cette définition et fournit une prémisse qui entre dans un raisonnement déductif montrant la fausseté de cette définition. Charmide dit :

— [...] voici une autre définition de la sagesse que je te prie d'examiner. Récemment, j'ai entendu dire à quelqu'un que la sagesse [*σωφροσύνη*: sagesse, modération] consiste pour chacun de nous à faire ce qui le regarde. Vois donc si cela te paraît exact. » [...]

— [...] si nous parvenons à voir ce qui en est, j'en serai surpris ; car cela ressemble à une énigme. »

— « En quoi ? » dit-il.

— « En ceci que l'auteur de cette définition, quand il employait ces mots, *faire ce qui nous regarde*, disait une chose et en pensait une autre. Le maître d'école, à ton avis, quand il lit ou écrit, fait-il une chose qui en vaille la peine ? »

⁶ *Ibid.*, p. 61, 160c-d.

- « Sans aucun doute. »
- « Se borne-t-il à écrire ou à lire son propre nom ? N'est-ce pas vous, enfants, qu'il enseigne, et n'écrivez-vous pas les noms de vos ennemis aussi bien que les vôtres ou ceux de vos amis ? »
- « Assurément. »
- « Faut-il en conclure que vous étiez des brouillons [επολυπραγμονεϊτε : s'occuper de choses et d'autres] dénués de sagesse [φρονεϊτε : raison, pensée] quand vous faisiez cela ? »
- « Pas le moins du monde. »
- « Cependant, vous faisiez des actes qui ne vous concernaient pas, si du moins la lecture et l'écriture sont des actes. »
- « Ce sont des actes, très évidemment. »
- « Et le fait de guérir, de bâtir, de tisser, de pratiquer un art quelconque, est un acte aussi. »
- « Sans doute. »⁷

Par induction, Socrate commence par montrer que les actes où on ne s'occupe pas seulement de ses affaires sont conformes à la raison. Il poursuit en amenant l'idée que tout ce qui fait partie de la cité bien ordonnée est conforme à la sagesse, et comme le fait de ne pas s'occuper seulement de ses affaires fait partie de la cité bien ordonnée, la sagesse ne peut consister en cela.

- « Mais alors, dis-je, estimes-tu que, dans une cité bien ordonnée, la loi doit prescrire à chacun de tisser et de laver ses propres vêtements, de fabriquer ses chaussures, et aussi ses fioles, ses étrilles, et tout le reste, sans jamais agir ni rien faire que pour son usage personnel ? »
- « Ce n'est pas mon avis, » dit-il.
- « Cependant, la cité bien ordonnée est celle où règne la sagesse [σωφροσύνη : sagesse, modération]. »
- « Oui. »
- « Donc la sagesse [σωφροσύνη] ne consiste pas à se conduire ainsi et à faire ses propres affaires de cette façon. »
- « Il semble que non. »⁸

⁷ *Ibid.*, p.62-63, 161b-e.

Si l'on admet l'idée générale qui se dégage de l'induction (le fait de ne pas s'occuper que de ses affaires est conforme à la raison) et que l'on considère que les pratiques conformes à la raison font partie de la cité bien ordonnée (implicite dans le raisonnement), on est conduit à la conclusion : le fait de ne pas s'occuper seulement de ses affaires fait partie de la cité bien ordonnée. Et si l'on admet que tout ce qui fait partie de la cité bien ordonnée est conforme à la sagesse, il semble que l'on doive conclure que le fait de ne pas s'occuper que de ses affaires est conforme à la sagesse. Cette dernière affirmation est la réfutation de la définition formulée par Charmide. On peut mieux visualiser le raisonnement de cette façon :

(Toutes) les pratiques conformes à la raison font partie de la cité bien ordonnée. (implicite)

Or, le fait de ne pas s'occuper que de ses affaires est conforme à la raison. (induction)

Donc, le fait de ne pas s'occuper que de ses affaires fait partie de la cité bien ordonnée. (161e)

Cette conclusion est utilisée comme *prémisse mineure* dans le raisonnement suivant :

Tout ce qui fait partie de la cité bien ordonnée est conforme à la sagesse. (162a)

Or, le fait de ne pas s'occuper que de ses affaires fait partie de la cité bien ordonnée.

Donc, le fait de ne pas s'occuper que de ses affaires est conforme à la sagesse.

Ainsi, on voit bien que l'induction, nécessaire pour l'obtention d'une des prémisses, est mise de l'avant par Socrate dans le but de réfuter cette définition de la sagesse.

⁸ *Ibid.*, p.63, 161e-162a.

Dans le *Charmide*, nous avons vu qu'à deux reprises, l'induction est reliée à la définition. Les deux passages analysés montrent l'induction comme un moyen de réfuter une fausse définition.

3.1.3- Le *Lysis*

Dans le *Lysis*, Socrate, Lysis, Ménexène, Hippothalès et Ctésippe discutent de l'amitié. Plus précisément, ils tentent de définir l'ami. Ils se posent des questions comme : qu'est-ce que l'ami ? est-ce celui qui est aimé ? celui qui aime ? le semblable ? le dissemblable ? Après quelques essais, Socrate propose une définition :

— « J'ai naguère entendu affirmer (le souvenir m'en revient à l'instant) que le semblable était en guerre perpétuelle avec le semblable et les bons avec les bons ; et celui qui parlait ainsi s'appuyait sur le témoignage d'Hésiode, qui a dit :

*Le potier hait le potier, l'aède hait l'aède,
et le pauvre hait le pauvre ;*

et il ajoutait qu'il en est de même en tout ; que par une nécessité universelle, la jalousie, les querelles, l'hostilité règnent entre les choses les plus semblables, comme l'amitié entre les plus différentes ; que le pauvre est forcé d'être l'ami du riche, le faible du fort pour en obtenir du secours, ainsi que le malade du médecin, et que tout ignorant recherche et aime le savant. Il poursuivait [...], déclarant [...] qu'en réalité c'était les contraires les plus extrêmes qui étaient les plus amis. [...] que vous en semble ? »

— « C'est fort beau, dit Ménexène, à l'entendre ainsi présenter. »

— « Dirons-nous donc que le contraire est essentiellement l'ami du contraire ? »

— « Sans doute. »¹

Socrate suggère que l'ami est le dissemblable. S'il en est ainsi, une amitié réciproque devrait régner entre deux êtres dissemblables. Mais comme le montre Socrate, certains cas semblent infirmer cette thèse :

¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.145-146, 215c-216a.

— « [...] Quelle joie nous allons procurer à ces merveilleux savants, les dénicheurs de contradictions ! Comme ils vont se jeter sur nous et nous demander s'il est rien qui soit plus contradictoire que l'hostilité et l'amitié ! Que leur répondrons-nous ? Ne serons-nous pas forcés d'avouer qu'ils ont raison ? »

— « Évidemment. »

— « Quoi ! diront-ils, l'ennemi est ami de l'ami, et l'ami est l'ami de l'ennemi ? »

— « Ni l'un ni l'autre. »

— « Le juste est ami de l'injuste, la tempérance de l'intempérance, le bien du mal ? »

— « Il me paraît impossible qu'il en soit ainsi. »²

Après avoir amené l'idée voulant que l'ami est le dissemblable, Socrate vérifie cette définition (en se tournant vers quelques cas). Le résultat de cette vérification est négatif, comme nous venons de le voir.

² *Ibid.*, p.146, 216a-b.

3.1.4 L'Euthyphron

Au début du dialogue, Euthyphron relate la poursuite qu'il intente contre son père ainsi que les événements qui motivent son geste. Pour justifier sa conduite, il prétend savoir ce qui est pieux et ce qui ne l'est pas. Il ajoute que ceux qui lui reprochent son geste n'y entendent rien. Suite à cette affirmation, Socrate le prie de lui enseigner ce qu'est le pieux (τὸ ὅσιον).

premier exemple

Euthyphron acquiesce et définit la piété comme *ce qui est aimé des dieux*. Afin de voir la valeur de cette définition, Socrate commence par mettre de l'avant certaines prémisses :

— Voyons donc, examinons de près ce que nous disons. Une chose et un homme agréables aux dieux sont pieux, une chose et un homme détestés des dieux sont impies. D'autre part, piété et impiété ne sont pas une seule et même chose ; ce sont [deux] choses tout à fait opposées, n'est-il pas vrai ?

— Absolument vrai. [...]

— Mais tu as dit aussi, Euthyphron, que les dieux se combattent, qu'il y a entre eux des dissentiments, des haines.¹

Ensuite, Socrate dirige la discussion vers la question la plus importante : quels sujets provoquent les dissentiments entre les dieux ? Pour mettre en évidence son opinion sur ce sujet, Socrate fait une induction :

— Ces haines, ces colères, mon cher ami, quels sont les dissentiments qui les provoquent ? Réfléchissons un peu. Si nous différons d'avis, toi et moi, à propos du nombre, sur la

¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, p.191, 7a-b.

plus grande de deux quantités, ce dissentiment ferait-il de nous des ennemis ? nous fâcherions-nous l'un contre l'autre ? ou bien ne nous mettrions-nous pas plutôt à compter et ne nous accorderions-nous pas bien vite sur un tel sujet ?

— Assurément.

— Et de même, à propos de longueurs plus ou moins grandes, si nous étions d'avis différents, il suffirait de les mesurer pour mettre fin à notre dissentiment ?

— C'est incontestable.

— Ou encore, en recourant à la balance, je suppose, s'il s'agissait de poids plus ou moins lourds, nous aurions bientôt fait de décider ?

— Comment en douter ?

— Quel est donc le sujet, qui, faute d'un moyen certain de décider, susciterait entre nous inimitiés et colères ? Peut-être ne l'aperçois-tu pas immédiatement ? Mais vois un peu : si je dis que c'est le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, n'ai-je pas raison ? Ne sont-ce pas là les sujets à propos desquels, en cas de désaccord, faute d'avoir à quoi recourir pour une décision autorisée, on devient ennemis les uns des autres, lorsqu'on le devient, toi et moi et tous les autres hommes ?

— Oui, Socrate, c'est bien là le dissentiment le plus ordinaire et voilà ce qui se passe.²

À l'aide de l'induction, Socrate montre qu'aucune chose à propos de laquelle il existe un moyen pratique de juger n'est un objet de dissension. Euthyphron accepte cette idée. De là, Socrate et lui concluent que le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal sont les choses qui provoquent les dissensions. Rendu à point, la définition d'Euthyphron, qui assimilait le pieux à ce qui est aimé des dieux, semble inacceptable. En effet, il a affirmé plus haut qu'une même chose ne peut être pieuse et impie. Or ici, il admet que le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal sont les choses qui provoquent les dissensions. Ce sont donc ces choses qui risquent le plus d'être aimées par un dieu et détestées d'un autre. Et sa définition fait du pieux ce qui est aimé des dieux. Devant cette impasse, la définition est rejetée. Ici, l'induction sert

² *Ibid.*, p.191-192, 7b-d.

à fournir une prémisse essentielle pour réfuter la définition d'Euthyphron.

second exemple

Euthyphron n'abandonne pourtant pas complètement sa suggestion et propose une modification à sa définition : le pieux serait ce qui est aimé de **tous** les dieux (ce qui constitue une nouvelle définition). Pour voir la valeur de cette réponse, Socrate pose une question à Euthyphron : « ce qui est pieux est-il approuvé des dieux comme étant pieux, ou bien cela est-il pieux parce que les dieux l'approuvent ? »³ Socrate clarifie sa question à l'aide de l'induction :

— Dis-moi maintenant, ce qui est porté l'est-il parce qu'on le porte ou pour quelque autre raison ?

— Non certes, c'est bien pour celle-là.

— Et de même ce qui est conduit l'est parce qu'on le conduit ; ce qui est vu est vu parce qu'on le voit ?

— Évidemment.

— Ce n'est donc pas parce qu'une chose est vue qu'on la voit ; tout au contraire, c'est parce qu'on la voit qu'elle est vue. Ce n'est pas parce qu'elle est conduite qu'on la conduit, mais c'est parce qu'on la conduit qu'elle est conduite ; ce n'est pas parce qu'elle est portée qu'on la porte, mais elle est portée parce qu'on la porte. Ne vois-tu pas bien maintenant, ce que je veux dire, Euthyphron ? Le voici : lorsqu'un effet est produit et qu'une action s'exerce, ce n'est pas l'effet produit qui est cause de l'action, c'est l'action qui est cause de l'effet ; ce n'est pas parce qu'elle est subie qu'elle s'exerce, mais c'est parce qu'elle s'exerce qu'elle est subie.⁴

³ *Ibid.*, p.196, 10a.

⁴ *Ibid.*, p.196, 10b-c.

Socrate fait une induction pour distinguer et ordonner la cause et l'effet. Il montre que la cause est antérieure et responsable de l'effet.⁵ En appliquant ce principe au pieux, Socrate et Euthyphron concluent que c'est parce que les dieux aiment une chose (les dieux sont l'agent) que l'on peut dire qu'elle est aimée des dieux (la chose aimée subit l'action d'être aimée).

— Maintenant quand quelque chose est aimé, n'est-ce pas un effet qui est produit, n'y a-t-il pas un objet qui subit une action ?

— Incontestablement.

— Il en est donc de ceci comme des exemples précédents. Ce n'est pas parce qu'un objet est aimé que ceux qui l'aiment ont de l'amour pour lui, mais c'est parce que ceux-ci ont de l'amour qu'il est aimé.

— La conclusion est nécessaire.

— Ce principe admis, Euthyphron, comment faut-il l'appliquer à ce qui est pieux ? n'est-ce pas une chose aimée de tous les dieux, selon ta propre formule ?

— Oui.⁶

cause :	Les dieux aiment une action.
effet :	Cette action est aimée des dieux.
	ou
	Cette action peut être dite aimée des dieux.

⁵ « Le raisonnement de Socrate peut se comprendre ainsi : si une chose est réalisée, ce n'est pas parce qu'elle est une réalisation qu'elle est réalisée, mais parce qu'on la réalise qu'elle est une réalisation » (ALLARD, Gérard, « Notes complémentaires sur l'*Euthyphron* », in Platon, *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton, Phédon (extrait)*, 2^e édition, Québec, Résurgences, 1998, p.75).

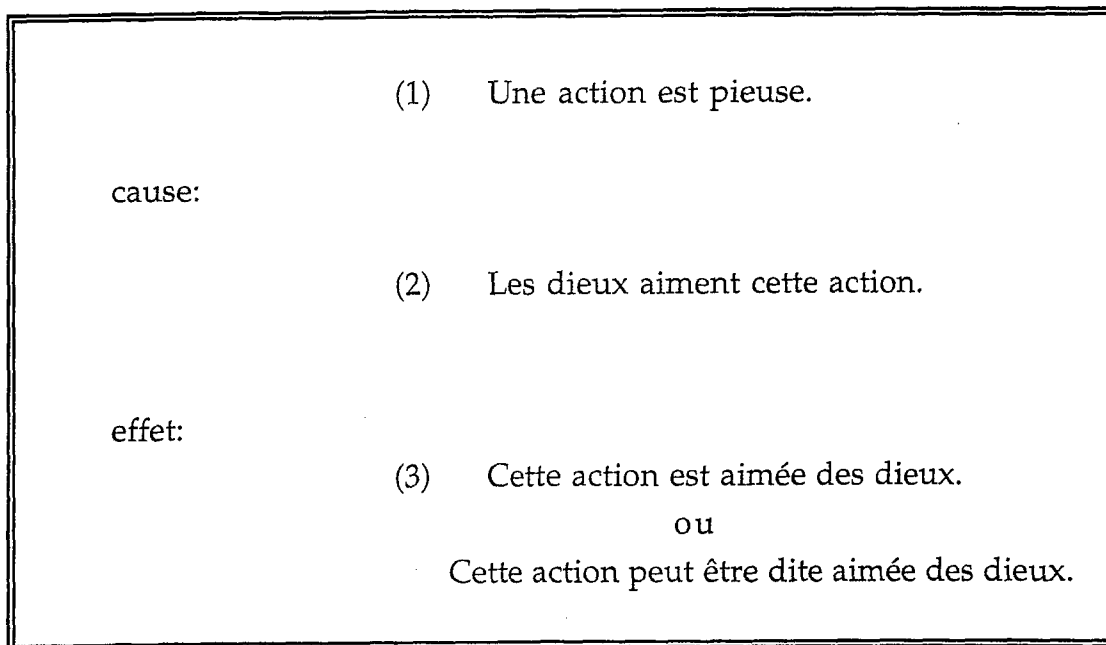
⁶ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, p.196-197, 10c-d.

Socrate poursuit en demandant à Euthyphron si la chose aimée des dieux l'est parce qu'elle est pieuse. Ici aussi, l'enjeu est d'ordonner la cause et l'effet.

— L'est-elle parce qu'elle est pieuse ? ou pour quelque autre raison ?

— Pour celle que tu dis.⁷

Ici aussi, Socrate ordonne la cause et l'effet : c'est parce qu'une chose est pieuse que les dieux l'aiment. Et si on considère ces deux idées, il faut dire que c'est parce qu'elle est pieuse que les dieux l'aiment et que c'est parce que les dieux l'aiment que l'on peut dire que cette chose est aimée des dieux.



De cet ordre entre causes et effets⁸, on peut tirer que ce qui est aimé de tous les dieux ne peut être la définition de la piété. Le fait d'être une

⁷ *Ibid.*, p.197, 10d.

chose aimée des dieux et le fait d'être pieux ne peuvent être la même chose puisqu'un est causé par l'amour que les dieux ont pour cette chose, alors que l'autre en est la cause. Dans l'ordre de la causalité, le défini (la piété) est avant *le fait que les dieux l'aiment* et la définition est après.

— [...] les deux choses [la chose pieuse et la chose aimée des dieux] sont absolument différentes. L'une [la chose aimée des dieux] n'est objet d'amour que parce qu'on l'aime, l'autre [la chose pieuse] l'est parce que sa nature veut qu'elle le soit. De telle sorte, Euthyphron, qu'étant prié par moi de définir ce qui est pieux, il me semble bien que tu ne veuilles pas m'en révéler la vraie nature, et que tu t'en tiennes à un simple accident : à savoir, qu'il arrive à ce qui est pieux d'être aimé par tous les dieux.⁹

Ainsi, l'induction est le moyen utilisé par Socrate pour obtenir un des deux rapports d'antériorité utilisés dans la réfutation de cette définition (celui voulant que c'est parce que les dieux aiment une chose qu'elle peut être dite aimée des dieux).

troisième exemple

Plus loin, Socrate vient en aide à Euthyphron en lui proposant de considérer la piété par rapport à la justice. Il lui demande alors s'il croit que la justice est une partie de la piété ou si, plutôt, la piété est une partie de la justice. Euthyphron pense que la piété est une partie de la justice. Socrate ne se contente pourtant pas de cette réponse puisqu'il lui demande en quoi la piété se distingue du reste de la justice. À cette

⁸ « Dans tout ce passage, il s'agit de distinguer l'agent (ou l'action), de ce qui subit l'action » (ALLARD, Gérald, « Notes complémentaires sur l'Euthyphron », in Platon, *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton, Phédon (extrait)*, 2^e édition, Québec, Résurgences, 1998, p.74).

⁹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, p.197-198, 11a.

seconde question, Euthyphron répond que la piété est la partie de la justice qui concerne le soin des dieux.

— De même, essaye de m'enseigner quelle partie de la justice est pieuse, afin que nous puissions signifier à Méléto de ne plus nous chercher noise en nous accusant d'impiété, du moment que nous aurions appris de toi parfaitement ce qui est pieux, ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas.

— Eh bien, Socrate, voici la partie de la justice qui me semble être pieuse et religieuse : c'est celle qui concerne les soins dus aux dieux ; le reste, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte aux hommes, forme l'autre partie de la justice.¹⁰

Cependant, Socrate montre, à l'aide de l'induction, que tout type de soin vise le bien et l'utilité de celui que l'on soigne :

— Ce que tu dis là, Euthyphron, me paraît excellent. Toutefois, encore un petit éclaircissement. Je n'entends pas bien ce que tu appelles «soins». Sans doute ce ne sont pas des soins ordinaires que tu as en vue, à propos des dieux. Ce terme a un sens usuel ; nous disons, par exemple : « tout le monde ne s'entend pas à soigner les chevaux ; c'est l'affaire du palefrenier. » N'est-ce pas vrai ?

— Assurément.

— Et, en effet, sa spécialité c'est le soin des chevaux.

— Oui.

— De même encore, tout le monde ne s'entend pas à soigner les chiens ; c'est l'affaire de celui qui les mène en chasse.

— Sans doute.

— Car son métier consiste dans le soin des chiens.

— Oui.

— Et celui du bouvier dans le soin à donner aux bœufs.

— Assurément.

— De même la pitié et la dévotion consistent dans le soin des dieux, Euthyphron ? C'est bien là ce que tu dis ?

— C'est cela même.

— Or, l'objet de toutes les sortes de soins est en somme toujours le même ? Et l'on peut dire que tous visent au bien et

¹⁰ *Ibid.*, p.200, 12e.

à l'utilité de celui que l'on soigne. Tu vois, par exemple, que les chevaux, soignés par l'art du palefrenier s'en trouvent bien et qu'ils en profitent ; n'est-il pas ?

— En effet.

— De même les chiens soignés par celui dont c'est le métier, de même encore les bœufs, de même tout ce qu'on pourrait énumérer en ce genre. À moins que les soins, par hasard, ne te paraissent faits pour être nuisibles à qui les reçoit ?

— Non, par Zeus ! loin de moi cette idée.¹¹

En partant de l'idée que tout soin améliore celui qui est soigné, Socrate et Euthyphron sont confrontés à l'idée que le soin prodigué aux dieux doit les améliorer. Mais Euthyphron n'admet pas cette idée et doit modifier sa définition pour échapper à cette impossibilité. Ainsi, en manifestant une impossibilité, cette induction sert à réfuter l'idée voulant que la piété soit la partie de la justice qui concerne le soin des dieux.

— En ce cas, la piété aussi, étant le soin des dieux, est-elle utile aux dieux et leur profite-t-elle ? Es-tu prêt à reconnaître que, quand tu fais quelque chose de pieux, tu améliore un dieu ?

— Nullement, par Zeus ! tant s'en faut.

— Oh ! je me doutais bien, Euthyphron, que ce n'était pas là ta pensée ; je suis très éloigné de le croire ; et si je t'ai demandé ce que tu entendais par les soins dus aux dieux, c'est précisément parce que je pensais que tu ne parlais pas de soins de ce genre.

— Et tu avais bien raison, Socrate ; ce n'est pas là l'espèce de soins dont je parle.¹²

Euthyphron se voit contraint de modifier quelque peu sa définition et surtout de préciser en quoi consiste le soin dû aux dieux dont il a fait mention. C'est ce que Socrate lui demande :

¹¹ *Ibid.*, p.200-201, 13a-c.

¹² *Ibid.*, p.201-202, 13c-d.

- [...] mais alors qu'est-ce donc que ce soin des dieux en quoi consiste la piété ?
 — Le même, Socrate, que pratiquement les esclaves à l'égard de leur maîtres.
 — Je comprends ; c'est une sorte de service des dieux.
 — C'est bien cela.¹³

Pour mettre à l'épreuve cette nouvelle définition, Socrate fait une autre induction. Le principe qui s'en dégage n'est pas exprimé comme tel, mais il consiste à dire que tout service est en vue d'une production. L'impossibilité apparaît lorsque Socrate demande à Euthyphron d'appliquer ce principe à la piété.

- [...] pourrais-tu me dire, au sujet des serviteurs des médecins, ce que leurs services visent à produire ? n'est-ce pas la santé ?
 — Oui, en effet.
 — Et les serviteurs des constructeurs de vaisseaux ? que tendent à produire leurs services ?
 — Manifestement, Socrate, la construction des vaisseaux.
 — Et ceux des serviteurs des architectes, à édifier des maisons ?
 — Oui.
 — Arrivons maintenant, cher ami, aux serviteurs des dieux ; dis-moi aussi à quoi tendent leurs services. Il est clair que tu le sais, puisque tu affirmes que tu es particulièrement expert aux [*sic* : en] choses divines.
 — Je l'affirme ; et cela est vrai.
 — Eh bien, par Zeus, parle : quelle est donc cette très belle chose que produisent les dieux grâce à nos services ?
 — Beaucoup de belles oeuvres, Socrate. [...]
 — [...] toutes ces belles oeuvres que font les dieux, en quoi se résument-elles ?
 — Je viens de te le dire, Socrate, que c'est une tâche de longue haleine de s'en instruire en détail.¹⁴

¹³ *Ibid.*, p.202, 13d.

¹⁴ *Ibid.*, p.202, 13d-e.

Euthyphron ne peut appliquer aux dieux l'idée que tout service tend à aider dans la production ou la réalisation de quelque oeuvre. En effet, il semble difficile d'identifier un domaine où les dieux puissent tirer profit du service des hommes dans la réalisation d'une oeuvre. Cette induction, comme celle que nous avons vue précédemment, joue donc un rôle important dans la réfutation d'une définition.

Comme nous l'avons vu, il est possible d'identifier au moins quatre inductions qui sont reliées à l'effort de définir. Ces inductions sont utiles en tant qu'elles réfutent des définitions fausses.

3.2- Le lien entre la définition et l'induction dans les dialogues où Socrate recherche la définition dans le but de démontrer

Les dialogues analysés dans cette partie sont le *Lachès*, le *Protagoras* et le *Ménon*. L'argumentation de ces dialogues touche la question du *fait* et la question de la *définition*. La question de départ est la question du *fait* et la recherche de la définition est le moyen utilisé pour répondre à cette première question. Socrate tente de saisir l'essence¹ d'une chose pour syllogiser efficacement à son sujet. Dans ces dialogues, plutôt que de se contenter d'apporter plusieurs arguments pour soutenir sa position, Socrate se tourne systématiquement vers la définition² pour argumenter de façon plus certaine.³ Par exemple, une question qui est chère à Socrate, et qui revient souvent dans les dialogues de Platon, est celle qui concerne la possibilité d'enseigner la vertu. Pour répondre à

¹ Aristote dit : « Socrate, lui, cherchait l'essence, et c'était logique, car il cherchait à faire des syllogismes, et le principe des syllogismes, c'est l'essence. » (ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p.734, 1078b23-24.)

² Dans le *Phèdre*, Socrate énonce clairement cette méthode :

En toute chose, mon enfant, il n'y a qu'une manière de commencer, quand on veut discuter convenablement : il faut bien comprendre l'objet de la discussion, faute de quoi l'on est condamné à s'égarer complètement. La plupart ne se doutent pas qu'ils ignorent l'essence des choses ; aussi, persuadés qu'ils la connaissent, ils ne s'entendent pas au début de la discussion, et, à mesure qu'ils avancent, ils en arrivent naturellement à n'être d'accord ni avec eux-mêmes, ni avec les autres. Éviteons, toi et moi, ce que nous reprochons aux autres ; et puisque nous avons à décider s'il vaut mieux devenir l'ami d'un homme sans amour que d'un homme amoureux, établissons d'un commun accord ce qu'est l'amour et quels sont ses effets ; puis, les yeux tournés vers cette définition, rapportons-y toute notre discussion sur les avantages ou les désavantages de l'amour. (PLATON, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 1964, p.114.)

³ Il faut remarquer que Socrate ne produit pas de démonstration. Son adage *je sais que je ne sais pas* prend tout son sens si l'on considère à quel point il semble conscient de la méthode qui consiste à argumenter à partir de la définition (et par conséquent de produire le savoir) et le fait qu'il ne parvient jamais à le faire. La raison en est qu'il est sans cesse bloqué au niveau de la recherche de la définition. Son champ d'exercice se situe surtout à ce niveau et en ce sens c'est avec raison que plusieurs commentateurs soulignent cet aspect. Cependant, ce sur quoi on insistera surtout ici est la méthode démonstrative (faisant suite à la découverte de la définition) que Socrate suggère sans pourtant pouvoir en faire un usage effectif.

cette question, Socrate propose à plusieurs reprises que la discussion porte plutôt sur la nature de la vertu.

Dans cette partie, l'induction et la définition sont reliées de trois nouvelles façons. Aussi, certaines de celles qui ont été vues dans la partie précédente seront vues à nouveau. Relativement à la recherche de la définition, nous verrons, dans le *Lachès*, le *Protagoras* et le *Ménon*, que l'induction et la définition peuvent être reliées d'une autre façon. Dans ces dialogues, l'induction joue un rôle important dans la création d'un noeud dialectique. Puisqu'il manifeste les difficultés et les points les plus importants à clarifier entourant une définition, le noeud est très utile à la recherche de la définition.⁴ Aussi, dans l'enquête visant à répondre à la question du *fait*, nous verrons d'abord que certaines inductions ont pour but de mettre en lumière la méthode appropriée qui consiste à rechercher la définition dans le but de démontrer⁵. Ces inductions remplissent un peu le même rôle que celles mettant en lumière un point de méthode concernant la définition, excepté qu'elles concernent la méthode qui consiste à rechercher la définition dans le but de répondre à la question du *fait*. Ensuite, l'induction et la définition peuvent participer à la formation des prémisses du syllogisme démonstratif, car dans la démonstration, le moyen terme est la définition et l'induction

⁴ Voir Aristote, *Métaphysique*, 995a25-b4.

⁵ En employant le terme *démontrer* ou *démonstration* dans le cas de Socrate, on ne lui attribue nullement la connaissance de la démonstration telle qu'exposée par Aristote dans les *Seconds Analytiques* :

« Par démonstration j'entends le syllogisme scientifique, et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science. — Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion et antérieures à elle, et dont elles sont les causes. » (ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p.8, 71b18-24.)

Cependant, en se référant au sens que le mot *démontrer* en français, il est tout à fait légitime de l'appliquer à ce que fait Socrate : raisonner de façon déductive, en prenant la définition comme moyen-terme dans le but de savoir de façon certaine. Aussi, il faut reconnaître que ce que fait Socrate est une digne ébauche de la démonstration aristotélicienne et qu'ainsi il est légitime d'utiliser ce terme si l'on comprend qu'il a un sens plus limité que quand il est utilisé dans le cas d'Aristote.

peut servir à appuyer la majeure ou la mineure — la conclusion de l'induction étant alors une prémisse.

3.2.1- Le Lachès

La discussion présente dans le *Lachès* se divise en deux parties : la première⁶ porte sur la valeur du combat en armes ; et la seconde⁷ porte sur la nature du courage (ἀνδρεία).

Durant la discussion portant sur la valeur du combat en armes, Socrate se sert de l'induction à trois reprises pour montrer que la connaissance de la nature de la vertu (αρετή) est préalable à la présente question. Socrate ne manifeste pas le syllogisme qui pourrait découler de cette connaissance, mais il montre, de façon assez générale⁸, que la connaissance de l'essence est nécessaire pour répondre à la présente question. Lors de la discussion concernant la nature du courage, Socrate fait plusieurs inductions ayant pour but de faire avancer la recherche de la définition.

premier exemple

Alors que Socrate, Lysimaque, Méléstias, Lachès et Nicias discutent de la valeur de l'apprentissage du combat en armes, Socrate introduit un point de méthode. Cependant, il le fait par étapes. La première étape de cette méthode est introduite après que Lachès et Nicias aient chacun fait un discours à propos de la valeur du combat en armes. Lachès et Nicias divergent d'opinion à propos de la valeur du combat en armes et Socrate est appelé à se prononcer sur cette question. Lysimaque lui dit :

⁶ De 178a à 190d.

⁷ De 190e à 201c.

⁸ Dans les dialogues qui suivront, cette méthode sera beaucoup plus explicite.

— Je te le demande donc, Socrate : car notre conseil me semble avoir encore besoin d'un arbitre qui le départage. Si Nicias et Lachès avaient été d'accord, nous aurions pu nous en passer : mais tu vois que leurs votes sont divergents : il convient que tu nous dises auquel des deux tu apportes ton suffrage.

— Qu'est-ce à dire, Lysimaque ? celui des deux partis qui aura la majorité obtiendra-t-il ta préférence ?

— Quelle autre conduite adopter ?

— Es-tu dans les mêmes intentions Mélésius ? Et s'il s'agissait de la préparation gymnique de ton fils, dans une délibération sur la meilleure méthode à suivre, t'en rapporterais-tu à l'avis exprimé par la majorité d'entre nous, ou à celui qui aurait étudié et pratiqué sous un bon pédotribe ?

— A ce dernier naturellement, Socrate.

— Tu aurais plus de confiance en cet homme qu'en nous quatre ensemble ?

— Probablement.

— C'est sans doute que la valeur d'un jugement dépend plus de la science que du nombre de juges ?

— Évidemment.⁹

On voit ici qu'en amenant l'idée que la valeur d'un jugement dépend plus de la science que du nombre de juges, Socrate ouvre la voie à une autre méthode davantage basée sur le savoir.

second exemple

La seconde étape de cette méthode qu'introduit Socrate stipule que la valeur de l'apprentissage du combat en armes dépend de sa capacité à rendre un jeune homme vertueux.

— [...] Il me semble que nous avons négligé de nous entendre d'abord sur l'objet précis en vue duquel nous délibérons et à propos duquel nous recherchons qui de nous, ayant étudié

⁹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.98, 184c-e.

dans ce dessein sous des maître, est compétent, et qui ne l'est pas.

— Notre examen, Socrate, ne porte-t-il pas sur le combat en armes et sur l'utilité que peut avoir ou ne pas avoir pour les jeunes gens l'étude de cet art ?

— Sans doute, Nicias. Mais quand on délibère sur un remède pour les yeux et qu'on se demande s'ils ont besoin d'un onguent ou non, est-ce sur le remède ou sur les yeux que porte la délibération ?

— Sur les yeux.

— De même, quand on se demande s'il faut mettre un frein à un cheval et à quel moment, n'est-ce pas le cheval, et non le frein, qui est l'objet de la recherche ?

— C'est vrai.

— Ainsi, d'une manière générale, quand on discute en vue d'une fin, c'est la fin qui est l'objet de la discussion, et non le moyen, subordonné à cette fin.

— Évidemment.

— Par conséquent, lorsque nous cherchons un conseiller, nous devons nous demander s'il a la compétence nécessaire relativement à la fin en vue de laquelle nous instituons notre recherche.

— Sans doute.

— Ainsi, dans les circonstances présentes, notre recherche sur la valeur de cette étude a pour fin l'âme des jeunes gens ?

— Oui.¹⁰

En se basant sur le cas du remède pour les yeux et sur celui du frein destiné au cheval, Socrate fait une induction concluant que toute délibération portant sur un moyen doit porter davantage sur la fin. Puisque le but de l'apprentissage du combat en armes est le bien de l'âme des jeunes hommes (il dira plus loin la vertu), cette dimension doit être intégrée à la présente discussion. Autrement dit, Socrate insiste pour dire qu'étant donné que cet apprentissage est bon dans la mesure où il peut rendre les jeunes hommes vertueux, la fin de cet apprentissage ne doit pas être écartée de la présente discussion. Socrate élargit donc le propos de la discussion.

¹⁰ *Ibid.*, p.99-100, 185b-e.

troisième exemple

Socrate poursuit et précise encore un peu, toujours à l'aide de l'induction, la méthode qu'il estime être appropriée. Il montre que le fait de porter un jugement sur la valeur du combat en armes suppose la connaissance de la vertu. Pour y arriver, il se sert de quelques cas qui montrent que la connaissance de la fin est nécessaire pour porter un jugement sur la valeur d'un moyen pour atteindre cette fin. Ainsi, non seulement la discussion doit tenir compte de la fin de l'apprentissage du combat en armes (la vertu), mais c'est bien en fonction d'elle que la valeur du combat en armes peut être manifestée. C'est en fonction de notre connaissance de la nature de la vertu que l'on pourra être en mesure de porter un jugement sur la valeur de l'apprentissage du combat en armes.

— Si nous savions, dans un ordre de choses quelconque, un objet dont la présence améliorerait sûrement le sujet qui le posséderait, et si nous étions en outre capables de procurer cette présence, il est clair que nous connaîtrions l'objet à propos duquel on nous demanderait le moyen le plus sûr et le plus facile de l'acquérir. Peut-être saisissez-vous mal ce que je veux dire : je vais m'expliquer plus clairement.

Nous savons, je suppose, que la présence de la vue rend les yeux parfaits, et en outre nous avons le pouvoir de leur procurer cette présence : c'est donc évidemment que nous savons ce qu'est la vue, puisque nous pouvons indiquer, à qui nous le demanderait, le moyen le plus court et le plus efficace de se la procurer. Car si nous ne savions même pas ce qu'elle est (et de même pour l'ouïe), nous serions de pauvres conseillers et de tristes médecins pour les yeux et pour les oreilles, lorsqu'on viendrait nous demander le meilleur moyen d'obtenir la vue et l'ouïe.

— Tu as raison, Socrate.

— Eh bien, dans le cas présent, ceux-ci nous demandent conseil sur la meilleure manière de procurer à leurs fils une vertu dont la présence puisse perfectionner leurs âmes.

— En effet.

— Ne faut-il pas alors que nous possédions avant tout la connaissance de la vertu ? Car si nous n'avons aucune idée de ce que la vertu peut être, comment pourrions-nous donner à personne un conseil sur le meilleur moyen de l'acquérir ?
 — Ce serait impossible, Socrate.¹¹

Pour savoir si un apprentissage peut aider un jeune homme à cheminer dans la vertu, il faut d'abord savoir ce qu'est la vertu¹² ; si nous ne le savons pas, nous ne serons que de pauvres conseillers en cette matière. Pour établir cette conclusion, Socrate passe en revue certains cas (la vue et l'ouïe) pour finalement conclure de façon universelle.

La méthode générale qui se dégage de ces inductions consiste dans le fait que la connaissance de la définition est préalable à toute autre connaissance intellectuelle claire et distincte à propos d'une chose. Dans d'autres dialogues, nous verrons ce lien exprimé de façon encore plus précise. Nous verrons comment un syllogisme peut résulter de la connaissance de la définition:

Dans le cas qui nous occupe, c'est la nature de la vertu qui permettrait de départager les avis. Mais pour que l'entretien porte sur un sujet d'une longueur raisonnable, Socrate suggère que la discussion ne porte que sur une partie de la vertu : le courage (c'est aussi parce que cette partie se rapproche de la discussion précédente).

Relativement à la recherche de la définition, nous verrons cinq cas où l'induction permet de faire progresser la recherche de la définition : un premier où Socrate montre le type de définition qu'il recherche, un second où il vérifie la valeur de la définition formulée par Lachès et

¹¹ *Ibid.*, p.105-106, 189e-190c.

¹² « Socrate a hâte de revenir au pur raisonnement, seul capable de décider des autorités diverses, et de juger les autorités elles-mêmes. » (CROISET, Alfred, « note du *Lachès* » in *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.105.)

deux autres où l'induction réfute une définition par l'intermédiaire d'un raisonnement déductif. Enfin, on verra que ces trois dernières inductions peuvent être considérées comme des moyens pour créer un noeud dialectique à propos de la définition du courage.

quatrième exemple

Dans le but de faire comprendre à Lachès que la définition du courage doit être suffisamment universelle, Socrate formule une définition en respectant cette exigence. Il définit la vitesse et fait une induction qui souligne un aspect commun à différentes choses rapides.

— Ma question portait sur la nature du courage et de la lâcheté. Essaie maintenant de me dire, à propos du courage d'abord, ce qu'il y a d'identique dans toutes ses formes. Saisis-tu ce que je veux dire.

— Pas tout à fait.

— Je m'explique. Suppose qu'on t'interroge sur la nature de la vitesse : elle peut se trouver dans la course, dans le jeu de la cithare, dans la parole, dans l'étude, et, pour nous en tenir à ses emplois les plus notables, nous pouvons manifester cette qualité dans l'exercice de nos mains, de nos jambes, de nos lèvres, de notre voix, enfin de notre pensée. N'es-tu pas de cet avis ?

— Parfaitement.

— Suppose maintenant qu'on me demande : qu'entends-tu, Socrate, par cette vitesse dont tu reconnais l'existence dans toutes ces choses ? Je répondrais : j'appelle vitesse la faculté d'accomplir en peu de temps beaucoup d'actes relatifs à la parole, à la course, et ainsi de suite. La réponse serait juste.¹³

En s'attardant sur le cas de la vitesse, Socrate relève le trait commun qui caractérise chacun des actes rapides : la faculté d'accomplir beaucoup d'actes en peu de temps. Cette induction est reliée à la définition de la vitesse en cela qu'elle sert à mettre en évidence cet aspect

¹³ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.108-109, 191e-192b.

important. Aussi, cette induction est reliée à la définition du courage puisqu'elle met en évidence la méthode que Socrate voudrait voir Lachès utiliser au sujet du courage :

— Eh bien, Lachès, essaie de me dire à ton tour en quoi consiste cette faculté qui s'exerce à la fois à l'égard du plaisir, de la douleur, de toutes les choses énumérées tout à l'heure par nous, et que nous appelons courage.¹⁴

Ainsi, afin de mettre en évidence une exigence d'une bonne définition, Socrate utilise l'induction pour formuler une définition qui met en valeur cette exigence.

cinquième exemple

Socrate interroge successivement Lachès et Nicias sur la nature du courage. Après avoir admis que la définition doit porter sur la nature du courage en général, Lachès propose que le courage soit une certaine force de l'âme. Pour le réfuter, Socrate commence par le forcer à préciser sa définition en divisant la force de l'âme en force d'âme accompagnée d'intelligence et force d'âme dénuée d'intelligence¹⁵. Voici comment Lachès définit le courage :

— Il me semble que c'est une certaine force de l'âme, si nous considérons sa nature en général.

— Nous le devons, Lachès, si nous voulons répondre à notre question. Cependant je doute que toute force d'âme te paraisse courageuse, et voici ce qui cause mon doute : je suis sûr que tu ranges le courage parmi les très belles choses.

— Parmi les plus belles, sois-en sûr.

— Mais n'est pas la force accompagnée d'intelligence qui est belle et bonne ?

¹⁴ *Ibid.*, p.109, 192b.

¹⁵ On peut remarquer que cette division est commandée par l'exigence d'une bonne définition voulant qu'elle comporte un genre et une différence.

- Assurément.
- Et si elle jointe à la folie ? n'est-elle pas alors mauvaise et nuisible ?
- Oui.
- Peux-tu appeler belle une chose nuisible et mauvaise ?
- Je n'en ai pas le droit, Socrate.
- Tu n'appelleras donc pas courageuse cette espèce de force d'âme, puisque celle-ci est laide et que le courage est beau.
- Tu as raison.
- Et ce serait la force d'âme intelligente, d'après toi, qui serait le courage ?
- C'est vraisemblable.¹⁶

Contraint par l'idée que le courage est une belle chose, Lachès doit dire que le courage est une force d'âme accompagnée d'intelligence. Socrate dirige donc l'examen vers ce type de force d'âme. Il commence par demander à Lachès de préciser sa réponse en disant à l'égard de quoi le courage doit être intelligent. Comme ce dernier en est incapable, sa réponse demeure trop générale et fragile face à l'examen que Socrate amorce :

- Voyons donc en quoi elle doit être intelligente. Est-ce à l'égard de toutes chose, petite ou grande ? Par exemple, si un homme supporte de faire une dépense intelligente en prévision d'un gain supérieur, diras-tu qu'il est courageux ?
- Non certes, par Zeus !
- Imagine maintenant un médecin à qui son fils ou tout autre malade, souffrant d'une pneumonie, demande à boire ou à manger ; inflexible, il tient bon et refuse avec force. Est-ce là du courage ?
- Cette force-là non plus n'a rien du commun avec le courage.¹⁷

Lachès ne peut dire en quoi ni à l'égard de quoi cette force de l'âme qu'est le courage doit être intelligente. Sa définition est donc trop large et en vérifiant quelques cas, il apparaît que le courage ne peut être

¹⁶ *Ibid.*, p.109, 192b-d.

¹⁷ *Ibid.*, p.110, 192e-193a.

simplement la force de l'âme accompagnée d'intelligence. Cet usage de l'induction est celui que nous avons vu précédemment : la vérification d'une définition par l'induction. Ici, la vérification montre l'invalidité de cette définition.

sixième exemple

Toujours relativement à la même définition, Socrate poursuit son argumentation à l'aide de l'induction et montre que les actes témoignant d'une force d'âme sont moins courageux quand ils sont, en plus, accompagnés d'intelligence. Cette idée porte un autre coup à la définition proposée par Lachès :

— À la guerre, un homme tient bon et s'apprête à combattre par suite d'un calcul intelligent, sachant que d'autres vont venir à son aide, que l'adversaire est moins nombreux et plus faible que son propre parti, qu'il a en outre l'avantage de la position : cet homme dont la force d'âme s'appuie de tant d'intelligence et de préparation est-il plus courageux, selon toi, que celui qui, dans les rangs opposés, soutient énergiquement l'attaque ?

— Cependant, l'énergie de celui-ci est moins intelligente que celle de l'autre.

— C'est vrai.

— Et le bon cavalier qui lutte dans un combat de cavalerie, n'est-il pas moins courageux à ton avis, que le mauvais cavalier ?

— Je le crois.

— Et de même le bon frondeur ou le bon archer, ou tout autre dont le courage s'appuie sur son habilité ?

— Sans doute.

— Et s'il s'agit de descendre dans un puits ou de plonger, les hommes qui consentent à s'y risquer sans être du métier ne sont-ils pas plus courageux que ceux qui le connaissent ?

— Comment le nier, Socrate ? [...]

— Cependant, Lachès, il y a moins d'intelligence à courir ce risque et à l'affronter sans expérience qu'avec la connaissance de l'art.¹⁸

La conclusion de cette induction pourrait se formuler ainsi : tout acte accompli avec science et expérience est moins courageux qu'un autre accompli avec moins de science et d'expérience. Cette induction va donc à l'encontre de la définition proposée par Lachès voulant que le courage soit une force d'âme accompagnée d'intelligence. Même s'il peut sembler légitime d'intégrer l'intelligence dans la définition du courage (ici, dans la différence), cette définition est réfutée parce qu'elle n'est pas assez précise comme nous l'avons vu précédemment. Ainsi, Socrate fait deux inductions qui réfutent, chacune à leur façon, la définition de Lachès.

La dernière induction semble ouvrir la porte à la définition opposée : celle voulant que le courage soit une force de l'âme dénuée d'intelligence. Mais cette avenue n'est pas plus prometteuse puisque Socrate et Lachès ont convenu de dire que le courage est une belle chose et qu'ainsi il ne peut être une force de l'âme dénuée d'intelligence.¹⁹ Donc, la définition de Lachès voulant que le courage soit une force de l'âme est réfutée par l'intermédiaire de ses deux « espèces » : la force de l'âme accompagnée d'intelligence et dénuée d'intelligence.

¹⁸ *Ibid.*, p.110-111, 193a-c.

¹⁹ Lachès dit :

- Il me semble que c'est une certaine force de l'âme, si nous considérons sa nature en général.
- Nous le devons, Lachès, si nous voulons répondre à notre question. Cependant je doute que toute force d'âme te paraisse courageuse, et voici ce qui cause mon doute : je suis sûr que tu ranges le courage parmi les très belles choses.
- Parmi les plus belles, sois-en sûr.
- Mais n'est-ce pas la force accompagnée d'intelligence qui est belle et bonne ?
- Assurément.
- Et si elle est jointe à la folie ? n'est-elle pas alors mauvaise et nuisible ?
- Oui.
- Peux-tu appeler belle une chose nuisible et mauvaise ?
- Je n'en ai pas le droit, Socrate.
- Tu n'appelleras donc pas courage cette espèce de force d'âme, puisque celle-ci est laide et que le courage est beau.
- Tu as raison. (*Ibid.*, p.109, 192c-d.)

septième exemple

Après Lachès, c'est au tour de Nicias de proposer une définition du courage. Socrate commence :

- Tu entends, Nicias, quelle est notre thèse : nous appelons choses redoutables les maux futurs, et choses rassurantes celles qui, si elles arrivent, ne sont pas un mal ou sont un bien. Admets-tu ou rejettes-tu cette proposition ?
- Je l'accepte pleinement.
- Et c'est la connaissance de ces choses que tu appelles courage ?
- Parfaitement
- Il reste un troisième point sur lequel nous avons à voir si nous sommes d'accord.
- Lequel ?
- Je vais te le dire...²⁰

La définition proposée du courage est la suivante : la connaissance des maux futurs et des choses qui ne sont pas des maux (ou qui sont des biens). L'induction faite par Socrate pour réfuter la définition conclut que toute science ou toute connaissance porte tant sur les choses passées et présentes que sur les choses à venir :

- [...] Il nous semble, à Lachès et à moi, que la science, dans la diversité de ses applications, n'est pas différente selon qu'elle se rapporte au passé pour savoir ce qu'il a été, au présent pour savoir ce qu'il est, à l'avenir pour savoir comment il se réalisera le plus favorablement, mais qu'elle est toujours identique à elle-même. En ce qui concerne la santé, par exemple, la médecine, unique pour tous les temps, ne change pas suivant qu'elle considère ce qui se passe maintenant, ce qui s'est passé jadis, ou ce qui se passera plus tard. Pour ce qui regarde les productions de la terre, l'agriculture se comporte de la même façon. Quant aux choses de la guerre, vous pouvez certes attester tous deux que la stratégie sait

²⁰ *Ibid.*, p.118, 198c-d.

parfaitement pourvoir à tout et notamment à l'avenir, sans croire nécessaire de recourir à la divination, à qui elle donne des ordres au contraire, comme sachant mieux qu'elle les actions de guerre présentes et futures ; c'est pourquoi la loi met le devin sous le commandement du général, non le général sous celui du devin. Est-ce là notre avis, Lachès ?

— C'est cela même.

— Et toi, Nicias, es-tu d'accord avec nous pour reconnaître que la science est toujours identique à elle-même relativement à des choses identiques, que celles-ci soit passées, présentes, ou futures ?

— C'est aussi mon opinion, Socrate.²¹

La contradiction réside dans le fait que, d'une part, Nicias définit le courage comme étant une connaissance qui ne porte que sur le bien et le mal à venir alors que, d'autre part, il semble que toute science porte à la fois sur la passé, le présent et le futur. Voici comment Socrate explique cette idée :

— Or le courage est selon toi la science du redoutable et de son contraire. N'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Et nous avons dit que le redoutable, c'est un mal futur, et le rassurant, un bien à venir.

— Sans doute.

— D'autre part, la même science s'applique aux mêmes choses, dans l'avenir comme dans tout autre temps.

— C'est juste.

— Donc aussi le courage n'est pas seulement la science du redoutable et de son contraire ; car il n'est pas expert seulement sur les biens et les maux de l'avenir, mais aussi sur ceux du présent, du passé, et de tout les temps, en toutes circonstances, comme les autres sciences.

— C'est vraisemblable.

— Ainsi, Nicias, tu n'as répondu que sur le tiers du courage, quand nous t'interrogeons sur le courage tout entier. Or maintenant il résulte de ton propre discours que le courage n'est pas seulement la science du redoutable et de son

²¹ *Ibid.*, p.118-119, 198d-199a.

contraire, mais plutôt celle de tous les biens et de tous les maux en tous temps. Faut-il modifier en ce sens ta définition ? qu'en pense-tu ?

— Je crois qu'il le faut, Socrate.

— Ne te semble-t-il pas, ô divin, qu'un homme ne serait pas éloigné de la vertu totale s'il connaissait tous les biens dans toutes leurs formes, dans le présent, dans le passé, dans l'avenir, et de même tous les maux ? [...] Ce n'est donc pas d'une partie de la vertu que tu parles maintenant, mais bien de la vertu toute entière.²²

Socrate complète sa réfutation en montrant que cette définition est trop large. Elle semble plus apte à définir la vertu en entier. Nicias voyait le courage comme la science du redoutable et de son contraire, le redoutable étant un mal futur. Mais puisqu'il est une science, le courage ne peut porter seulement sur l'avenir : il porte nécessairement sur le passé et le présent aussi. Ainsi, l'induction qui a servi à montrer que la science porte tant sur le passé et le présent que sur le futur est reliée à l'effort de définir en cela qu'il contribue de façon importante à la réfutation de cette définition.

huitième exemple

Une autre dimension des trois dernières réfutations doit être mise en lumière pour rendre justice à l'usage de l'induction dans la poursuite de la définition. Elles participent de façon plus ou moins directe à la création d'un noeud dialectique. Une difficulté apparemment insoluble ressort de la confrontation des opinions : la définition du courage semble en suspens entre deux options contradictoires ayant toutes deux été rejetées : d'une part, le courage ne peut être dénué de science et d'autre part, il ne semble pouvoir être ni une science ni une force de l'âme accompagnée de science. C'est ce qui se manifeste si l'on considère la totalité de l'argumentation présente dans le *Lachès*.

²² *Ibid.*, p.119, 199a-e.

Avant d'analyser plus dans le détail ce noeud dialectique, voyons quels avantages Aristote attribue à l'examen dialectique dans la *Métaphysique*. Nous pourrions ainsi mieux comprendre la contribution du noeud dialectique dans l'entreprise de définition :

[...] quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés que se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un noeud sans savoir de quoi il s'agit. Eh bien ! la difficulté où se heurte la pensée montre qu'il y a un «noeud» dans l'objet même, car, en tant qu'elle est dans l'embarras, son état est semblable à celui de l'homme enchaîné : pas plus que lui, elle n'est capable d'aller de l'avant. De là vient qu'il faut avoir considéré auparavant toutes les difficultés, à la fois pour les raisons que nous venons d'indiquer et aussi parce que chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller, c'est s'exposer même, en outre, à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé, ou non, ce qu'on cherchait. La fin de la discussion, en effet, ne vous apparaît pas alors clairement ; elle n'apparaît clairement qu'à celui qui a auparavant posé les difficultés. Enfin, on se trouve forcément dans une meilleure posture pour juger, quand on a entendu, comme des plaideurs adverses, tous les arguments en conflit.²³

La discussion qui nous occupe concerne la nature du courage. À son sujet, Socrate crée un noeud²⁴, car en plus de ne pas parvenir à le définir (ce qui montre déjà la difficulté de cette entreprise), une impasse se manifeste touchant la définition du courage. Comme il a été dit, cette difficulté réside dans le fait que le courage ne semble ni pouvoir être

²³ ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974. p.121, 995a28-b4.

²⁴ « Le Lachès est, on le voit, un dialogue sans conclusion. Mais si la discussion n'aboutit pas à la solution de la question, elle établit cependant certaines points qui la facilitent et la préparent. » (CHAMBRY, Émile, « Notice sur le *Lachès* » in *Premiers dialogues*, Platon, Paris, Flammarion, 1967, p.216.)

dissocié de la science, ni y être associé, que ce soit comme genre²⁵ ou comme différence²⁶. On aurait pu s'attendre à ce qu'une de ces deux positions réfutées, l'autre apparaisse comme vraie, mais il n'en est rien : les deux alternatives sont réfutées. L'impasse créée par cette discussion nous amène à porter toute notre attention sur la question suivante : quel rapport le courage entretient-il avec la science ? Revoyons brièvement la réfutation de chacune des deux voies de cette alternative.

Le premier aspect de cette impossibilité réside dans le fait que le courage ne semble pas pouvoir être dissocié de la science. Nous avons vu plus haut le passage où Socrate situe le courage par rapport à la beauté. Et il dit que puisque le courage est une belle chose, il ne saurait être dissocié de la science, mais bien associé à elle.

De l'autre côté, une argumentation plus importante est nécessaire pour montrer que le courage ne peut être associé à la science. Socrate commence par montrer, à l'aide d'une argumentation construite autour de deux inductions, que le courage n'est pas une force de l'âme accompagnée d'intelligence²⁷. Il montre ensuite, entre autres à l'aide d'une induction, que le courage ne peut être la science des choses à craindre²⁸.

Ainsi, parce qu'elle contribue de façon majeure à manifester une des deux parties du paradoxe (celle voulant que la vertu ne peut être associée à la science), l'induction joue un rôle important dans la manifestation de cette difficulté.

²⁵ Nicias a proposé que le courage soit la science des maux à craindre.

²⁶ Lachès défendait que le courage est une force d'âme accompagnée d'intelligence.

²⁷ Ce qui constituait l'opinion défendue par Lachès.

²⁸ Opinion soutenue par Nicias.

En résumé, nous avons d'abord vu trois inductions reliées à la définition en cela qu'elles servent à mettre en lumière la méthode voulant que la connaissance de la définition d'une chose est la façon la plus certaine pour savoir si un prédicat peut attribué à un sujet. Ensuite, dans le cadre de la recherche de la définition, nous avons vu cinq autres exemples du lien entre l'induction et la définition. Dans le premier, l'induction sert à manifester un point de méthode touchant la définition (le fait que la définition doit être assez universelle). Ensuite, nous avons vu trois inductions servant à réfuter des définitions fausses. Et finalement, nous avons vu un dernier exemple en considérant le noeud dialectique créé par ces réfutations.

3.2.2- Le Protagoras

Le *Protagoras* porte sur la vertu (ἀρετή) et sur la possibilité de l'enseigner. Nous y verrons quatre exemples du lien entre l'induction et la définition.

Au début du dialogue, Hippocrate va voir Socrate et lui annonce qu'il veut fréquenter Protagoras et qu'il désire que Socrate l'y introduise. Après avoir discuté ensemble, Socrate et Hippocrate vont le rencontrer. Socrate demande à Protagoras de lui dire quel avantage son ami Hippocrate peut retirer de sa fréquentation. Protagoras lui répond qu'il peut enseigner la politique et qu'il peut former de bons citoyens. Devant cette affirmation, Socrate le questionne sur sa capacité d'enseigner la politique (ou la vertu). Protagoras prétend que oui et Socrate argumente dans le sens contraire. Protagoras réplique par un long discours où il réaffirme l'idée que la politique et la vertu peuvent s'enseigner.

Après les paroles de Protagoras, Socrate se dit satisfait et convaincu, à l'exception d'un point qui touche la nature de la vertu. Il dit :

Pour le moment, Protagoras, je serais au comble de mes vœux, si tu voulais bien répondre à la question suivante.

«Tu dis que la vertu peut s'enseigner, et je m'en rapporterais plus volontiers à toi qu'à personne. Mais il y a dans ton discours un détail qui m'a surpris et il m'en est resté dans l'âme une lacune que je te prie de combler. Tu disais que Zeus avait envoyé aux hommes la justice et la pudeur, et ensuite, à plusieurs reprises, tu as laissé entendre que la justice, la sagesse, la sainteté et ainsi de suite formaient un tout, appelé d'un seul mot «la vertu». Voilà le point sur lequel je voudrais de ta part une indication plus précise : la vertu est-elle un tout unique dont la justice, la sagesse, et la sainteté seraient les parties, ou bien ce vertus que je viens d'énumérer ne seraient-

elles que des noms différents d'un seul et même mot ? Voilà ce que je voudrais savoir. »¹

Socrate lui demande donc si la sainteté, la justice, le courage et la sagesse sont des parties du tout appelé « vertu » ou si, plutôt, tous ces mots sont des synonymes et ne correspondent qu'à une seule et même chose. À cette question, Protagoras répond que la vertu est un tout qui a des parties.

Socrate va plus loin et lui demande quel rapport ont ces parties avec le tout qu'est la vertu :

« Rien de plus facile, dit Protagoras : je te réponds que la vertu est une et que les vertus sur lesquelles tu m'interroges en sont les parties. »

« — Est-ce à la façon dont les parties du visage sont les parties de ce visage, la bouche le nez, les yeux, les oreilles, ou à la façon des parties d'une masse d'or, qui ne diffèrent les unes des autres et chacune du tout que par la grandeur ou la petitesse ? »

« — De la première manière, ce me semble, Socrate, et selon le même rapport que les parties du visage à l'égard du tout. »²

Cette comparaison est très importante pour la suite du dialogue, qui ne cessera de tourner autour de ce sujet. Socrate demande à Protagoras quelle image illustre le mieux le rapport qu'entretient la vertu avec ses parties entre le visage et ses parties (la bouche, le nez, les yeux) et une masse d'or et les parties qu'on peut en détacher. Il est important de remarquer que les parties du visage n'ont pas de ressemblances entre elles, tandis que les parties de la masse d'or sont d'une même substance. Voyons comment Socrate, à la fin du dialogue, rappelle cette alternative :

¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (1^{re} partie : *Protagoras*), Paris, Belles Lettres, 1948, p.45, 329b-d.

² *Ibid.*, p.45, 329d-e.

« La question posée, si je ne me trompe, était celle-ci : ce qu'on appelle savoir, sagesse, courage, justice et sainteté, sont-ce cinq noms différents pour une seule et même chose, ou chacun de ces noms correspond-il à une réalité distincte, à un objet ayant son caractère propre, et tel que l'un ne puisse être identifié avec l'autre ? A quoi tu m'as répondu que ce n'étaient pas là cinq noms pour une même chose, mais que chacun de ces noms s'appliquait à une chose distincte et que toutes ces choses formaient les parties différentes de la vertu, non pas à la façon des parties d'une masse d'or qui sont à la fois semblables entre elles et semblables à la masse qu'elles constituent, mais comme les parties du visage, qui diffèrent à la fois du tout auquel elles appartiennent et, en même temps, les unes des autres, ayant chacune leur caractère propre. »³

Le point essentiel à retenir est que les parties du visage sont complètement différentes les unes des autres et les unes par rapport au tout, alors que les parties de la masse d'or sont identiques entre elles et identiques au tout (si ce n'est la taille et la forme). Protagoras compare plutôt la vertu au visage qu'à la masse d'or. Contraint par son choix, Protagoras doit complètement abandonner l'idée que les différentes vertus puissent avoir quelque ressemblance entre elles. Socrate poursuit :

— « Les individus, repris-je, ont-ils chacun en partage l'une ou l'autre de ces parties de la vertu, ou bien celui qui possède l'une d'elles les a-t-il toutes à la fois ? »

— « Non pas toutes à la fois, dit-il ; car beaucoup d'individus sont braves sans être justes, ou justes sans être sages. » [...]

— « Chacune d'elles, repris-je, est une chose, et chaque autre en est une autre ? »

— « Oui. »

— « Est-ce que chacune a sa propriété particulière, comme les différentes parties du visage ? Les yeux sont distincts des oreilles et n'ont pas la même propriété. Aucune des autres parties ne ressemble à une autre ni par ses propriétés ni par le reste. Est-ce ainsi que les parties de la vertu diffèrent les unes des autres en elles-mêmes et par leurs propriétés ? C'est

³ *Ibid.*, p.70-71, 349a-c.

évidemment ce qu'il faut admettre si notre comparaison est exacte. »

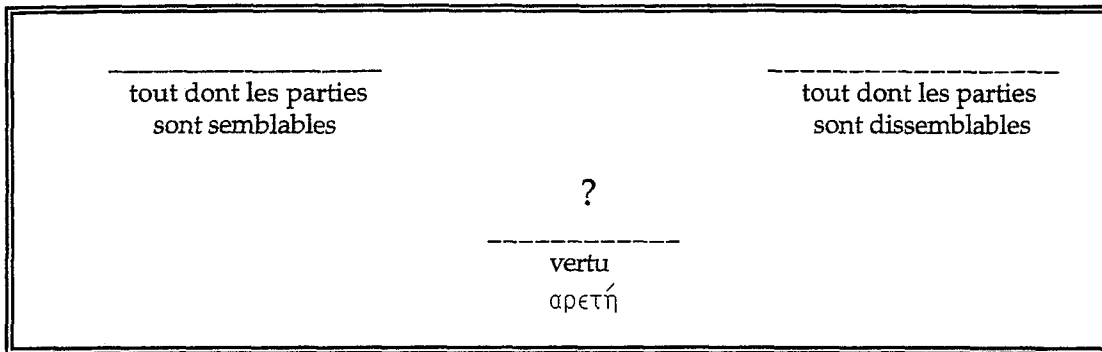
— « Sans doute, Socrate, » dit-il.⁴

Le contexte général de la discussion qui s'engage peut être vu comme la recherche du genre de la vertu. En effet, on se demande si la vertu est un tout dont les parties sont semblables entre elles et semblables au tout ou si plutôt elle est un tout dont les parties sont différentes du tout et différentes entre elles. On cherche donc quelque chose qui se rapproche d'un genre éloigné de la vertu. Pour trancher entre ces deux options, Socrate propose que Protagoras et lui se penchent sur chacune des vertus (la sagesse, l'habileté, la justice, le courage et la piété) et qu'ils tentent d'éclaircir leur nature : « Alors, repris-je, cherchons ensemble la nature propre de chacune d'elles [les vertus] »⁵. Socrate défendra la thèse voulant que chacune des vertus peut se réduire à la science.

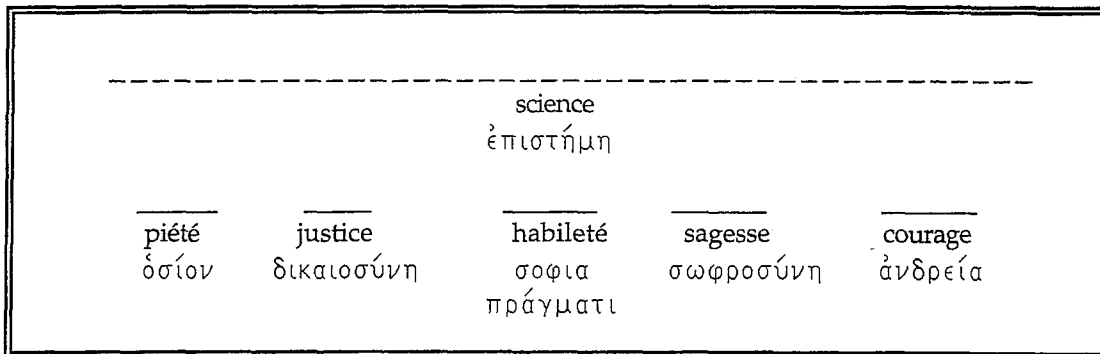
On peut résumer le contexte général de la discussion en disant que Socrate et Protagoras s'opposent sur une première question : la vertu peut-elle s'enseigner ? Pour résoudre leur différent, Socrate propose que l'enquête porte sur la nature de la vertu, plus précisément, il veut savoir dans quel type de tout elle peut être rangée. Protagoras la compare au visage et Socrate le questionne pour mettre à l'épreuve cette opinion.

⁴ *Ibid.*, p.46, 329e-330b.

⁵ *Ibid.*, p.46, 330b.



Socrate ne dit pas à quel type de tout la vertu peut se comparer : il ne dit pas qu'elle se compare au visage, ni à la masse d'or. Il met plutôt à l'épreuve l'opinion de Protagoras voulant qu'elle se compare au visage et à ses parties. Socrate se penche sur chacune des vertus pour mieux cerner leur nature. L'argumentation de Socrate aura pour but de montrer que les vertus sont des sciences.



Le type de tout auquel se compare la vertu selon Socrate reste dans l'ombre pour l'instant.

Comme il a été dit, dans toute cette discussion, l'induction et la définition sont reliées de quatre façons. Le premier exemple peut être observé alors que Protagoras défend l'idée voulant que l'habileté et la sagesse soient deux choses distinctes. Socrate le réfute à l'aide (entre autres) de l'induction. Devant l'efficacité de l'argumentation mise de l'avant par Socrate, Protagoras change d'opinion et plutôt que de prétendre que la vertu est composée de plusieurs parties distinctes, il

propose que seul le courage se distingue des autres vertus. À ce moment aussi, Socrate utilise l'induction dans l'argumentation qu'il déploie pour montrer que le courage se réduit à la science. Comme toute cette argumentation a pour but de montrer que les vertus se réduisent à la science, elle fait partie de la recherche de la définition (plus ou moins la recherche d'un genre éloigné). Toujours dans le cadre de la recherche de la définition, on peut voir que l'induction et la définition sont reliées d'une troisième façon. En effet, il apparaît que toute cette réfutation de la thèse de Protagoras, voulant que la vertu soit un tout dont chaque partie est différente des autres, contribue à la formation d'un nœud dialectique concernant le type de tout qu'est la vertu. En effet, Socrate réfute l'idée que la vertu soit un tout qui se compare au visage, mais il n'affirme pas non plus qu'elle se compare à la masse d'or. Il propose plutôt qu'elle soit une science... mais cela relance la question qui nous occupait au départ et manifeste à nouveau la difficulté. Comme la réfutation de la thèse de Protagoras s'était faite, entre autres, à l'aide d'inductions, celles-ci sont aussi reliées à la définition en cela qu'elles servent à montrer un problème important touchant la définition de la vertu. La saisie et la résolution de ce problème sont deux étapes essentielles pour la définition de la vertu. Enfin, un quatrième exemple du lien entre l'induction et la définition sera relevé, celui-ci ne touche pas uniquement la recherche de la définition ; il met en rapport la définition de la vertu et la possibilité de l'enseigner. Dans le dialogue, Socrate montre que les vertus se réduisent à la science. Cette démarche est une induction puisque Socrate se penche sur les vertus avant de dégager ce principe qui peut être utilisé dans un syllogisme. En effet, Socrate montre que c'est en fonction de la définition que l'on pourra démontrer⁶ à propos de la vertu.

⁶ Voir la note 4, au début de 3.2.

premier exemple

Socrate propose que l'examen porte sur chacune des vertus, pour voir si elles sont semblables ou dissemblables entre elles. Alors que l'examen porte sur la sagesse et l'habileté, Protagoras défend l'idée qu'elles sont dissemblables. En argumentant dans le sens inverse, Socrate le convainc qu'elles se réduisent l'une à l'autre :

- « Y a-t-il une chose que tu appelles sottise ? »
 — « Oui. »
 — « A cette chose s'oppose du tout au tout l'habileté ? »
 — « Je le crois, » dit-il.
 — « Quand un homme agit selon la raison et l'utilité, trouves-tu que sa conduite soit sage, ou est-elle tout le contraire ? »
 — « J'estime qu'il est sage, » dit-il.
 — « Mais n'est-ce pas par la sagesse qu'on est sage ? »
 — « Nécessairement. »
 — « Et ceux qui agissent sans raison et sans bon sens ne te paraissent pas sages dans leur conduite ? »
 — « Non. »
 — « Agir sottement, c'est donc le contraire d'agir sagement ? »
 — « Oui. »
 — « Et les actions sottes se font par sottise, les actions sages par la sagesse. »
 — Il le reconnut.
 — « Et une action produite par la force est forte, une action produite par la faiblesse, faible ? »
 — Il l'admit.
 — « Une action accompagnée de vitesse est vite ; accompagnée de lenteur, elle est lente ? »
 — « Oui. »
 — « D'une manière générale, ce qui est fait de la même façon est fait par la même cause, et ce qui est fait de façon contraire, par une cause contraire ? »
 — Il le reconnut.⁷

⁷ *Ibid.*, p.48-49, 332a-c.

Socrate commence par faire admettre à Protagoras que la sottise est opposée à l'habileté. Ensuite, par induction, il montre que ce qui est fait de façon contraire est fait par la cause contraire. Ces prémisses lui seront utiles plus tard. Il poursuit, avec une autre induction :

- « Voyons, lui dis-je, y a-t-il quelque chose qui soit beau ? »
- « Oui. »
- « Le contraire du beau, est-ce autre chose que le laid ? »
- « Non. »
- « Autre question : y a-t-il quelque chose qui soit bon ? »
- « Oui. »
- « Le contraire du bon, est-ce autre chose que le mauvais ? »
- « Non. »
- « Autre question : y a-t-il de l'aigu dans la voix ? »
- « Oui. »
- « Le contraire de l'aigu est-il autre chose que le grave ? »
- « Non. »
- « Ainsi, à chacun des contraires s'oppose un contraire unique, et non plusieurs ? »
- Il en convint.⁸

Par induction, Socrate montre que chaque contraire ne s'oppose qu'à un seul contraire. Avec toutes ces prémisses, il peut réfuter la thèse de Protagoras :

- « Allons, dis-je, récapitulons les points sur lesquels nous sommes tombés d'accord. Nous avons reconnu que chaque chose avait un contraire et non plusieurs ? »
- « Oui. »
- « Que ce qui est fait contrairement est fait par une cause contraire ? »
- « Oui. »
- « Que l'action sottise était le contraire de l'action sage ? »
- « Oui. »
- « Que l'action sage résultait de la sagesse, et l'action sottise de la sottise ? »
- Il le reconnut.

⁸ *Ibid.*, p.49, 332c.

- « Puisque l'action est contraire, elle est produite par une cause contraire ? »
- « Oui. »
- « Or l'une est produite par la sagesse, l'autre par la sottise ? »
- « Oui. »
- « Et d'une façon contraire ? »
- « Absolument. »
- « Donc par des causes contraires ? »
- « Oui. »
- « Donc la sottise s'oppose à la sagesse ? »
- « Probablement. »
- « Ne te souviens-tu pas que précédemment nous avons reconnu que la sottise s'opposait à l'habileté ? »
- Il le reconnut.
- « Et que chaque chose avait un seul contraire ? »
- « Oui, je l'affirme. »
- « Alors, mon cher Protagoras, laquelle de nos deux affirmations allons-nous abandonner ? Celle qui attribuait à chaque chose un seul contraire, ou celle qui distinguait l'habileté de la sagesse, qui faisait de chacune d'elles une partie de la vertu, et qui, non contente de les distinguer, les déclarait dissemblables en elles-mêmes et dans leurs propriétés, comme les différentes parties du visage ? [...] Ces deux affirmations, en effet, sont en désaccord [...] Est-ce vrai oui ou non ? »
- Il en convint, de fort mauvaise grâce.
- « Ainsi donc, la sagesse et l'habileté ne feraient qu'un ? »⁹

En résumé, étant donné qu'il est apparu qu'une chose ne peut avoir qu'un seul contraire et que l'habileté et la sagesse sont contraires à la sottise, Protagoras doit abandonner l'idée que l'habileté et la sagesse sont complètement distinctes. Socrate ne dit pas qu'elles sont identiques l'une et l'autre, il montre qu'elles ne peuvent être complètement distinctes, et il laisse à Protagoras le soin de conclure qu'elles sont identiques. Socrate n'affirme jamais que les vertus sont identiques entre elles ; nous verrons plus tard qu'il défend l'idée qu'elles sont des sciences.

⁹ *Ibid.*, p.49-50, 332d-333b.

second exemple

Après avoir montré que la sagesse et l'habileté ne sauraient être complètement distinctes, Socrate poursuit et s'intéresse, cette fois, au rapport qu'entretiennent la sagesse et la justice :

« La question posée, si je ne me trompe, était celle-ci : ce qu'on appelle savoir, sagesse, courage, justice et sainteté, sont-ce cinq noms différents pour une seule et même chose, ou chacun de ces noms correspond-il à une réalité distincte, à un objet ayant son caractère propre, et tel que l'un ne puisse être identifié à l'autre ? A quoi tu m'as répondu que ce n'étaient pas là cinq noms pour une même chose, mais que chacun de ces noms s'appliquait à une chose distincte et que toutes ces choses formaient les parties différentes de la vertu, non pas à la façon des parties d'une masse d'or qui sont à la fois semblables entre elles et semblables à la masse qu'elles constituent, mais comme les parties du visage, qui diffèrent à la fois du tout auquel elles appartiennent et, en même temps, les unes des autres, ayant chacune leur caractère propre. Si telle est toujours ta pensée, fais-le moi savoir ; si ton opinion s'est modifiée, dis-moi en quoi, sans craindre que je te fasse un grief de quelque changement : car je ne serais pas surpris que tu n'eusses voulu me mettre à l'épreuve en me parlant de la sorte. »

— « Je tiens, Socrate, dit-il, que ce sont là des parties distinctes de la vertu et que, si quatre d'entre elles sont assez voisines les unes des autres, le courage, au contraire, est tout à fait à part. Voici la preuve que je dis vrai : tu trouveras beaucoup d'hommes fort injustes, fort impies, fort intempérants et fort ignorants, qui n'en sont pas moins très courageux. »¹⁰

Protagoras concède à Socrate le fait que quatre des vertus peuvent avoir de grandes ressemblances, mais il soutient que le courage est à part des autres vertus. Socrate dirige donc l'enquête vers la nature du courage. Pour montrer que le courage est un type de science, Socrate déploie une

¹⁰ *Ibid.*, p.70-71, 349a-d.

argumentation assez laborieuse dont la partie centrale est une induction. On peut résumer son argumentation en disant que Socrate analyse l'acte courageux et montre qu'il implique un choix de ce qui est le meilleur. Sans doute pour simplifier la discussion, Socrate parle du choix qui entraîne le plaisir et évite la douleur : être courageux, c'est choisir l'action qui entraîne le plus de plaisir et le moins de douleur (en admettant, comme Socrate le fait, la thèse voulant que le bien se réduise au plaisir et le mal à la douleur). Aussi, comme le note Socrate, un plaisir éloigné dans le temps peut, par cet éloignement, paraître plus petit, tandis qu'un autre plus rapproché peut apparaître plus grand. Alors, comme s'il s'adressait aux tenants fictifs de l'opinion voulant que le bien soit assimilé au plaisir et le mal à la douleur, Socrate dit :

— « S'il en est ainsi, répondez-moi, dirai-je. La même grandeur paraît à la vue plus grande ou plus petite selon qu'elle est plus ou moins rapprochée ; n'est-il pas vrai ? » — « Oui, » diront-ils. « De même pour les épaisseurs et pour les quantités. Et les voix aussi sont plus fortes de près, plus faibles de loin ? » — « Ils en conviendraient, » dit Protagoras. « Si donc le bonheur dépendait pour nous de notre attention à choisir dans nos actes les plus grandes dimensions et à éviter les plus petites, qu'est-ce qui nous apparaîtrait comme la condition de notre salut ? Serait-ce l'art de mesurer ou la soumission aux apparences ? N'est-il pas vrai que celle-ci nous égèrerait, nous ferait prendre sans cesse les grandeurs les unes pour les autres et serait pour nous une cause de perpétuelles repentirs dans nos actes et dans nos appréciations du grand et du petit, tandis que l'art de mesurer réduirait à l'impuissance ces illusions et, par la connaissance de la vérité, assurant à nos âmes une stabilité tranquille dans la possession du vrai, ferait le salut de notre vie ? » Les hommes devraient-ils reconnaître que c'est l'art de mesurer qui nous sauve en tout cela, ou bien que c'en est un autre ? » — « C'est l'art de mesurer, » avoua Protagoras.¹¹

¹¹ *Ibid.*, p.79-80, 356c-e.

Après ce premier cas, Socrate poursuit l'induction avec d'autres cas qui montrent que, d'une façon générale, si notre salut dépend d'un choix entre deux choses (le bien et le mal, le plaisir et la douleur, le pair et l'impair, le grand et le petit), elle dépend d'une science. Et puisque Socrate et les autres ont convenu de dire que le courage consiste à choisir les actions qui nous apporteront le plus de plaisir et le moins de douleur, il en découle que le courage est une science. Mais voyons d'abord comment Socrate fait son induction :

— « Et si notre salut dépendait du choix entre le pair et l'impair, [...] d'où nous viendrait notre salut ? N'est-ce pas d'un savoir exact ? Et encore d'une certaine science de la mesure, puisque celle-ci est la science de l'excès et du manque ? [...] »

— Protagoras lui-même admit qu'ils en conviendraient.

— « A merveille, ô hommes ! Mais puisque nous avons reconnu que la condition de notre salut [concernant le courage] résidait dans un choix correct du plaisir et de la douleur par l'appréciation exacte du plus nombreux et du plus rare, du plus grand et du plus petit, du plus éloigné et du plus rapproché, ne vous semble-t-il pas d'abord que cette recherche du plus ou du moins et de l'égalité est une sorte de mensuration ? » — « Evidemment » — « Et que si c'est une mensuration, c'est évidemment un art et une science ? » — Ils l'accorderont. — « Quelle science et quel art, nous le verrons plus tard. Mais que ce soit une science, cela me suffit pour la démonstration que nous vous devons, Protagoras et moi, en réponse à vos questions. »¹²

Socrate convainc donc Protagoras que le courage, étant un certain calcul, est une science. Le courage était la seule vertu que Protagoras détachait des autres et en montrant qu'elle aussi est une science, Socrate a réfuté l'idée voulant que la vertu soit un tout dont les parties sont complètement différentes (comme le sont les parties du visage).

¹² *Ibid.*, p.80, 356e-357c.

troisième exemple

Pour réfuter l'opinion de Protagoras, Socrate déploie une argumentation qui laisse entrevoir une position difficile à analyser. À première vue, on pourrait croire que Socrate prend pour parti l'autre option invoquée au début du dialogue, voulant que la vertu soit un tout dont les parties sont semblables en tous points (mis à part l'aspect quantitatif). Cependant, il est possible de voir que Socrate a fort probablement une position plus nuancée que celle-là, et ce pour au moins quatre raisons. Ces raisons nous pousseront à considérer la réfutation de la thèse de Protagoras sous un nouveau revers et à envisager l'idée que l'induction et la définition sont reliées d'une troisième façon dans ce dialogue.

En premier lieu, au début du dialogue, quand Protagoras dit qu'il voit la vertu comme un tout qui se compare au visage, Socrate n'affirme pas qu'il la compare plutôt à la masse d'or. S'il avait eu cette position, il l'aurait probablement dit à cette occasion (ou ailleurs dans le dialogue), mais il n'en fait rien.

En second lieu, quand Socrate convainc Protagoras que deux vertus se confondent l'une avec l'autre, il se garde de dire que c'est aussi ce qu'il croit. Il laisse Protagoras tirer cette conclusion seul. Revoyons comme exemple le premier cas analysé plus haut :

— « Alors, mon cher Protagoras, laquelle de nos deux affirmations allons-nous abandonner ? Celle qui attribuait à chaque chose un seul contraire, ou celle qui distinguait l'habileté de la sagesse, qui faisait de chacune d'elles une partie de la vertu, et qui, non contente de les distinguer, les déclarait dissemblables en elles-mêmes et dans leurs propriétés, comme les différentes parties du visage ? Laquelle faut-il abandonner ? Ces deux affirmations, en effet, sont en désaccord : elles ne rendent pas le même son ni le même air.

[...] « Ainsi donc, la sagesse et l'habileté ne feraient qu'un ?¹³

Socrate ne fait que mettre en évidence cette contradiction. Devant ce problème, Protagoras dit que ces deux vertus sont identiques, Socrate, lui, ne fait que poser les questions. Tout au long du dialogue, on peut remarquer que Socrate n'affirme jamais que deux vertus se confondent. Il semblerait normal qu'il l'affirme au moins une fois si telle était sa pensée.

En troisième lieu, dans d'autres dialogues, Socrate distingue clairement la vertu (en tant que telle) et les vertus particulières, de même que les vertus entre elles. Dans le *Ménon*, il est manifeste que Socrate ne confond pas la vertu en général et chacune des vertus particulières. Plus précisément, il demande à Ménon de les distinguer quand celui-ci dit :

— Je le crois en effet, Socrate ; car la justice n'est pas autre chose que la vertu.

— La vertu, Ménon, ou *une* vertu ?

— Que veux-tu dire ?

— Ce que je dirais d'une autre chose quelconque. Par exemple, à propos de la rondeur, si tu veux, je dirais qu'elle est une figure, mais non pas la figure simplement ; et cela, parce qu'il y a d'autres figures que la rondeur.

— Ce serait parler correctement, et je reconnais, moi aussi, qu'en dehors de la justice il y a d'autres vertus.

— Quelles vertus ? Dis-le moi, comme je te dirais diverses sortes de figures si tu me le demandais : indique-moi d'autres vertus.

— Eh bien, le courage, en est une, puis la tempérance, la sagesse, la générosité et bien d'autres.

— Nous voici encore tombés dans la même mésaventure que tout à l'heure : cherchant une vertu, nous en trouvons plusieurs, d'une autre façon il est vrai que dans le cas

¹³ *Ibid.*, p.50, 333a-b.

précédent. Quant à cette vertu unique qui relie toutes les autres entre elles, nous n'arrivons pas à la trouver.¹⁴

De la même façon qu'il distingue la figure et la rondeur (qui n'est qu'une figure), Socrate distingue la vertu de la justice. Dans ce contexte, la vertu ne peut être comparée à la masse d'or puisque les parties de celle-ci sont semblables au tout, alors qu'ici, la vertu se distingue de ses parties. De plus, Socrate dit que la figure est un tout qui s'étend plus loin que la rondeur : la figure a donc une extension plus grande (qui regroupe d'autres figures aussi). Socrate fait le parallèle entre la figure et la vertu pour mettre en lumière le fait que la vertu a une extension plus grande que chacune des vertus (la justice, le courage, la tempérance, la sagesse et la générosité).

Aussi, dans ce dialogue, Socrate tente d'attirer l'attention sur la vertu en général, afin de la définir. Il ne veut pas que l'enquête porte sur une seule vertu, ni même sur la totalité des vertus. Cette exigence n'aurait pas été nécessaire si la vertu avait été un tout comparable à la masse d'or, puisque cette dernière n'est rien d'autre que l'addition de ses parties. Si la vertu ne peut être définie par l'addition de chacune de ses parties, c'est qu'elle a un contenu propre (une compréhension) qui se distingue de celui de ses parties — contrairement à la masse d'or.

Le *Lachès* aussi peut nous pousser à considérer l'idée que Socrate distingue la vertu en général et les vertus particulières, ainsi que les vertus entre elles¹⁵ :

— Ne parlons pas trop vite, mon très cher, de la vertu dans son ensemble : la tâche serait peut-être un peu lourde. Bornons-nous d'abord à une de ses parties, pour vérifier la qualité de notre savoir ; cela nous sera probablement plus aisé.
— Faisons comme tu le souhaites, Socrate.

¹⁴ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (2^e partie : *Gorgias*, *Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.238-239, 73d-74a.

¹⁵ Comme nous le verrons plus loin, tout ceci trouve son écho dans le *Protagoras*.

— Laquelle choisir entre les parties de la vertu ? Sans doute celle où paraît tendre l'apprentissage du combat en armes ? On dit ordinairement que c'est le courage. Qu'en penses-tu ?¹⁶

Puisque Socrate dirige l'enquête vers une partie de la vertu qu'il considère, entre les autres vertus, comme le terme vers lequel tend l'apprentissage du combat en armes, c'est donc qu'il voit le courage comme distinct des autres vertus. S'il y a une différence entre le courage et la vertu et entre le courage et chacune des autres vertus, la vertu ne peut se comparer à la masse d'or et à ses parties homogènes. Il n'en reste pas moins cependant que le courage est une vertu (Socrate appelle *vertu* le courage) et il a par le fait même des traits communs avec les autres vertus. Si l'on se demande quel type de tout a ce genre de rapport avec ses parties, on doit répondre que c'est le tout universel¹⁷ et non la masse d'or.

En dernier lieu, il faut considérer que Socrate définit les vertus comme des sciences¹⁸. Si les vertus sont des sciences, elles sont des parties

¹⁶ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, p.106, 190c-d.

¹⁷ Dans ces deux exemples, il ressort assez clairement que Socrate conçoit la vertu comme un tout universel et surtout qu'il est conscient des caractéristiques importantes de ce type de tout. Nous verrons plus loin qu'il est raisonnable de considérer cette avenue pour l'analyse du *Protagoras*.

¹⁸ En rapport avec cette question, il est intéressant de constater que la liste des cinq vertus change au cours du dialogue. Au tout début (330b), quand Socrate pose pour la première fois à Protagoras la question de savoir si la vertu se compare au visage ou à la masse d'or, il inclut la science dans la liste des cinq vertus : la science (ἐπιστήμη), la justice (δικαιοσύνη), le courage (ἀνδρεία), la sagesse (σωφροσύνη) et la sainteté (ὁσίον). Tandis que dans la suite du dialogue, la science fait place à l'habileté (σοφία : 333 ou πράγμοτι : 332-333). Quand Socrate se penche sur les cinq vertus dans le détail, il s'intéresse à la justice, la sainteté, la sagesse, l'habileté et le courage. C'est donc dire qu'à part une fois au début de l'entretien, la science ne fait pas partie des cinq vertus. On peut se demander, d'abord, pourquoi la science n'est plus une des cinq vertus particulières. À cela on peut répondre que si Socrate tente de montrer que les vertus sont des sciences et que la science est le genre (éloigné), il est normal qu'il ne figure pas parmi les vertus particulières. En d'autres mots, si Socrate avait voulu montrer que la vertu se compare à la masse d'or et que les vertus sont identiques entre elles, il aurait été facile pour lui de

subjectives de la science de la même façon qu'elles nous sont apparues être des parties subjectives de la vertu dans les deux exemples précédents (excepté le fait que la science serait un genre plus éloigné). On peut bien voir cela en considérant que si *être une science* se dit de chacune des vertus dont il est question ici, celles-ci partagent ce genre. En contrepartie, les vertus doivent se distinguer par une différence. Il est vrai que cet aspect n'est pas beaucoup explicité ici. Socrate insiste davantage sur l'aspect qu'ont en commun les différentes vertus¹⁹, mais on peut se référer à d'autres dialogues et en particulier à ceux cités plus haut dans les distinctions préliminaires pour montrer que Socrate définit un tout universel avec un genre et une différence.²⁰ Aussi, dans le *Protagoras*, lorsqu'il s'intéresse au courage, Socrate dit qu'il faudrait une différence pour mieux cerner la nature du courage et qu'il n'est pas simplement une science :

[...] ne vous semble-t-il pas d'abord que cette recherche du plus ou du moins et de l'égalité est une sorte de mensuration ? »

— « Evidemment »

— « Et que si c'est une mensuration, c'est évidemment un art et une science ? »

— Ils l'accorderont.

— « **Quelle science et quel art, nous le verrons plus tard.** Mais que ce soit une science, **cela me suffit pour la démonstration que nous vous devons**, Protagoras et moi, en réponse à vos questions. [Ἡτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰσαϋθις σκεψόμεθα· ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστίν, τοσοῦτον ἕξαπκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν

garder la science parmi les vertus particulières et montrer qu'elles se réduisent l'une à l'autre en s'assimilant à la science. Cependant, Socrate ne procède pas de la sorte, il montre que les vertus particulières (parmi lesquelles la science ne figure pas) sont des sciences. Aussi, on peut se demander pourquoi Socrate parle de la science au début de l'entretien s'il ne veut pas la considérer parmi les vertus. On peut alors penser que Socrate voulait éveiller la curiosité de ses auditeurs et attirer l'attention sur le cas de la science qui joue un rôle central en constituant le genre éloigné des cinq autres vertus.

¹⁹ Nous verrons plus loin, en considérant le but de cette argumentation, que le fait de trouver le genre est suffisant ici.

²⁰ Se référer au chapitre 1.2 (surtout 1.2.4)

ἢ ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν ἀποδείξει περὶ ὧν ἤρεσθ' ἡμᾶς.] »²¹

Si l'on admet que Socrate ne considère pas la vertu comme un tout dont les parties sont semblables, il semble que l'induction soit reliée à la définition d'une troisième façon. Voyons pourquoi.

Au début de l'entretien, Socrate propose deux types de tous pour cerner la nature de la vertu : la masse d'or et le visage. Socrate réfutant l'une des deux options, l'autre semble s'imposer comme l'avenue à privilégier. Mais cette possibilité n'a pas beaucoup de sens²² et Socrate ne défend pas vraiment cette option (comme nous venons de le voir). De là jaillit un problème, et il est manifesté avec beaucoup de force : quel type de tout est la vertu ? Le dialogue semble avoir fait le tour de la question, Socrate et Protagoras se sont opposés et aucune des deux thèses ne ressort avec clarté, cela est d'autant plus vrai si l'on considère la fin abrupte du dialogue qui nous laisse à penser que les deux options sont boiteuses.

Cependant, ce noeud dialectique peut nous amener à aller plus loin et à mieux cerner la nature de la vertu. En effet, devant l'embarras où l'on se trouve à la fin de l'entretien, on peut être tenté de reprendre chacune des deux possibilités invoquées. D'une part, il est vrai que de prétendre que les vertus n'ont rien en commun est contraire à l'évidence voulant qu'elles soient toutes des vertus. On doit au moins admettre que les vertus partagent des accidents comme le fait d'être admirables, difficiles, etc. De même, prétendre que les vertus sont toutes identiques ne correspond pas à notre expérience nous disant que tel acte est juste et non courageux et que tel autre est courageux et non pieux. Notre expérience nous montre bien que certaines vertus s'exercent dans

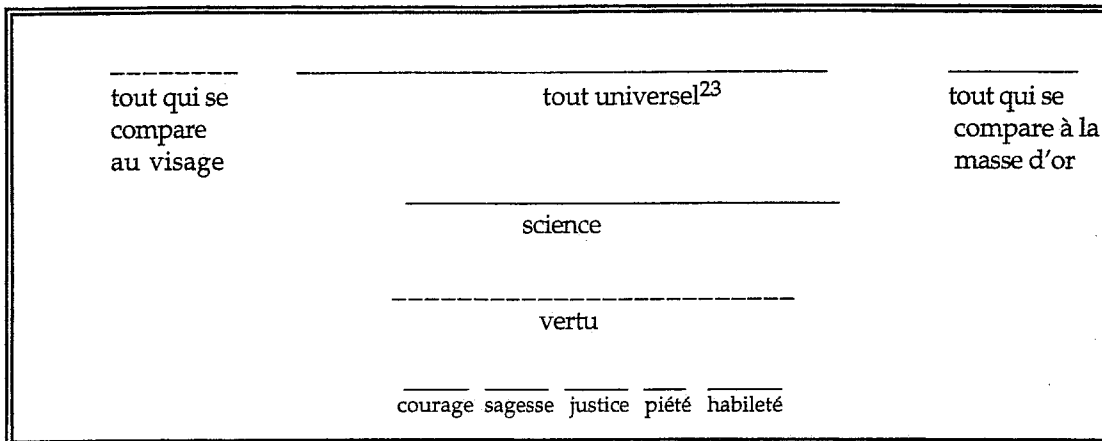
²¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (1^{re} partie : *Protagoras*), Paris, Belles Lettres, 1948, p.80, 357b-c.

²² Parce qu'une expérience même très mince des vertus nous incite à penser qu'elles ont quelques différences entre elles.

certains contextes et que certaines autres s'exercent dans d'autres contextes. Alors, on sent le besoin de se tourner vers une troisième voie. Serait-il possible qu'un tout ait des parties qui soient semblables sous un certain rapport et dissemblables sous un autre ? Pourrait-il y avoir une voie entre les deux illustrées par Socrate ? Serait-il possible que les deux voies proposées n'aient été que des esquisses et que la réfutation de la thèse de Protagoras soit une étape nous invitant à aller plus loin dans l'analyse de la nature de la vertu ?

Il semble que le fait de considérer la thèse qui est vraiment défendue par Socrate peut nous aider à y voir plus clair. Comme nous venons de le voir, Socrate défend l'idée que la vertu est une science et par voie de conséquence, un tout universel. Et justement, cette possibilité résout les problèmes qui nous sont apparus lors de l'examen des deux modèles proposés plus haut.

Cependant, si Socrate considère la vertu comme un tout universel, pourquoi a-t-il proposé deux modèles de tous matériels : le visage et ses parties intégrales et la masse d'or avec des parties de la même substance que le tout (et n'ayant que des différences quantitatives), et pourquoi s'est-il employé à réfuter une des deux thèses s'y rattachant ? Tout cela devient sensé quand on considère à quel point les deux images utilisées par Socrate sont aptes à nous faire voir clairement le type de tout qu'est la vertu. Socrate propose deux fausses voies qui représentent chacune un aspect de la vérité : la ressemblance et la dissemblance des parties d'un tout universel (comme la vertu). De plus, en défendant l'idée que la vertu est une science, Socrate nous fournit un indice de taille pouvant nous guider vers l'idée que la vertu est un tout universel.



Ainsi, la réfutation de la thèse de Protagoras ainsi que le noeud dialectique qui s'en suit peuvent être vus comme des moyens²⁴ pour parvenir à une conception plus claire de la nature de la vertu.

En résumé, Socrate réfute la thèse de Protagoras à l'aide d'une argumentation où l'induction occupe une place importante²⁵. Cette réfutation nous met dans l'embarras puisque l'autre voie de l'alternative proposée au début du dialogue ne semble pas davantage prometteuse. D'où la création d'un problème qui, en montrant la nécessité de considérer la vertu comme un tout universel, donne une impulsion

²³ Pour conserver la valeur pédagogique de la comparaison avec les deux types de tous intégraux (qui représentent chacun une part de la vérité), j'ai mis le tout universel entre les deux types de tous intégraux plutôt que de mettre les deux types de tous intégraux ensemble.

²⁴ Comme nous l'avons vu plus haut dans la citation d'Aristote tirée de la *Métaphysique*, le fait d'examiner un problème permet d'identifier les difficultés relatives à ce problème. C'est ce que Socrate fait en proposant les deux types de tous matériels, inaptes à cerner la nature de la vertu. De plus, l'examen de ces difficultés nous permet d'être en mesure de reconnaître la solution au problème quand on la rencontre. C'est pourquoi l'idée défendue par Socrate voulant que la vertu soit une science ne peut être pleinement comprise qu'après l'examen attentif des deux modèles de tous proposés. On peut noter aussi qu'Aristote dit que « la possibilité d'apporter aux problèmes des arguments dans les deux sens nous fera découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas. » (Aristote, *Topiques*, Paris, Vrin, 1050, p.5-6, 10134.)

²⁵ Se référer aux deux premiers exemples du lien entre l'induction et la définition.

formidable à la recherche de la définition. Ainsi, les inductions signalées plus haut sont reliées de cette autre façon à la recherche de la définition de la vertu.

quatrième exemple

Le *Protagoras* est peut-être le dialogue de Platon dont la fin est la plus surprenante. Mais aussi, elle illustre de façon magistrale la dépendance de la démonstration par rapport à la définition. Le dernier aspect du lien entre l'induction et la définition dans ce dialogue touche cette dépendance de la démonstration face à la définition. Pour expliciter le mieux possible cet aspect central du dialogue, revoyons plus en détail le début de celui-ci pour voir ce qui a motivé la discussion portant sur le type de tout qu'est la vertu :

Ce que je viens d'entendre dire à Protagoras est en effet pour moi de plus haut prix. Jusqu'ici, j'avais toujours cru que ce n'était aucun effort humain qui rendait les hommes bons ou mauvais : maintenant je suis éclairé. Une légère difficulté pourtant m'arrête encore, mais je suis sûr que Protagoras n'aura pas de peine à l'éclaircir, après qu'il vient d'élucider tant de si graves problèmes. [...] Pour le moment, Protagoras, je serais au comble de mes vœux, si tu voulais bien répondre à la question suivante.

« Tu dis que la vertu peut s'enseigner, et je m'en rapporterais plus volontiers à toi qu'à personne. Mais il y a dans ton discours un détail qui m'a surpris et il m'en est resté dans l'âme une lacune que je te prie de combler. [...] Voilà le point sur lequel je voudrais de ta part une indication plus précise : la vertu est-elle un tout unique, dont la justice, la sagesse et la sainteté seraient les parties, ou bien ces vertus que je viens d'énumérer ne seraient-elles que des noms différents d'un seul et même tout ? Voilà ce que je voudrais encore savoir. »²⁶

²⁶ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (1^{re} partie : *Protagoras*), Paris, Belles Lettres, 1948, p.44-45, 328d-329d.

Socrate et Protagoras se demandent d'abord si la vertu peut s'enseigner et, suite à l'insistance de Socrate, c'est la question du tout qu'est la vertu qui occupe l'attention. Plus loin dans le dialogue, Socrate explique pourquoi il a opéré cette transition dans la discussion :

[...] crois-tu toujours, comme au début, qu'il y ait des hommes fort ignorants et cependant fort courageux ? »

— « Tu veux, Socrate, dit-il, faire étalage de ta victoire en m'obligeant à répondre moi-même. Eh bien, je te ferai ce plaisir, et je déclare que cela me paraît insoutenable après tout ce que nous venons de reconnaître. »

— « Si je te pose toutes ces questions, dis-je, c'est uniquement pour voir ce qu'il en est de la vertu. **Je suis sûr que, cette question une fois résolue, il sera facile d'élucider celle qui a provoquée de notre part à tous deux de si longs discours, moi, soutenant que la vertu ne peut s'enseigner, et toi, qu'elle le peut.** »²⁷

Comment la connaissance portant sur le type de tout qu'est la vertu peut-elle nous aider à savoir si la vertu peut s'enseigner ? Ce lien aurait besoin d'être éclairé. C'est ce que Socrate fait quand il dit :

«Or il me semble que notre discours même, en arrivant à sa conclusion, devient comme notre accusateur et se moque de nous, et que, s'il pouvait prendre la parole, il nous dirait : « Vous êtes de plaisants personnages, Socrate et Protagoras : toi, Socrate, qui niais d'abord que la vertu pût s'enseigner, voici que tu mets tous tes efforts à te contredire en démontrant que tout est science, la justice, la tempérance, le courage, ce qui est le plus sûr moyen de montrer qu'on peut enseigner la vertu [...] D'autre part, Protagoras, qui avait d'abord mis en fait qu'elle se pouvait enseigner, semble maintenant s'appliquer à sa contredire, voyant en elle tout plutôt qu'une science, ce qui lui ôterait toute possibilité d'être enseignée». »²⁸

²⁷ *Ibid.*, p.85, 360e-361a.

²⁸ *Ibid.*, p.85, 361a-c.

Malgré l'aspect loufoque de cette conclusion, il en ressort avec beaucoup de clarté que si la vertu est une science, elle peut s'enseigner et si, à l'inverse, elle n'est pas une science, elle ne peut s'enseigner. On voit donc à quel point était pertinente l'insistance de Socrate de diriger la discussion vers la définition de la vertu afin de répondre à la première question qui les occupait.

Même si la fin du dialogue semble négative, parce que les deux thèses ont été défendues de façon contradictoire, le pouvoir de démontrer qui réside dans la définition n'en ressort pas moins.²⁹ Aussi, Socrate semble attirer l'attention sur ce fait. En rappelant leurs positions initiales, à lui et à Protagoras, et en insistant sur les contradictions de leurs argumentations, Socrate attire l'attention sur l'importance de la recherche de la définition pour répondre à la première question qui les opposait³⁰. Socrate détourne l'attention du syllogisme qu'il est en mesure de faire à propos de la possibilité d'enseigner la vertu, pour manifester, de façon générale, que la définition est l'élément capital de l'argumentation.

Dans ce contexte, tentons de voir de quelle façon l'induction et la définition peuvent être reliées et comment tout ceci s'applique à la discussion présente.

Il semble que l'on puisse imaginer au moins deux façons selon lesquelles l'induction et la définition peuvent être reliées par l'intermédiaire du syllogisme. Une première possibilité est bien illustrée

²⁹ Aristote dit : « dans les syllogismes, le principe de toute production, c'est la substance formelle : car, c'est de l'essence que partent les syllogismes » (ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974, p.397-398, 1034a31-32). En grec : ὥστε, ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἢ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἰσὶν, ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις. (ARISTOTELIS, *Metaphysicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 1034a30-32.)

³⁰ Voir la note 3 de 3.2.1.

par la discussion du *Protagoras* si l'on considère un des syllogismes que Socrate a mis en évidence à la fin du dialogue.

Toute **science** est une chose qui peut être enseignée.

La vertu est une science. (résultat d'une induction)

Donc, la vertu est une chose qui peut être enseignée.

Le syllogisme met en rapport l'induction et la définition puisque l'induction et la définition sont des parties de ce syllogisme. La prémisses mineure est obtenue par induction : Socrate a montré à l'aide de l'induction que les vertus sont des sciences³¹. Et une partie de la définition (son genre) constitue un des termes du raisonnement (le moyen terme).

Aussi, on pourrait imaginer que l'induction appuie la prémisses majeure plutôt que la prémisses mineure et que la définition soit le moyen terme, comme dans le cas précédent. Ce second type de lien se retrouve souvent dans les syllogismes puisque la prémisses majeure est le plus souvent universelle. Et il s'applique dans une certaine mesure au syllogisme que nous avons considéré plus haut puisque la prémisses *toute science est une chose qui peut être enseignée* est une connaissance s'appuyant sur l'induction. Ce lien n'est pas explicité comme tel dans ce dialogue mais il ne doit pas être complètement écarté puisque si cette

³¹ On le voit en considérant l'ensemble de la discussion portant sur la nature de la vertu : Socrate s'intéresse à chacune des vertus et montre qu'elles sont des sciences. Même s'il ne le montre pas pour chacune, il n'en reste pas moins qu'il s'orientait vers cela. C'est ce qu'il propose au début du dialogue :

« Ainsi, aucune autre partie de la vertu ne ressemble ni à la science, ni à la justice, ni au courage, ni à la sagesse, ni à la sainteté ? »

— « Non, » dit-il.

— « Alors, repris-je, cherchons ensemble la nature propre de chacune d'elles. » (PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (1^{re} partie : *Protagoras*), Paris, Belles Lettres, 1948, p.46, 330b.)

De plus, si Socrate n'a pas poursuivi plus loin son induction, c'est que Protagoras admettait que certaines vertus soient des sciences sans qu'il n'ait besoin de le lui démontrer.

prémisse était remise en doute, elle serait probablement soutenue par une induction. Le syllogisme concluant la possibilité (ou l'impossibilité) d'enseigner la vertu constitue le quatrième exemple du lien entre l'induction et la définition dans le *Protagoras*.

En conclusion, nous avons vu, dans le cadre de la recherche de la définition, que l'induction est utilisée à deux reprises par Socrate pour réfuter la thèse de Protagoras voulant que la vertu soit un tout dont les parties sont entièrement différentes les unes des autres. De plus, nous avons vu que cette argumentation mise de l'avant par Socrate a pour effet la création d'un noeud dialectique entourant la question du type de tout qu'est la vertu. Aussi, l'induction et la définition pourraient se retrouver dans un syllogisme portant sur la possibilité d'enseigner la vertu, l'une en fournissant une (et même deux) prémisse(s) et l'autre en constituant le moyen terme de ce syllogisme.

3.2.3- Le Ménon

Le *Ménon* s'engage à peu près sur la même question que le *Protagoras*. Ménon pose à Socrate des questions touchant la vertu et la manière de l'acquérir. Toujours soucieux de la définition, Socrate fait remarquer à Ménon que ces questions ne peuvent être répondues convenablement sans une connaissance préalable la définition de la vertu.¹ Dans ce dialogue, nous verrons que l'induction et la définition sont reliées de quatre façons différentes.

premier exemple

Dès le début du dialogue, Socrate oriente la discussion vers la question de la *définition*. Suite à la demande de Socrate, Ménon tente de définir la vertu. Il dit :

— Il n'est pas difficile, Socrate, de te répondre. Tout d'abord, si c'est de la vertu d'un homme que tu veux parler, il est clair que la vertu d'un homme consiste à être capable d'administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien de ses amis, le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même de tout mal. Si c'est de la vertu d'une femme, il n'est pas plus difficile de te répondre qu'elle consiste d'abord à bien administrer sa maison pour l'entretenir en bon état, ensuite à obéir à son mari. Il y a en outre une vertu propre aux enfants, filles ou garçons ; il y en a une propre aux vieillards, qu'il s'agisse d'hommes libres ou d'esclaves. Il y en a bien d'autres genres encore, de sorte que les définitions ne manquent pas : pour chaque espèce

¹ Ménon dit :

— Pourrais-tu me dire, Socrate, si la vertu s'acquiert par l'enseignement ou par l'exercice, ou bien si elle résulte ni de l'enseignement ni de l'exercice, mais est donnée à l'homme par la nature, ou si elle vient de quelque autre cause encore ? [...]

— [...] je me reproche à moi-même de ne savoir absolument rien de la vertu. Ne sachant pas ce que c'est, comment saurais-je quelle elle est ? Crois-tu qu'on puisse, sans savoir qui est Ménon, savoir s'il est pauvre, riche et noble, ou tout le contraire ? Juges-tu que ce soit possible ?

— Non certes. (PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (2e partie : *Gorgias*, *Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.234-235, 70a-71c.)

d'action et pour chaque âge, pour chacun de nous et pour chaque ouvrage, il y a une vertu particulière. Et de même, Socrate, à mon avis, en ce qui concerne le vice.

— J'ai vraiment beaucoup de chance, Ménon : je cherchais une vertu unique, et je trouve chez toi tout un essaim de vertus !²

Socrate reproche à Ménon le fait qu'il ne formule pas une définition générale de la vertu : sa réponse porte sur plusieurs « espèces » de vertus. Pour faire comprendre à Ménon la déficience de sa définition, il utilise un exemple :

Mais pour continuer cette image, supposons qu'on te demande ce qu'est essentiellement une abeille, et que tu répondes qu'il en est de toutes sortes ; que dirais-tu si je te demandais : Quand tu declares qu'il y a des quantités d'abeilles de toutes sortes et différentes les unes des autres, veux-tu dire qu'elles sont différentes en tant qu'abeilles, ou bien, ce qui les distingue, n'est-ce pas autre chose que cela, par exemple la beauté, la taille et certains caractères du même genre ? Dis-moi, que répondrais-tu à une questions ainsi posée ?

— Je répondrais, Socrate, qu'à mon avis, en tant qu'abeilles, elles ne diffèrent pas les unes des autres.

— Si je te disais ensuite : Voyons, Ménon, **cette chose par laquelle elles se ressemblent et qui est identique chez toutes**, quelle est-elle ? Tu aurais sans doute une réponse toute prête ?

— Sans doute.³

Socrate fait remarquer que la voie à suivre pour pallier à ce défaut serait de dégager le trait commun de tous les cas concernés. À propos de la vertu, la méthode à suivre serait la même :

— Eh bien, la question est la même à propos des vertus : quelque nombreuses et diverses qu'elles soient, elles ont en commun un certain caractère général qu'il faut avoir en vue

² *Ibid.*, p.236, 71e-72a.

³ *Ibid.*, p.236-237, 72a-c.

pour que la réponse à la question soit correcte et fasse saisir en quoi consiste la vertu. Comprends-tu bien ce que je veux dire ?

— Je crois te comprendre ; cependant, je ne saisis pas encore aussi nettement que je le voudrais l'objet précis de la question.

— Est-ce seulement la vertu, Ménon, que tu distingues ainsi en vertu de l'homme, vertu de la femme, et ainsi de suite ; ou bien fais-tu également les mêmes distinctions pour la santé, pour la taille, pour la force ? La santé, chez l'homme, est-elle, suivant toi, une autre chose que chez la femme ? Ou bien la santé, partout où elle existe, n'a-t-elle pas le même caractère général, que ce soit chez l'homme ou chez n'importe qui ?

— Il me paraît que la santé est une seule et même chose, chez l'homme et chez la femme.

— Et aussi la taille ou la force ? Si une femme est forte, elle le sera par la même qualité générale que l'homme, par la même force ? Quand je dis : la même force, je veux dire que la force n'en est pas moins la force, pour se trouver chez un homme ou chez une femme. Y vois-tu quelque différence ?

— Aucune.

— Et la vertu, en sera-t-elle moins la vertu, pour se trouver chez un enfant ou chez un vieillard, chez un homme ou chez une femme ?⁴

Afin que Ménon définisse la vertu dans toute son universalité, Socrate lui fait remarquer, en se basant sur la santé, la taille et la force, que ces choses sont les mêmes chez un homme, une femme ou tout autre individu. Ainsi, Socrate montre qu'une qualité ou un état est le même chez tous les individus qui le possèdent. Même si cette conclusion n'est pas exprimée comme telle, c'est bien elle que Socrate applique à la vertu pour montrer à Ménon que la vertu est la même chez tous les individus. Puisqu'elle sert à manifester que la définition doit être assez universelle, cette induction est reliée à l'effort de définir. Plus précisément, elle tente de mettre en lumière un point de méthode important relatif à la définition.

⁴ *Ibid.*, p.237, 72c-73a.

second exemple

Après une longue digression touchant la possibilité d'apprendre et le mythe de la réminiscence, la discussion reprend à propos de la vertu. Socrate propose à Ménon de reprendre la recherche de la définition : « veux-tu que nous tâchions de chercher ensemble ce qu'est la vertu ? »⁵ Curieusement, même s'il avait accepté la méthode qui consiste à rechercher la définition d'une chose avant de se pencher sur la possibilité de lui attribuer certaines qualités, Ménon désire à présent que la recherche porte sur la possibilité d'enseigner la vertu. Il dit :

— Très volontiers. Cependant, Socrate, j'aurais grand plaisir à reprendre ma première question, à examiner moi-même et à t'écouter discuter si la vertu qui nous occupe doit être considérée par nous comme une chose qui puisse s'enseigner, ou si elle est un don de la nature et par quelle voie enfin, on peut l'enseigner.

— Si j'étais le maître de ta volonté, Ménon, comme de la mienne, **nous n'examinerions pas si la vertu peut s'enseigner ou non, avant d'avoir recherché ce qu'elle est** ; mais puisque tu ne fais rien pour te commander à toi-même, sans doute afin d'être libre, et que d'autre part tu prétends me commander et que tu me commandes en effet, je me résigne à t'obéir : comment faire autrement ?

Nous allons donc, si je ne me trompe, **essayer de découvrir la qualité d'une chose dont nous ignorons la nature.** [^{ἔοικεν οὖν σκεπτέον εἶναι ποῖόν τί ἐστίν ὃ μήπω ἴσμεν ὅ τί ἐστίν.}] Que ta toute-puissance du moins me fasse une très légère concession : accorde-moi d'examiner « par hypothèse » si la vertu peut s'enseigner ou non.⁶

Puisque Ménon fait une entorse à la méthode proposée par Socrate, ce dernier traitera la question d'une autre manière. C'est-à-dire

⁵ *Ibid.*, p.259, 86c.

⁶ *Ibid.*, p.259-260, 86c-e.

qu'il commencera par examiner dans quelles conditions la vertu peut être enseignée et dans quelles conditions elle ne peut l'être. Il ajoute :

— [...] Puisque nous ne savons encore ni sa nature ni ses qualités, nous ne pouvons raisonner que par hypothèses sur la possibilité de l'enseigner, et nous dirons : quelle doit être, entre les différentes sortes de choses qui se rapportent à l'âme, la sorte à laquelle appartiennent la vertu, pour qu'elle puisse être enseignée ou pour qu'elle ne le puisse pas ?⁷

Dans le but d'établir dans quelles conditions la vertu peut être enseignée, Socrate avance l'idée que si la vertu est une science, elle peut être enseignée ; alors que si elle n'est pas une science, elle ne saurait être enseignée. Il dit :

Et d'abord, si elle est de nature autre que la science, peut-elle, oui ou non, s'enseigner [...] ? [...] n'est-il pas évident pour tout le monde que ce qui s'enseigne, c'est uniquement la science. N'est-ce pas vrai ?

— Je le crois.

— Si la vertu donc est une science, elle peut être enseignée.

— Évidemment.

— Voilà donc un point vite réglé : dans tel cas elle peut être enseignée, dans tel autre non.

— Parfaitement.⁸

Ainsi, l'argument autour duquel s'organise la discussion est un syllogisme conditionnel dont la prémisse majeure est : si (et seulement si)⁹ la vertu est une science, alors elle peut être enseignée. La prochaine étape est donc de reprendre la discussion portant sur la nature de la vertu. Plus précisément, il reste à voir si la vertu est une science. Ainsi,

⁷ *Ibid.*, p.260, 87b.

⁸ *Ibid.*, p.260-261, 87b-c.

⁹ La condition pour que la vertu soit enseignable est exclusive puisque les choses autres que la vertu ne peuvent être enseignées.

même si Socrate accepte de commencer par examiner dans quelles conditions la vertu peut être enseignée, on voit bien que la nature de la vertu demeure la question à laquelle il faut répondre en premier. C'est bien parce qu'il faut répondre à la question de la définition avant tout autre que Socrate ne peut avancer que des énoncés conditionnels.

Pour découvrir si la vertu est une science, Socrate commence par faire accepter à Ménon quelques prémisses qui lui seront utiles plus loin :

— Le second point à examiner me semble être celui-ci : la vertu est-elle une science ou autre chose qu'une science ?

— Je crois que c'est en effet cette question qui se présente après l'autre.

— Mais quoi ? Ne disons-nous pas que la vertu est un bien, et ne maintenons-nous pas cette hypothèse : la vertu est un bien ?

— Nous la maintenons.

— S'il existe quelque autre chose qui soit un bien en étant isolée de la science, il est possible que la vertu ne soit pas une science ; mais s'il n'est aucun bien que la science n'enveloppe, nous avons de fortes raisons de soupçonner que la vertu est une science.

— C'est exact.

— Voyons : c'est par la vertu que nous sommes bons ?

— Oui.

— Et utiles aussi, du moment que nous sommes bons ; car toute chose bonne est utile. N'est-ce pas vrai ?

— Oui.

— Donc la vertu aussi est utile ?

— Cela résulte de ce que nous avons admis.¹⁰

Socrate commence par situer la vertu sous un genre : l'utile. Pour pouvoir conclure que la vertu est une science, Socrate n'a qu'à montrer que toute chose utile est une science. Si l'examen révèle qu'aucune chose autre que la science n'est utile, la vertu, en étant utile, sera une science. On peut formuler ainsi le raisonnement impliqué dans cet examen :

¹⁰ *Ibid.*, p.261, 87c-e.

Toute chose utile est une science¹¹ (ou est raisonnable¹²).

La vertu est utile.

Donc, la vertu est une science¹¹ (ou est raisonnable¹²).

Pour établir la prémisse majeure de ce raisonnement, Socrate fait une induction :

— Eh bien passons en revue les choses qui nous sont utiles et examinons-les l'une après l'autre ; c'est la santé, disons-nous, la force, la beauté, sans oublier la richesse. Toutes ces choses, n'est-ce pas, et d'autres du même genre nous sont utiles ?

— Oui. [...] ¹³

À leur sujet, Socrate conclut :

Examine donc comment elles sont dirigées quand elles sont utiles, et comment quand elles nous nuisent : leur utilité ne

¹¹ ἐπιστήμη.

¹² φρόνησις. Dans ce passage et dans la du dialogue, ἐπιστήμη et φρόνησις sont pris comme synonymes. C'est ce qu'on peut voir en considérant le passage 97a-99b Aussi, dans le passage 89 b-d, après avoir montré que la « vertu est donc la raison [φρόνησις], en tout ou en partie » (89a5), Socrate et Ménon rappellent leur position en disant :

« — [...] il est clair, en effet, d'après notre hypothèse, que si la vertu est une science [ἐπιστήμη], elle peut s'enseigner.

— Peut-être, par Zeus ; mais n'avons-nous pas eu tort d'admettre cette proposition ?

— Il nous a semblé pourtant tout à l'heure qu'elle était juste. »
(*Ibid.*, p.264, 89b-d)

De plus, Croiset abonde en ce sens lorsqu'il dit : « le mot φρόνησις (raison), [...] dans toute la discussion, de 87c à 89a, a été employé par Socrate comme presque synonyme de celui d'ἐπιστήμη (science), dont il s'était d'abord servi en posant la question (87c) et auquel il reviendra pour conclure à 99b. » (CROISET, « note du Ménon », in *Platon, Premiers dialogues*, Paris, Belles Lettres, 1960, p.277.)

¹³ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (2e partie : *Gorgias, Ménon*), Paris, Belles Lettres, 1960, p.261-262, 87e.

résulte-t-elle pas d'un emploi judicieux, et leur mauvais effet d'un mauvais emploi ?

— Sans doute.¹⁴

Socrate poursuit ainsi son induction :

— Regardons maintenant du côté de l'âme. Y a-t-il quelque chose que tu appelles tempérance, justice, courage, facilité à apprendre, mémoire, générosité et ainsi de suite.

— Oui. [...]

— D'une manière générale, toutes les entreprises et toutes les endurance de l'âme, lorsqu'elles sont dirigées par la raison, aboutissent au bonheur, et si elles sont menées par la folie, au résultat contraire.

— C'est vraisemblable.¹⁵

Socrate conclut :

— Si donc la vertu est une des dispositions de l'âme, et une disposition qui ait pour caractère nécessaire d'être utile, elle ne peut être que raison (φρόνησις), puisque toutes les autres ne sont par elles-mêmes ni utiles ni nuisibles, mais deviennent l'un ou l'autre selon qu'elles sont accompagnées de raison ou de folie. D'après ce raisonnement, puisque la vertu est utile, elle ne peut être qu'une certaine sorte de raison.

— Je suis de ton avis.

— Considérons maintenant la richesse et les autres choses analogues, dont nous avons dit qu'elles étaient tantôt bonnes, tantôt mauvaises : de même que les diverses tendances de l'âme, quand elles sont dirigées par la raison, sont utiles, et deviennent nuisibles sous la conduite de la folie, de même les choses dont nous parlons ne sont-elles utiles quand l'âme en use et les dirige correctement, nuisibles dans le cas contraire ?

— Sans contredit.

— Le bon usage est le fait d'une âme raisonnable, le mauvais d'une âme déraisonnable ?

— Sans doute.

¹⁴ *Ibid.*, p.262, 88a.

¹⁵ *Ibid.*, p.262, 88a-c.

— De telle sorte que, d'une manière générale, on peut dire que dans l'homme tout dépend de l'âme et que l'âme elle-même dépend de la raison, sans laquelle elle ne peut être bonne. D'après ces principes, l'utile est le raisonnable ; or nous avons dit que la vertu était utile ?

— Assurément.

— La vertu est donc raison, en tout ou en partie.

— Je crois, Socrate, que ton langage est parfaitement juste.¹⁶

Cette induction faite par Socrate a pour but de montrer que la vertu est une science. En établissant la majeure du raisonnement vu plus haut, cette induction, joue un rôle important dans l'attribution d'un genre à la vertu. Elle peut donc être considérée comme une induction qui appuie l'attribution d'une définition (ou au moins une partie importante).

troisième exemple

Après avoir fait accepter à Ménon l'idée que la vertu est une science, Socrate fait volte-face et se demande soudain s'ils n'ont pas fait fausse route en admettant cette proposition. Ménon dit :

— [...] il est clair, en effet, d'après notre hypothèse, que si la vertu est une science, elle peut s'enseigner.

— Peut-être, par Zeus ; mais n'avons-nous pas eu tort d'admettre cette proposition ?

— Il nous a semblé pourtant tout à l'heure qu'elle était juste.

— Prenons garde qu'il ne suffit pas de l'avoir trouvée juste tout à l'heure, mais qu'elle doit l'être encore maintenant et toujours, pour être vraiment valide.

— Que veux-tu dire ? Quel est le motif qui t'indispose à son égard et te fait soupçonner que la vertu ne soit pas une science ?

— Je vais te le dire, Ménon. Que la vertu, si elle est une science, puisse s'enseigner, ce n'est pas ce que je révoque en doute ; mais vois si je n'ai pas quelque raison de douter qu'elle soit une

¹⁶ *Ibid.*, p.262-263, 88c-89a.

science. Réponds à ceci : quand une chose quelconque, et non seulement la vertu, est affaire d'enseignement, n'est-ce pas une conséquence nécessaire qu'elle ait ses maîtres et ses disciples ?

— Je le crois.

— Et, par contre, si elle n'a ni maîtres ni disciples, est-ce mal conjecturer que de supposer qu'elle n'est pas affaire d'enseignement ?¹⁷

Ici aussi, c'est un raisonnement hypothétique qui permet à Socrate d'argumenter sur la question de l'enseignement de la vertu. Son argument peut se résumer comme suit : si la vertu n'a ni maîtres ni disciples, alors la vertu ne peut s'enseigner. Socrate montre à l'aide de l'induction que la vertu n'a ni maîtres ni disciples. Il passe en revue plusieurs hommes vertueux et honnêtes qui, manifestement, s'ils l'avaient pu, auraient transmis leurs vertus à leurs enfants (soit par leurs exemples et leur enseignement ou par celui qu'ils payaient à des maîtres). Or, Socrate constate que ni Thémistocle, ni Lysimaque, ni Périclès, ni Thucydide n'ont pu, malgré leurs efforts, rendre vertueux leurs fils (Cléophante, Aristide, Paralos et Xanthippe, ainsi que Mélésius et Stéphanos).¹⁸ Ainsi, puisque la vertu n'a ni maîtres ni disciples, elle ne saurait s'enseigner.

Cette induction a une incidence sur la recherche de la définition parce que les deux raisonnements hypothétiques sont consécutifs l'un à l'autre. Si la vertu est une science, alors elle peut être enseignée. Et si la vertu peut être enseignée, alors elle a des maîtres et des disciples. À l'inverse, si la vertu n'a ni maîtres ni disciples, elle ne peut être enseignée. Et si la vertu ne peut être enseignée, alors elle ne saurait être une science. Ainsi, cette dernière induction est liée à la recherche de définition en s'opposant à l'idée proposée plus haut voulant que la vertu soit une science.

¹⁷ *Ibid.*, p. 264, 89b-e.

¹⁸ Voir 93c-94e.

quatrième exemple

Un noeud dialectique résulte de toute cette discussion touchant la question *la vertu est-elle une science ?* En effet, il a d'abord été montré que la vertu est une science et, ensuite, que la vertu n'a ni maîtres ni disciples. Comme nous l'avons vu, si la vertu n'a ni maîtres ni disciples, elle ne peut s'enseigner ; et si elle ne peut s'enseigner, elle ne peut être une science. Ainsi, il est soutenu, d'une part, que la vertu est une science et, d'autre part, que la vertu ne peut être une science. Dans ce contexte, il semble que l'induction et la définition soient reliées d'une quatrième façon. En effet, l'induction joue un rôle important dans chacune des deux argumentations opposées. Et le fait de mettre en lumière cette difficulté fait progresser la recherche de la définition pour les raisons que nous avons déjà invoquées. Dans le *Protagoras*, le noeud dialectique concerne davantage le type de tout qu'est la vertu et il semble ressortir que la vertu serait une science. À l'inverse, ici, le noeud dialectique concerne cette question : la vertu est-elle une science ?

Ainsi, l'induction est reliée à la définition d'au moins quatre façons dans le *Ménon*. D'abord, l'induction joue un rôle important pour mettre en évidence que la définition doit être suffisamment universelle. Ensuite, l'induction est utilisée pour soutenir la prémisse majeure d'un raisonnement qui appuie l'attribution d'un genre à la vertu. Ainsi, l'induction appuie l'attribution d'une définition (ou au moins un genre éloigné) à un sujet. Plus loin, nous avons vu que l'induction est utilisée pour réfuter l'idée que la vertu soit une science. Et enfin, l'induction est liée à la définition en cela qu'elle joue un rôle important dans la création d'un noeud dialectique touchant une question importante pour cerner la nature de la vertu : la vertu est-elle une science ?

Conclusion

Au terme de ce parcours, il apparaît que les deux découvertes faites par Socrate sont reliées de multiples façons. Aussi, pour le voir clairement, il était important d'accorder une attention particulière à la nature de ces deux instruments logiques¹. Ainsi, nous avons parlé de la rigueur de l'induction en rapport avec sa forme et sa matière. Nous avons traité de l'induction psychologique et de ses liens avec le raisonnement inductif et nous avons aussi vu quelques différences et quelques sources de confusions entre eux. Ensuite, nous avons tenté de cerner la nature de la définition recherchée par Socrate et nous avons vu qu'il distingue la définition et la prédication de la chose à définir à un individu² ; aussi, il insiste sur le fait que la définition doit avoir la même universalité que la chose à définir³ ; Socrate demande aussi que la

¹ Voici une liste des inductions les plus intéressantes présentes dans les dialogues socratiques (pour différentes raisons, plusieurs d'entre elles n'ont pu être exploitées dans ce travail) :

Euthyphron (1- 7b-7c ; 2- 10b1-c6 ; 3- 13a4-c6 ; 4- 13d12-e7),
Apologie de Socrate (1- 24e5-25a9 ; 2- 25b6-8 ; 3- 27b3-c2),
Lachès (1- 184d9-e1 ; 2- 185c5-d7 ; 3- 190a1-190c2 ; 4- 192e1-193c4 ; 5- 198d-199a),
Second Alcibiade (1- 145b ; 2- 145c),
Hippias mineur (1- 367c9-369b8 ; 2- 373c9-375c5),
Hippias majeur (1- 284a ; 2- 287c-d ; 3- 290c-291c ; 4- 292d-293c ; 5- 295c-e ; 6- 299b-c),
Premier Alcibiade (1- 107b1-14 ; 2- 107e5-109e4 ; 3- 112e11-113a12 ;
 4- 114c1-d7 ; 5- 117b6-d7),
Charmide (1- 159c2-160d4 ; 2- 161d1-162a4),
Lysis (1- 216b3-11 ; 2- 217a7-b6 ; 3- 206b ; 4- 207d-209a ;
 5- 209b-210b ; 6- 217d1-e5 ; 7- 218e),
Ion (1- 531d12-532a4 ; 2- 532e6-533c3 ; 3- 537c1-d10),
Protagoras (1- 332b-c ; 2- 332c ; 3- 344c-d ; 4- 350a),
Ménon (1- 71e-73a ; 2- 73a-c ; 3-90b).

² Voir *Hippias majeur* (287a-e, 292c-d) et *Lachès* (190e).

³ Voir *Hippias majeur* (289c, 291d, 294b), *Lachès* (191c-192b, 192c), le *Ménon* (71e-73a).

définition porte sur l'essentiel⁴ ; et qu'elle soit formulée avec un genre et une différence⁵.

Aussi, pour bien comprendre les relations entre l'induction et la définition, il était important de les mettre en rapport avec l'objectif poursuivi par Socrate — de la même façon qu'il est important, pour comprendre la complémentarité des outils d'un ouvrier, de considérer l'oeuvre qu'il réalise. En effet, le marteau et la scie, par exemple, n'ont de lien que lorsqu'on considère que le but est de construire une maison et que pour cela, il faut un outil pour assembler les planches (le marteau qui plante les clous) et un autre pour les couper de la bonne longueur (la scie). Dans le cas qui nous concerne, il fallait avoir en vue les deux principales questions que pose Socrate. Cette distinction était utile pour diviser en trois groupes les dialogues socratiques. Un premier groupe a pu être écarté et l'analyse des groupes restants a été simplifiée.

Suite à l'induction qui a été faite en considérant l'*Hippias majeur*, le *Charmide*, le *Lysis*, l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Protagoras* et le *Ménon*, il est maintenant possible d'affirmer que les deux découvertes faites par Socrate sont reliées de multiples façons. Plus particulièrement, dans le contexte de la recherche de la définition, l'induction contribue à la définition d'au moins cinq façons. D'abord, certaines inductions sont utiles pour manifester la vérité ou la nécessité d'un point de méthode⁶. Parmi ces points de méthodes, Socrate insiste particulièrement sur la nature de la définition. Certaines inductions appuient l'attribution d'une définition (ou au moins une partie importante comme le genre) à un sujet⁷. D'autres inductions sont utiles pour réfuter, souvent par

⁴ Voir *Euthyphron* (10e-11b).

⁵ Voir *Lachès* (192a-b), *Ménon* (76a) et *Euthyphron*, (11e-12e).

⁶ Voir le premier exemple de l'*Hippias majeur*, le quatrième exemple du *Lachès* et le premier exemple du *Ménon*.

⁷ Voir le second et le quatrième exemple du l'*Hippias majeur* ainsi que le second exemple

l'entremise d'un argument déductif, une définition fausse⁸. Et certaines inductions servent à vérifier une définition, en passant par les espèces ou par les individus⁹. Enfin, quelques unes de ces inductions servent aussi à créer un noeud dialectique¹⁰.

Aussi, nous avons vu que Socrate utilise parfois l'induction et la définition dans le but de démontrer. Dans ce contexte, Socrate utilise parfois l'induction pour manifester la méthode qui consiste à rechercher la définition pour produire un raisonnement certain¹¹. Alors que dans d'autres cas, Socrate se sert conjointement de la définition et de l'induction comme moyens de démontrer¹². Dans ce cas, la définition constitue le moyen terme du raisonnements et l'induction sert à appuyer une ou deux des prémisses.

Bien qu'il soit maintenant évident que l'induction et la définition sont reliées de multiples façons, il serait intéressant d'aller un peu plus loin et de glisser un mot sur les raisons qui peuvent justifier une telle utilisation de l'induction et de la définition dans le contexte des dialogues que nous venons d'analyser. Si Socrate utilise tant ces deux instruments logiques, il faudrait pouvoir comprendre pourquoi ils sont si appropriés dans ces circonstances. Bien que cette question, pour recevoir une réponse satisfaisante, commanderait une analyse d'une

du *Ménon*.

⁸ Voir le premier et le second exemple du *Charmide*, les quatre exemples de l'*Euthyphron*, les cinquième, sixième et septième exemples du *Lachès*, les deux premiers exemples du *Protagoras* ainsi que le troisième exemple du *Ménon*.

⁹ Voir le troisième exemple de l'*Hippias majeur* ainsi que ceux du *Lysis*.

¹⁰ Voir le huitième exemple du *Lachès*, le troisième exemple du *Protagoras* et le quatrième exemple du *Ménon*.

¹¹ Voir les trois premiers exemples du *Lachès*.

¹² Voir le quatrième exemple du *Protagoras*.

toute autre envergure, il n'est cependant pas impossible d'esquisser les principaux éléments d'une réponse.

Il serait légitime de se demander pourquoi Socrate utilise tant l'induction dans son argumentation. Plus particulièrement, il faudrait se demander pourquoi il utilise l'induction pour rechercher les définitions. Aussi, on pourrait se demander pourquoi Socrate se sert de l'induction et de la définition dans le but de démontrer. Pour répondre à ces questions, on peut se pencher sur ce qu'Aristote dit de la définition de l'induction.

On peut dire qu'il est compréhensible que Socrate fasse largement usage du raisonnement inductif dans un contexte dialectique. En effet, quand il compare le raisonnement inductif et la déduction, Aristote dit :

Il y a, d'une part, l'induction, et, de l'autre, le raisonnement. [...] Quant à l'induction, c'est le passage des cas particuliers à l'universel : si, par exemple, le plus habile pilote est celui qui sait, et s'il en est de même pour le cocher, alors, d'une façon générale, c'est l'homme qui sait qui, en chaque cas, est le meilleur. L'induction est un procédé plus convaincant [plus persuasif : πιθανώτερον] et plus clair, plus facilement connu par le moyen de la sensation, et par suite accessible au vulgaire. Mais le raisonnement a plus de force, et il est plus efficace pour répondre aux contradicteurs.¹³

Si l'on se réfère aux qualités qu'Aristote confère ici à l'induction, on peut comprendre que Socrate en fasse un usage si abondant. Mais en

¹³ ARISTOTE, *Topiques*, Paris, Vrin, 1950, p.28-29, 105a10-18.

ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή, τὸ δὲ συλλογισμός. [...] ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. ἔστι δ' ἢ μὲν ἐπαγωγή πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον. (ARISTOTELIS, *Topicorum*, Irwin, *Thesaurus linguae graecae* D, 10510-18.)

ce qui concerne la recherche de définitions, on peut ajouter que selon Aristote, « il est impossible d'acquérir la connaissance des universels autrement que par l'induction. »¹⁴

Aussi, l'induction est capitale pour la démonstration si l'on se réfère à ce qu'Aristote dit dans *l'Éthique à Nicomaque* :

L'induction dès lors est principe aussi de l'universel, tandis que le syllogisme procède à partir des universels. Il y a par conséquent des principes qui servent de point de départ au syllogisme, principes dont il n'y a point de syllogisme possible, et qui par suite sont obtenus par induction.¹⁵

Ce que souligne ici Aristote, c'est le fait que certaines prémisses ne peuvent être connues par un raisonnement déductif.¹⁶ Elles seront donc appréhendées, entre autres, par l'induction.¹⁷

¹⁴ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1950, p.96, 81b5.

¹⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1959, p.281-282, 1139b27-30.

ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῶ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς ἐπαγωγῆ ἄρα. (ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D, 1139b27-30.)

¹⁶ Aristote dit :

en ce qui regarde les principes premiers de chaque science : il est, en effet, impossible de raisonner sur eux en se fondant sur des principes qui sont proposés à la science en question, puisque les principes sont les éléments premiers de tout le reste ; c'est seulement au moyen des opinions probables qui concernent chacun d'eux qu'il faut nécessairement les expliquer. Or c'est là l'office propre, ou le plus approprié, de la Dialectique : car en raison de sa nature investigatrice, elle nous ouvre la route aux principes de toutes les recherches. (ARISTOTE, *Topiques*, Paris, Vrin, 1950, p.6, 101a 37-101b4.)

Pelletier ajoute : « Aristote [...] fait de la dialectique une voie vers les principes scientifiques, que l'intelligence après avoir parcouru cette voie, devra saisir intuitivement ; par surcroît, il organise toute la dialectique comme la recherche, puis l'examen de la définition la plus adéquate qu'on puisse assigner à chaque chose. » (PELLETIER, Yvan, *La dialectique aristotélicienne*, Montréal, Bellarmin, coll. Noësis, 1991, p.102.)

¹⁷ Voir *Premiers Analytiques*, II, 23, 68b30-32.

Quant à la définition, pourquoi est-elle si importante pour la science? On peut mieux comprendre pourquoi Socrate utilise la définition dans le but de démontrer en considérant ce que dit Aristote dans la *Métaphysique*: « Socrate, lui, cherchait l'essence, et c'était logique, car il cherchait à faire des syllogismes, et le principe des syllogismes, c'est l'essence. »¹⁸ Si l'on considère les derniers dialogues analysés, il ressort assez clairement que Socrate recherche la définition dans le but de démontrer. Et comme le note Aristote, c'est l'essence (ce sur quoi porte la définition) qui est le principe de la démonstration.

Ainsi, chacune à leur façon, l'induction et la définition sont nécessaires au savoir (résultat de la démonstration). La définition est essentielle en cela qu'elle constitue le moyen terme de la démonstration. L'induction, elle, contribue en permettant de découvrir cette définition ainsi que des principes indémonstrables.¹⁹

En plus de nous faire mieux comprendre les rapports observés entre l'induction et la définition, ces explications d'Aristote sont tout à fait confirmées et très bien illustrées par les textes de Platon que nous avons analysés.²⁰

Ainsi, en tentant de comprendre pourquoi l'induction et la définition sont reliées de façon aussi intime, on s'est trouvé à mettre en évidence la suite de la citation qui nous avait servi de point de départ — « Il y a deux découvertes, en effet, dont on pourrait, à juste titre,

¹⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p.734, 1078b23.

¹⁹ Aussi, parfois, certaines prémisses sont soutenues par l'induction non pas parce qu'elles ne peuvent être appuyées par le syllogisme mais simplement parce que les cas particuliers sont plus manifestes ou davantage à l'esprit de celui qui argumente que les prémisses qui auraient permis de produire un syllogisme.

²⁰ Pelletier a une formule qui résume bien notre propos quand il dit: « dans la mesure où Aristote décrit des attitudes naturelles, elles s'observent partout, y compris chez les personnages animés par Platon » (PELLETIER, Yvan, *La dialectique aristotélicienne*, Montréal, Bellarmin, coll. Noësis, 1991, p.27).

rapporter le mérite à Socrate : le discours inductif et la définition générale... » — parce qu'Aristote poursuit en disant : « qui l'un et l'autre, sont au point de départ de la science. »²¹

²¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 734-735, 1078b27-30.

δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως,
τούς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου·
ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμησ
(ARISTOTELIS, *Metaphysicorum*, Irwin, Thesaurus linguae graecae D,
1078b27-30)

Bibliographie

Bibliographies sur Platon utilisées

- DESCHOUX, Marcel, *Comprendre Platon - un siècle de bibliographie platonicienne de langue française 1880-1980*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 206 p.
- MARTINEZ, Julio A., *A Bibliography of writings on Plato, 1900-1967*, San Diego, San Diego University Library, 1978, 94 pages.
- MC KIRAHAN, *Plato and Socrates, a comprehensive bibliography, 1958-1973*, New York, Garland Publishing inc., 1978, 592 pages.
- LAFRANCE, Yvon, *Pour interpréter Platon*, Paris, Les Belles Lettres, Noësis, 1986, 275 p.

Autres bibliographies utilisées

- Bibliographie de la philosophie*, volumes I à X & 1 à 41 (1937 à 1939 & 1946 à 1994), Paris, Vrin, 1938-1994.
- Handbuch, der Geschichte der Philosophie*, tomes I à IV, par Wilhelm Totok, Frankfurt, Klostermann, 1964 à 1990.
- Répertoire Bibliographique de la philosophie*, (*Revue philosophique de Louvain*), volumes 1 à 3 & 1 à 46 (1946 à 1995), Louvain, Louvain-la-Neuve Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946-1995.
- The Philosophers Index*, volumes 1 à 29 (1967-1995), Bowling Green, Philosopher's Information Center, 1967-1995.
- Bibliographica Philosophica*, volume 1 & 2 (1934-1945), Bruxelles, Éditions Spectrum, 1950 & 1954.
- Dix années de bibliographie classique*, volume 1, Paris, Les Belles Lettres, 1927.
- Manuel de Bibliographie philosophique*, volume 1, Paris, PUF, 1956.

Autres références utilisées

Encyclopédie Philosophique Universelle, volume 1 à 3, Paris, Presses Universitaires de France, 1989-1992.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, tomes 1 à 8, Basel, Schwabe, 1971 -1992.

BRANDWOOD, Leonard, *A Word Index to Plato*, England, Leeds W.S. Mancy and son, 1976, 1003 pages.

Ouvrages cités

Banque de données *Thesaurus linguae graecae* D, Irwin.

AQUIN, Thomas d', « Commentaire aux *Second Analytiques* », in H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1964, 253 p.

AQUINATIS, Thomae, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum*, Turin, Maretti, 1955, 439 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1959, 539 p.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974, 877 p.

ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 1962, 334 p.

ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 250 p.

ARISTOTE, *Topiques*, Paris, Vrin, 1950, 368 p.

BOTTÉRO, Jean, « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », in *Divination et Rationalité*, coll., Paris, Seuil, 1974, 125 p.

CHAMBRY, Émile, « Notice sur la vie et les oeuvres de Platon », in *Platon, Premiers dialogues*, Paris, Flammarion, 1967, 442 p.

DIONNE, Maurice, *Initiation à la logique*, cours donné de sept. 1969 à avril 1970, 2^e éd., Sainte-Foy, Institut Apostoloque Renaissance, 1976, 320 pages.

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, volume IV, Plato : the man and his dialogues : earlier period*, Londres, Cambridge University Press, 603 pages.

PELLETIER, Yvan, *La dialectique aristotélicienne*, Montréal, Bellarmin, coll. Noësis, 1991, 419 p.

- PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*), Paris, Belles Lettres, 1959, 233 pages.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, tome II (*Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*), Paris, Belles Lettres, 1956, 155 pages.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, tome III (1re partie : *Protagoras* ; 2e partie : *Gorgias, Ménon*). Paris, Belles Lettres, 1948 & 1960, 280 pages.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, tome IV (1re partie : *Phédon*), Paris, Belles Lettres, 1957, 103 p.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, tome V (1re partie : *Le Banquet*), Paris, Belles Lettres, 1966, 92 pages.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, tome VIII (2e partie : *Théétète*), Paris, Belles Lettres, 1955, 143 pages.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, tome XIII (1re partie : *Lettres*), Paris, Belles Lettres, 1926, 85 pages.
- PLATON, *Le Banquet, Phèdre*, Paris, Garnier Frères, 1964, 187 p.
- PORPHYRE, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1984, 49 p.
- ZELLER, Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, 324 p.

Autres ouvrages consultés :

- AQUIN, Thomas d', *Les principes de la nature*, Montréal, Centre de psychologie et de pédagogie, 1962, 45 p.
- AQUIN, Thomas d', *Le Maître*, Centre de psychologie et de pédagogie, 1960, 43 p.
- AQUIN, Thomas, *Somme Théologique (l'âme humaine : q.75-83)*, Paris, Cerf, 1961, 414 p.
- AQUIN, Thomas, *Somme Théologique (la pensée humaine : q.84-89)*, Paris, Cerf, 1930, 305 p.
- AQUIN, Thomas, *Contre Averroès*, Paris, Flammarion, 1994, 395 p.
- AQUINAS, Thomas, *The Trinity and The Unicity of The Intellect*, St. Louis, Herder Book, 1946, 289 p.
- AQUINAS, Thomas, *Exposition of the Posterior Analytics of Aristotle*, Québec, M.Doyon, 1956, 449 p.

- AQUINATIS, Thomae, *In Aristotelis librum De Anima commentatium*, Turin, Marietti, 1959, 223 p.
- AQUINATIS, Thomae, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turin, Marietti, 1950, 647 p.
- AQUINATIS, Thomae, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Turin, Marietti, 1954, 663 p.
- ARISTOTE, *De l'Âme*, Paris, Flammarion, 1993, 292 p.
- ARISTOTE, *De l'Âme*, Paris, Vrin, 1947, 236 p.
- ARISTOTE, *Catégories, De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1969, 153 p.
- ARISTOTE, *Physique*, tomes I & II, Paris, Belles Lettres, 1985 & 1986, 169 p. & 188 p.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, Buffalo, Prometheus books, 1987, 358 p.
- ARISTOTLE, *The basic works of Aristotle*, New York, Random house, 1941, 1487 p.
- BERQUIST, Duane H., « Impediments to Traditional Logic » in *Laval théologique et philosophique*, vol. XXIV, no. 2, (1968) Québec, Les presses de l'Université Laval, p.172-200.
- BOURGEY, Louis, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, 289 p.
- BRICKHOUSE, Thomas C. & SMITH, Nicholas D., *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994, 240 p.
- DE KONINCK, Charles, « Préface : Introduction à l'étude de l'âme » in Stanislas Cantin, *Précis de psychologie thomiste*, Québec, Université Laval, 1948, p. VII-LXXXIII,
- DEMAN, T., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942, 138 pages.
- DE PETER, W. A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne ; méthodologie de la définition*, coll. Études thomistes vol. X, Fribourg, Saint-Paul, 1965, 257 pages.
- DESAUTELS, Jacques, *Dieux et mythes de la grèce ancienne*, Québec, 1988, 648 p.
- FRAPPIER, George, *La méthode socratique*, Sainte-foy, Le Griffon d'argile, 1994, 168 p.
- GILLEY, Norman, *The Philosophy of Socrates*, New York, St-Martin's Press, 1968, 222 pages.

- GEORGE, Marie I., « The Protagoras Socratic Guidelines for the Choice of a Teacher », in *Philosophia Perennis*, Vol I, no.1, (printemps 1994) Manchester, Société d'études aristotéliennes, p. 83-104.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of greek philosophy*, tomes IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- GUTHRIE, W.K.C., *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 200 p.
- JAEGER, Werner, *Paideia : the Ideals of Greek Culture*, volume II, New York, Oxford University Press, 1963, 442 pages.
- LE GRAND, Albert, *Commentaires sur le Divisione de Boèce*, traduits par John Gallup et Richard Bourret, 79 p.
- MAGALHAES-VILHENA, V. de, *Le problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952.
- PELLETIER, Yvan, « La doctrine aristotélienne de l'analogie », in *Philosophia Perennis*, Vol. II, no. 1, (printemps 1995) Manchester, Société d'études aristotéliennes, p. 3-44.
- PELLETIER, Yvan, « Le propos et le proème des *Attributions* (Catégories) d'Aristote », in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 43, no. 1, (février 1987) Québec, Université Laval, p. 31-48.
- PLATON, *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton, Phédon (extraits)*, 2e édition, Québec, Résurgences, 1996, 172 p.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, tome IV (2e partie : Ion, Ménexène, Euthydème), Paris, Belles Lettres, 1931, 197 p.
- PLATON, *Premiers Dialogues : Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion*, Paris, Flammarion, 1967, 442 p.
- PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, Flammarion, 1965, 187 p.
- PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 1965, 519 p.
- PLATON, *Théétète, Parménide*, Paris, Flammarion, 1967, 309 p.
- PLATON, *Théétète*, Paris, Flammarion, 1994, 412 p.
- PLATON, *Parménide*, Paris, Flammarion, 1994, 333 p.
- PLATON, *Protagoras, Gorgias, Ménon*, Paris, Gallimard, 1984, 205 p.
- ROBIN, Léon, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, New York, Russell & Russell, 1967, 409 p.

- ROBINSON, Richard, *Plato's earlier dialectic*, Londres, Oxford University Press, 1962, 286 pages.
- SANTAS, Granimas Xenophon, *Socrates Philosophy in Plato's early dialogues*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, 343 pages.
- SIMETERRE, Raymond, *La theorie socratique de la Vertu-Science selon les Mémoires de Xenophon*, Paris, Pierre Tequi, 1938, 78 pages.
- The Philosophy of Socrates : A Collection of critical essays*, coll., Modern studies in philosophy, New York, 1971, 354 p.
- THIBAUDEAU, Victor, *Logique et expression de la pensée*, Montréal, Gaëtan Morin, 1997, 558 p.
- TREMBLAY, Bruno, « Thomas d'Aquin, Aristote et la place des mots en logique » in *Philosophia Perennis*, Vol. I, no. 2, (automne 1994) Manchester, Société d'études aristotéliennes, p. 35-66.
- VLASTOS, Gregory, *Socrates Ironist and moral philosopher*, New York, Cornell University Press, 1991, 334 p.
- XÉNOPHON, *Oeuvres complètes*, tome III (*Les Héliéniques, L'Apologie de Socrate, Les Mémoires*), Paris, Flammarion, 1967, 445 p.
- XÉNOPHON, *Banquet, Apologie de Socrate*, Paris, Budé, 1961, 119 p.