

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	41 (1908)
Heft:	6
Artikel:	La philosophie de la valeur chez Socrate et Platon
Autor:	Werner, Charles
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379842

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA PHILOSOPHIE DE LA VALEUR CHEZ SOCRATE ET PLATON¹

PAR

CHARLES WERNER

M. Gourd a démontré que la méthode est différente dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la valeur. Dans l'ordre de l'être, la connaissance procède par induction : elle va du particulier au général. Dans l'ordre de la valeur, la connaissance procède par déduction : elle a son point de départ dans un principe général posé *a priori*.

Cette remarque profonde nous semble devoir éclairer certains points capitaux dans les doctrines de Socrate et de Platon.

I

On s'est étonné de l'insuccès auquel paraît avoir abouti l'effort philosophique de Socrate. Socrate a constamment cherché à définir les notions d'ordre moral, telles que la justice, le courage, la piété. Or nous ne voyons pas, ni dans Xénophon ni dans Platon, qu'il y ait réussi. Ou ses recherches n'aboutissent pas, ou elles aboutissent à une conclusion insignifiante, comme à cette définition de la justice : l'observation des lois établies.

Comment expliquer cet insuccès ?

Aristote nous dit que Socrate, voulant déterminer l'essence des choses, inventa la méthode scientifique qui consiste dans

¹ Communication faite au 3^{me} Congrès international de philosophie (Heidelberg 1908).

l'induction et la définition. Mais cette méthode, Socrate l'applique à l'ordre de la valeur. Le témoignage d'Aristote n'est pas moins formel sur ce point. Socrate, nous dit-il, ne s'est occupé que des questions morales, et pas du tout des choses de la nature. Or les questions morales rentrent dans l'ordre de la valeur. Socrate emploie l'induction pour déterminer la notion d'une valeur générale par rapport à laquelle il puisse apprécier les valeurs particulières.

On sait, en effet, comment Socrate procédait. Il prenait pour point de départ un certain nombre d'exemples de la chose à définir et s'efforçait, par comparaison, d'en dégager les caractères communs. Puis, ayant inventé une formule générale, il considérait le plus grand nombre possible des cas particuliers compris dans cette formule, modifiant la formule si elle ne s'accordait pas avec tous les cas considérés. En d'autres termes, Socrate employait l'induction pour trouver une définition commune à un groupe d'actions réputées bonnes ou mauvaises. — A vrai dire, l'induction socratique est d'une espèce particulière. Elle ne vise qu'à retrouver un concept supposé latent dans l'esprit. De là la maïeutique. Mais, en fait, elle forme ce concept. Car la notion générale n'est pas donnée toute faite dans la conscience. Si elle n'est pas posée *a priori*, elle est obtenue par induction. Or Socrate ne procédait évidemment pas *a priori*, puisque la définition générale qu'il propose est fondée sur la considération des cas particuliers. La méthode socratique se réduit donc à l'induction.

Certains historiens ont loué Socrate d'avoir employé l'induction dans les questions d'ordre moral. Et l'on a fait remarquer que la méthode socratique est encore de nos jours fort en honneur.

Mais, si l'on admet les principes d'où nous sommes parti, on dénoncera dans cette méthode le vice capital du socratisme. On dira que Socrate a employé l'induction dans un domaine où l'induction ne s'applique pas. Et l'on expliquera de la sorte l'insuccès que nous avons signalé.

En effet, procédant par induction, Socrate n'arrive pas à

poser un principe de valeur par rapport auquel il puisse définir les valeurs particulières.

Socrate d'ailleurs semble avoir reconnu que sa méthode ne lui permettait guère de poser un principe qui régisse l'ordre entier de la valeur. Il paraît craindre de s'élever à une généralité plus large que celle offerte par des notions comme la justice, la piété, le courage. Son induction s'arrête d'elle-même à un certain degré de généralité. Elle ne se juge pas capable de poser un principe universel. Comme Aristippe lui demande s'il connaît quelque chose de bon, Socrate répond : « Me demandes-tu si je sais quelque chose de bon pour la fièvre ? — Non. — Pour les maux d'yeux ? — Pas davantage. — Pour la faim ? — Pas encore. — Si tu entends quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je ne le connais ni n'ai besoin de le connaître. »

Pourtant Socrate, en dépit de ses réticences, devait essayer de poser un principe universel auquel il pût rattacher toutes les valeurs particulières. Cherchant à dégager le caractère commun à toutes les actions bonnes, il identifia le bien avec l'utile ou l'agréable. Ainsi s'explique l'importance qu'il accordait aux définitions. Estimant que le bien se confond avec l'agréable, Socrate ne séparait pas la science de l'action : préférer sciemment l'action mauvaise à l'action bonne est tout aussi impossible que préférer le désagréable à l'agréable. Par suite, le vice se confond avec l'erreur. Il suffit de savoir ce qu'est la justice ou le courage pour être juste ou courageux.

Or ce principe universel auquel aboutit l'induction socratique est très insuffisant. — On a fait remarquer que la notion d'utilité n'a pas, chez Socrate, cette signification excessivement générale d'après laquelle toute espèce de bien, comportant évidemment quelque avantage, se confond avec l'utile. Socrate donne à la notion d'utilité le sens précis qu'elle a dans l'acception vulgaire. — Cependant est-on bien sûr que Socrate échappe entièrement au reproche d'avoir fondé sa doctrine sur une pure et simple tautologie ? La notion d'utilité n'a chez lui, comme dans l'acception vulgaire, un sens précis que lorsqu'on détermine ce sens pour chaque

cas particulier. Mais Socrate, voulant faire œuvre philosophique, devait, malgré qu'il s'en défende, chercher un principe universel. L'identité qu'il établit entre la science et la vertu montre bien qu'il a considéré d'une manière tout à fait générale la notion d'utilité ou d'agrément. Cette notion, il l'obtient par une induction généralisatrice, éliminant de la notion d'utilité tout ce qui en particularise l'application. Et sans doute il fait subir à la notion d'utilité une certaine élaboration, distinguant entre l'utilité ou la jouissance qui vient du hasard et ne dure pas et l'utilité ou la jouissance qui est assurée et constante. Mais il n'arrive pas de la sorte à donner à la notion générale d'utilité un contenu suffisant. L'induction socratique aboutit à une notion, sinon vide de sens, du moins singulièrement appauvrie et bien incapable d'assurer un fondement solide à la déduction.

Voilà pourquoi Socrate ne réussit pas à donner des définitions convenables. Car les notions qu'il cherche à définir rentrent dans l'ordre de la valeur et ne peuvent être définies que par rapport à un principe de valeur universel. Le principe étant insuffisant, les définitions sont insuffisantes. En fait, Socrate néglige souvent de faire intervenir le principe auquel sa méthode le conduisait. Souvent il s'en tient à une définition conforme à l'opinion vulgaire, sans se préoccuper de rattacher la notion qu'il considère à un principe universel. C'est là le cas de la définition que nous avons citée : la justice est l'observation des lois établies. Ailleurs pourtant Socrate essaie de rattacher la notion qu'il considère au principe universel admis par lui. Les vraies définitions socratiques sont données dans les passages où Socrate explique en quoi telle ou telle vertu comporte de l'utilité ou de l'agrément. La vraie définition socratique de la justice nous est donnée lorsqu'on nous dit que la justice est un moyen de gagner la confiance et l'estime des hommes. Mais la définition reste vague et insuffisante, parce que le principe de valeur est lui-même vague et insuffisant. Socrate ne réussit pas mieux lorsqu'il essaie de faire œuvre philosophique que lorsqu'il se contente de l'opinion vulgaire. De là probablement la sorte

de découragement qui traverse son enthousiasme. Peut-être n'était-ce pas seulement de l'ironie quand il affirmait être lui-même stérile en fait de sagesse.

On comprend dès lors la fortune singulière de la doctrine socratique. Socrate s'était borné à l'étude de la valeur. Mais il avait forgé une méthode ne pouvant s'appliquer qu'à l'étude de l'être. C'est pourquoi les successeurs de Socrate firent rentrer dans les cadres de la philosophie les problèmes, écartés par Socrate, qu'avaient traités les « physiciens », et prétendirent les résoudre par le moyen même de la méthode socratique. De la philosophie anté-socratique, ils gardèrent l'objet, tandis que Socrate ne gardait que l'idée formelle de la science. Et, pour ce qui est de la forme scientifique, ils adoptèrent la forme nouvelle créée par Socrate. C'est dans leurs systèmes que cette forme, enfin appliquée à l'objet qui lui convient, fit triompher le rationalisme. La philosophie de Socrate est grande par les conséquences qu'elle a eues, plutôt que par les résultats auxquels elle-même est arrivée.

II

On peut douter cependant que cette application de la méthode socratique à l'objet qui lui convient se trouve déjà chez Platon. Il semble, au contraire, que Platon ait fait, en sens inverse, la même confusion que Socrate.

Cette vérité que Socrate n'avait pas aperçue, à savoir que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, procède par déduction d'un principe *a priori*, est mise en pleine lumière dans le platonisme. On peut même dire que la théorie de l'idée repose tout entière sur elle.

Platon enseigne que la connaissance du général n'est pas fondée sur la connaissance du particulier. Il y a, dans la notion générale, une pureté, un caractère exemplaire, que ne saurait donner la connaissance du particulier. La sensation, qui est la connaissance du particulier, est sans doute indispensable pour éveiller en l'esprit la science, qui est la connaissance du général. Mais la science est indépendante de la sensation. Elle est antérieure à la sensation.

Il peut sembler que Platon ne fait guère ici que reprendre et développer la théorie de Socrate. Nous avons dit, en effet, que la notion générale, pour Socrate, existe de façon latente dans l'esprit. La maïeutique, dont la réminiscence platonicienne ne serait qu'un prolongement, a pour tâche d'éveiller cette connaissance dormante.— Cependant une différence capitale intervient entre les deux doctrines. Etant admis que la notion générale n'est pas donnée toute faite à l'esprit, on y parvient ou par l'induction ou par la méthode *a priori*. Socrate, nous l'avons dit, procède par induction. Il prend son point de départ dans les cas particuliers. Une fois la formule générale inventée, il la confronte encore avec les cas particuliers, la modifiant quand elle ne s'accorde pas avec eux. Au contraire, Platon procède *a priori*. Selon lui, la connaissance du général n'a pas à s'occuper de correspondre exactement à la connaissance du particulier, car elle présente des caractères que ne saurait donner la connaissance du particulier. La connaissance du général n'est pas fondée sur la connaissance du particulier. C'est l'inverse qui est vrai : la connaissance du particulier est fondée sur la connaissance du général.

Tel est, en effet, le rapport que le *Phédon* établit entre la connaissance du général et la connaissance du particulier. Platon ne se contente pas d'affirmer que la connaissance du général est indépendante de la connaissance du particulier. Il affirme que la connaissance du particulier dépend de la connaissance du général. Non seulement la science ne dépend pas de la sensation, mais la sensation n'est rendue possible que par une science préexistante. Ce n'est pas parce que nous connaissons les choses particulières que nous formons la notion générale exprimant les caractères communs à ces choses : c'est parce que nous avons la notion générale que nous connaissons les choses particulières. En un mot, la connaissance procède toujours par déduction : elle va de haut en bas, du général au particulier.

De là découle la théorie de l'idée.

Platon n'évite pas le réalisme, cher à la pensée grecque. Il confond l'objet de la science avec la réalité. Or l'objet de la science, comme Socrate l'a montré, c'est la notion générale, c'est l'idée. Par suite, l'idée est une réalité. Elle est une réalité indépendante de la réalité sensible, puisque l'objet de la science, qu'elle représente, est indépendant de l'objet de la sensation. La réalité qui est l'objet de la science est posée *a priori* au-dessus de la réalité qui est l'objet de la sensation. Et, de même que la connaissance sensible suppose la connaissance scientifique, de même la réalité sensible suppose la réalité supra-sensible. En correspondance avec la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la connaissance se trouve la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la réalité. Le particulier, qui constitue la réalité sensible, emprunte ce qu'il possède d'existence au général, qui constitue la réalité supra-sensible.

On peut donc soutenir que la théorie de l'idée illustre une des thèses principales de la philosophie de la valeur. En fait, Platon, héritier de Socrate, se meut principalement dans l'ordre de la valeur. Les notions qu'il considère de préférence sont les notions d'ordre moral. L'idée suprême est l'idée du bien. Mais Platon a reconnu le vice de la méthode socratique. Il a fort bien vu que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, va du général au particulier, non pas du particulier au général. Ce n'est pas parce que nous connaissons les choses bonnes que nous avons l'idée du bien ; c'est parce que nous avons l'idée du bien que nous connaissons les choses bonnes. Il y a dans le principe de valeur un caractère exemplaire qui ne saurait provenir des valeurs particulières. Le principe de valeur n'est pas connu par induction : il est posé *a priori*. Et c'est de ce principe *a priori* que sont déduites les valeurs particulières. Telle est la grande vérité qu'exprime la théorie de l'idée.

Il n'en reste pas moins que Platon applique à l'ordre de l'être une méthode qui ne doit s'appliquer qu'à l'ordre de la valeur. Platon étend indifféremment à toutes les notions gé-

nérales le caractère *a priori* qu'il reconnaît aux notions d'ordre moral. Le passage entre les notions d'ordre moral et les autres lui est facilité par la considération des notions mathématiques, auxquelles il accordait l'importance que l'on sait. Ces notions, en effet, paraissent comporter, comme les notions d'ordre moral, une pureté, un caractère exemplaire, qui ne se trouvent pas dans les choses particulières. De même que la justice est un idéal que les actions humaines ne réalisent jamais qu'imparfaitement, de même aucune figure sensible ne revêt exactement la forme conçue par l'esprit du géomètre. Platon fut conduit de la sorte à considérer toute notion générale comme le principe *a priori* de la déduction. La théorie de l'idée résulte ainsi d'une double confusion. D'une part, confondant la connaissance dans l'ordre de l'être et la connaissance dans l'ordre de la valeur, Platon pose toute espèce de notion générale comme le principe *a priori* de la déduction. D'autre part, confondant la notion générale, objet de la science, avec la réalité, Platon pose toute espèce de notion générale comme une réalité *a priori* dont les réalités particulières tirent leur existence. Le principe que la théorie de l'idée pose *a priori* comme le principe de la déduction, ce n'est pas seulement un principe de valeur : c'est l'être, c'est la réalité. L'idée suprême, il est vrai, est le bien, principe de valeur auquel sont subordonnées les valeurs particulières. Mais l'idée suprême est aussi la réalité par excellence, à laquelle toutes les autres réalités empruntent leur existence. Socrate traitait la valeur par la méthode qui s'applique seulement à l'être ; Platon traite l'être par la méthode qui s'applique seulement à la valeur.

Peut-on dire au moins, en ne considérant que celles-là d'entre les idées platoniciennes qui rentrent dans l'ordre de la valeur, que Platon a tracé les grandes lignes d'une philosophie de la valeur ? En aucune manière. Comme Socrate, Platon ne réussit pas à déduire les valeurs particulières du principe général de valeur. La raison en est que son principe, s'il a le mérite d'être posé *a priori*, est encore moins si-

gnificatif que celui de Socrate. Ce que Platon pose *a priori*, ce n'est pas une définition du bien, c'est tout simplement l'idée formelle du bien. Il explique les choses belles par la beauté, en écartant l'opinion de ceux qui voudraient dire en quoi la beauté consiste. Il avoue d'ailleurs lui-même qu'en procédant ainsi il procède « sans art et peut-être trop simplement ». En effet, c'est trop simple. Ce qu'il faut poser *a priori*, c'est une définition du bien à laquelle on puisse rattacher les biens particuliers. Cette définition, Platon ne la donne pas. C'est pourquoi il échoue dans sa tentative de déduction. Ainsi Socrate posait par induction un principe de valeur, insuffisant il est vrai, mais auquel il pouvait en quelque mesure rattacher les valeurs particulières : on trouve chez lui un principe de valeur, mais pas la méthode propre à la valeur. Au contraire, Platon pose *a priori* un principe purement formel d'où l'on ne saurait déduire les valeurs particulières : on trouve chez lui la méthode propre à la valeur, mais pas un principe de valeur.

Cette confusion entre la méthode propre à l'ordre de l'être et la méthode propre à l'ordre de la valeur que l'on trouve, réalisée en sens inverse, et chez Socrate et chez Platon, disparaît chez Aristote. Aristote, qui appartient à une famille de médecins, s'occupe avant tout d'histoire naturelle et de biologie. Il se place sur le terrain de l'être, non pas sur le terrain de la valeur. Et il n'a pas de peine à reconnaître que la notion générale, dans laquelle, de même que Socrate et Platon, il voit l'objet de la science, est obtenue par une induction ayant son point de départ dans les êtres particuliers. Tombé dans le réalisme, il déclare que ce qui est premier en soi est dernier pour nous. C'est pourquoi il ne pose pas l'idée *a priori* comme une réalité supérieure à la réalité sensible. Il met l'idéal dans le sensible, sans craindre, dans la règle, une disproportion entre les deux termes. Car l'idéal, pour lui, ne se confond pas avec un idéal inaccessible. S'il y a dans les notions de justice ou d'égalité un caractère exemplaire qui ne

se trouve pas dans les choses justes ou égales, le type de l'homme ou du bœuf est réalisé, sauf monstruosité, dans tous les hommes et dans tous les bœufs.

On sait d'ailleurs qu'Aristote n'a pas mis fin définitivement à la confusion qui s'est établie, dès les origines de la philosophie de la valeur, entre la méthode propre à l'être et la méthode propre à la valeur. Cette confusion reparaît, à diverses reprises et sous diverses formes, dans la philosophie moderne.
