

Colette Kouadio

Platon
Ménon
ou de la vertu

Ménon, objet et plan

Le **Ménon** se présente comme un dialogue entre Socrate et Ménon. Interviennent aussi deux autres personnages : le jeune esclave et Anytos.

À partir de là, on peut poser quatre questions préalables :

- à quelle époque le dialogue qui nous est raconté s'est-il passé ?
- à quelle époque de la vie de Platon situer le dialogue ?
- Que savons-nous des personnages ?
- quel est le propos immédiat du dialogue, son objet ?

À quelle époque le dialogue qui est raconté s'est-il passé ?

Nulle indication dans le texte ne nous permet une datation. À vrai dire cela n'a strictement aucune importance. Peut-être du reste ce dialogue est-il une invention platonicienne. Platon ne se préoccupe pas de l'histoire. Pour lui la vérité est intemporelle, valable de tout temps. Elle n'a pas de racine historique. Ce dialogue aurait donc pu avoir lieu à n'importe quelle époque.

À quelle époque de la vie de Platon faut-il situer l'écriture du Ménon ?

Nous ne connaissons pas avec précision la date de composition des œuvres de Platon. Cependant quelques éléments peuvent nous éclairer. Le dialogue, nous l'avons dit, est socratique. Le reflet de l'enseignement de Socrate (au niveau de la méthode) est accentué. On peut donc penser que ce dialogue a été écrit assez tôt dans la vie de Platon.

Cependant il ne s'agit pas non plus d'un dialogue de jeunesse. Des préoccupations mathématiques interviennent (problème de la duplication du carré). Or c'est lors de ses premiers voyages que Platon commence à s'y intéresser en rencontrant des mathématiciens. De plus la polémique contre les sophistes (notamment au début du dialogue) est caractéristique des œuvres de maturité. Enfin le thème de la réminiscence est un thème platonicien et non socratique. Platon élabore déjà sa philosophie. On peut donc penser que ce dialogue est un dialogue de maturité mais sans doute un des premiers chronologiquement, vu l'influence de Socrate.

Que savons-nous des personnages ?

Nous avons déjà parlé de Socrate. Encore que, ne nous y trompons pas, si le Socrate du Ménon ressemble par sa méthode au Socrate historique, il s'agit néanmoins d'un Socrate recréé par Platon et porte-parole de la philosophie platonicienne.

Qui est Ménon ? Il s'agit d'un général grec (V^e s. av. J. C.). Il appartenait vraisemblablement à la noblesse thessalienne (la Thessalie est une région de la Grèce du Nord) et participa à l'expédition des Dix Mille. L'expédition des Dix Mille eut lieu en 401 av. J. C. 10 000 grecs avaient combattu à Cou-naxa pour Cyrus le jeune (roi des Perses). Ils firent retraite à travers l'Asie mineure jusqu'à la mer noire. Ménon fut sans doute chef de tout ou partie des mercenaires que son compatriote Aristippe avait, pour des fins de politique intérieure, obtenus de l'amitié de Cyrus le Jeune. Ménon fut au nombre des généraux grecs faits prisonniers à la bataille de COUNAXA. Xénophon, dans son **Anabase** a tracé de Ménon un portrait très peu flatteur, peut-être sujet à caution. Il parle notamment de ses mauvaises mœurs.

Qui est Anytos ? C'est un riche tanneur qui avait, à la suite du rôle joué par lui dans le renversement de la tyrannie des Trente, acquis dans le parti démocratique une situation importante. Il y est fait allusion dans l'**Apologie de Socrate** puisqu'Anytos est un de ceux qui accusèrent Socrate (les accusateurs de Socrate étaient trois : Meletos, Anytos et Lycon). Il s'agit donc d'un homme politique.

Intervient aussi, dans le dialogue, un jeune esclave, serviteur de Ménon.

Quel est le propos immédiat du dialogue, son objet ?

Nous l'avons dit dès le début, le problème posé est celui de la vertu. Qu'est-ce que la vertu ? mais Ménon, en ne donnant pas une définition mais des exemples de vertus, va faire intervenir un second problème : comment peut-on chercher ce qu'on ne connaît pas ? comment reconnaître que l'on a trouvé ce que l'on cherchait si l'on ne connaissait pas d'abord ce que l'on cherchait (problème de la vérité) ? Va alors intervenir un esclave à qui Socrate va faire découvrir un théorème de géométrie qu'il ne connaissait pas.

Va intervenir alors la thèse de la réminiscence : les connaissances sont en nous, nous les avons apprises bien avant notre naissance, dans un autre temps. Il s'agit de s'en souvenir. Le texte va alors reprendre la recherche de la définition de la vertu. Il va apparaître que la vertu est une science mais pourtant elle serait une science qui ne peut pas s'enseigner. Elle serait une « opinion droite » c'est-à-dire une intuition irraisonnée de ce qu'il faut faire, accordée seulement à certains.

On le voit, le texte ne s'en tient pas au seul problème de la vertu puisque d'autres thèmes platoniciens (et non socratiques), comme celui de la réminiscence, y sont abordés.

Plan du Ménon

Prologue — 70a-71d.

I Recherche d'une définition de la vertu (71e-79e)

1. La façon de définir.
 - Ménon procède par énumération (71e-72b)
 - Socrate recherche l'unité de la notion (72c-73c)
2. Ménon accepte de définir la vertu en général
 - Premier essai (73c-77a)
 - Deuxième essai (77a-79e)

II La recherche a échoué — L'esprit est dans une inquiétude salutaire (Socrate et la torpille) (79e-86c)

Introduction (79e-80d)

1. Problème sophistique : on ne peut chercher ce qu'on ignore (80d-81b)
2. La solution par la réminiscence.
 - a) exposé (81b-81e)
 - b) contrôle expérimental : la duplication du carré (81e-85b)
 - c) interprétation de la réminiscence (85b-86c)

III Le problème de la vertu est repris : faute de savoir ce qu'elle est, on recourra à la méthode hypothétique des géomètres (86c-90b)

Introduction (86c-88a)

1. La vertu doit être guidée par l'intelligence. Elle n'est donc pas un don de nature (88a-89b)
2. A quelles conditions la vertu serait-elle le fruit d'une étude ? (89b-90b)

IV Entrée en scène d'Anytos, porte-parole de la conscience collective et des traditions (90b-94e)

Introduction (90b-90e)

1. Les Sophistes jugés par Anytos (91a-93a)
2. Pourquoi les grands hommes n'ont-ils pas su transmettre leur mérite à leur fils ? (93a-94e)

V L'opinion droite (95a-99a)

1. Tout concourt à prouver que la vertu ne s'enseigne pas (95a-96d)
2. Comparaison du savoir avec l'opinion droite — Les statues de Dédale (96d-98a)
3. Récapitulation conduisant à une impasse (98b-99a)

Épilogue (99b-100b)

PROLOGUE (70a-71d)

Lecture.

« *Me dirais-tu bien, Socrate, si la vertu peut s'enseigner, ou si elle ne le peut pas et ne s'acquiert que par la pratique ; ou enfin si elle ne dépend ni de la pratique ni de l'enseignement, et si elle se trouve dans les hommes naturellement, ou de quelque autre manière ?* »

Le dialogue commence directement, abruptement, sans préambule, par une question. À vrai dire, tout le propos de ce prologue va être de montrer que la question est mal posée. Que demande Ménon ? D'où vient la vertu ? Comment un homme acquiert-il la vertu ?

Trois possibilités sont évoquées :

- elle pourrait s'enseigner et relèverait alors de la science, d'un savoir théorique. Transmission d'un maître à un élève ;
- elle pourrait s'acquérir par la pratique et relèverait alors de l'art au sens antique c'est-à-dire d'une technique ;
- elle pourrait être naturelle c'est-à-dire innée, auquel cas on ne deviendrait pas vertueux mais on le serait en naissant.

Remarque sur ces trois possibilités : il s'agit d'une dichotomie mais posée à l'envers. Une dichotomie est un raisonnement par division d'un genre en deux espèces dont l'une est à son tour divisée en deux etc. Platon utilise souvent cette méthode mais pour parvenir à une définition. La méthode donne, à la fin, une définition.

L'ordre correct est le suivant :

| | | | |
|---------------|------------|-----------------|-------------------|
| | | vertu | |
| | s'acquiert | | ne s'acquiert pas |
| par le savoir | | par la pratique | |

Ménon ne l'utilise pas ainsi parce qu'il ne pose pas la vraie question, celle de la définition de la vertu. Il pose une avalanche de questions. De plus il les pose à l'envers, commençant par le dernier terme. Ce n'est pas étonnant puisque tout le propos va consister à l'amener à reconnaître son ignorance.

Remarque sur l'opposition science / technique : si la vertu est un savoir, elle relève d'un contenu de connaissance et il suffit de l'apprendre pour être vertueux. Si, au contraire, il s'agit d'une technique alors elle s'acquiert en l'exerçant, peu à peu, par une pratique sans savoir théorique préalable. Opposition science (considérée comme noble) / technique (considérée comme servile), chez les grecs. La technique ne s'enseigne pas à proprement parler. Il ne suffit pas en effet d'en connaître les règles, il faut savoir les appliquer c'est-à-dire qu'en fin de compte c'est l'élève qui, par son action, va la posséder. De plus la pratique est adaptation aux circonstances. Si la vertu relève de l'art, elle sera différente en chaque cas, en fonction des circonstances. Au contraire, un savoir est universel et s'applique à tous les cas.

« *Jusqu'à présent, Ménon, les Thessaliens étaient renommés entre les Grecs, et admirés pour leur adresse (...) et il paraît qu'elle a quitté ces lieux pour se retirer chez vous.* » Caractère ironique (au sens moderne) de ce passage. Allusion aux Thessaliens parce que Ménon est d'origine thessalienne. Les Thessaliens, dit Socrate, étaient autrefois renommés pour la richesse et l'adresse à cheval. Ils le sont maintenant pour leur sagesse. Ton ironique car la sagesse dont parle Socrate n'est autre que celle des sophistes dont nous savons que Platon ne la considère que comme un faux savoir. Allusion au sophiste Gorgias.

Aleüades : noblesse de Thessalie, descendants du roi Aleuas.

On sait que Xénophon a tracé de Ménon un portrait très peu flatteur où il parle de ses mauvaises mœurs. Il n'est pas impossible qu'en le présentant comme le bien aimé d'Aristippe, Platon y fasse aussi allusion. Gorgias, rhéteur renommé, semble, vers 415, avoir quitté Athènes pour Larisse où il fondera une véritable école de rhétorique et où il eut Isocrate pour élève.

Gorgias, le sophiste, se présente comme celui qui peut répondre à toutes les questions c'est-à-dire comme quelqu'un qui sait comme un sage (conforme à l'étymologie : sophiste vient du grec *sophia*

qui signifie sagesse, savoir). Opposition déjà à Socrate qui lui ne cesse de dire qu'il ne sait rien. Ton ironique, donc. Laisse apparaître la Thessalie comme région devenue sage alors qu'elle est devenue sophiste. Athènes, au contraire, est présentée comme une ville dont la sagesse se retire, où on dit ne rien savoir. Elle devient en fait philosophe et atteint à la vraie sagesse : la conscience de l'ignorance. Nous retrouvons ici l'ironie au sens socratique puisqu'il s'agit d'interroger en feignant le non savoir. C'est exactement ce que dit Socrate : moi, Athénien, je ne sais rien, mais toi, Thessalien, tu sais. » On sait que Socrate refusant le dogmatisme considère qu'il ne sait rien et qu'il est vrai que Ménon sait au sens où il peut, par le dialogue, découvrir. Mais il est aussi vrai que l'ironie socratique est moquerie : il montrera à Ménon son incompetence.

Et Socrate de dire à Ménon que sa question fait rire : « *Du moins si tu t'avisais d'interroger de la sorte quelqu'un d'ici, il n'est personne qui ne se mît à rire ... et je me reproche de ne savoir absolument rien de la vertu* ». Non seulement, dit Socrate, je ne peux répondre à la question de savoir si la vertu s'enseigne ou non mais j'ignore ce qu'est la vertu. C'est une manière de dire que la question de Ménon est mal posée. Avant de connaître les qualités d'une chose il faut en connaître la nature, l'essence, c'est-à-dire la définition. Telle est la question de fond. Ménon inverse l'ordre du questionnement. Il pose la question dérivée avant la question fondamentale. Seule une claire conscience de la nature de la vertu et donc une définition de la vertu peut nous révéler si elle s'enseigne ou non. Les qualités d'une chose dépendent de sa nature. Il faut donc d'abord connaître la nature alors que Ménon interroge sur les qualités.

Nature = essence d'une chose, ensemble des éléments qui la définissent.

Qualités = propriétés d'une chose.

Les propriétés d'une chose dépendent bien de son essence. Il faut donc d'abord poser la question de l'essence : qu'est-ce que la vertu ?

« *Or, comment pourrais-je connaître les qualités d'une chose dont j'ignore la nature ? Te paraît-il possible que quelqu'un qui ne connaît point du tout la personne de Ménon sache s'il est beau, riche, noble ou tout le contraire ? Crois-tu que ce soit possible ?* » Socrate, pour mieux se faire comprendre, prend un autre exemple : comment puis-je connaître les propriétés de Ménon (est-il beau ou laid, riche ou pauvre, noble ou non ?) si je ne sais pas qui est Ménon ? De même, je ne peux savoir si la vertu s'enseigne sans savoir ce qu'est la vertu.

Si donc Socrate est incompetent pour répondre à la question de Ménon c'est que cette question est mal posée, qu'elle suppose d'abord la réponse à la question fondamentale dont elle est dérivée : qu'est-ce que la vertu, question à laquelle, du reste, Socrate nous dit qu'il ne sait pas non plus répondre. Il faut donc d'abord chercher à la résoudre.

« *Non, certes. Mais toi-même, Socrate, est-il vrai que tu ne saches même pas ce qu'est la vertu, et est-ce là ce que je dois rapporter, sur ton compte, en mon pays ?* » Ménon n'a pas compris ce que lui dit Socrate. Il ne saisit pas l'ironie du propos. Il ne comprend pas que Socrate l'incite à rechercher la définition de la vertu. Il prend le propos de Socrate au premier degré (quand son ironie invitait à le prendre au second degré) et il ne retient que cette idée : Socrate ne sait pas ce qu'est la vertu. Mais il n'y croit pas Ménon : comment le sage Socrate peut-il ignorer ce qu'est la vertu ? En sophiste, il veut piquer l'honneur de Socrate.

Et Socrate lui répond : « *Non seulement cela, mon cher, mais aussi que, à ce qu'il me semble, je n'ai jamais rencontré encore personne qui le sût* » Personne ne sait ce qu'est la vertu. C'est que l'ignorance est universelle. Rappelons que la sagesse socratique est moins savoir que savoir de l'ignorance. Personne ne sait (mais Socrate est quand même le seul à en avoir conscience). Bien sûr, tout le monde croit savoir. Qui n'a pas son idée sur la morale ? Or la vertu n'est rien d'autre que la disposition à vouloir accomplir des actes moraux ou (dans un autre sens) l'ensemble des règles de conduite que l'on reconnaît pour morales. Tout le monde a son idée là dessus. Mais le rôle de la philosophie est de disposer les illusions courantes. En fait, dit Socrate, personne ne sait ce qu'est la vertu c'est-à-dire qu'elles sont ces règles de conduite morales.

« *Mais quoi ? N'as-tu pas rencontré Gorgias, quand il était ici ? (...) Il l'est.* »

Socrate vient de dire ironiquement que les sophistes, et notamment Gorgias, savaient. Ménon lui pose donc la question : Gorgias n'a-t-il pas dit à Socrate ce qu'était la vertu ? on sait, en effet, que Gorgias vit à Athènes en 427 av. J. C. Peut-être continuera-t-il d'y vivre avant d'aller s'établir en Thessalie. Socrate avait rencontré Gorgias. N'a-t-il pas enseigné à Socrate ce qu'est la vertu ? La remarque de Ménon repose sur l'idée que le savoir s'enseigne, se transmet. Mais pour Socrate il se découvre par soi-même, il suppose une activité du sujet et non une transmission passive d'individu à individu.

Et Socrate reprend l'attitude ironique : je ne sais plus ce que Gorgias disait (je ne sais pas) mais toi tu t'en souviens (toi tu sais). C'est dire aussi que penser est toujours au présent et ne suppose pas la mémoire.

« Donnons-lui donc congé, puisque aussi bien il n'est pas là. Et toi, Ménon, par les Dieux, que dis-tu que soit la vertu ? Parle sans te faire prier, afin que j'aie la grande chance d'être convaincu de mon erreur, si tu me démontres que toi-même et Gorgias le saviez, alors que j'ai dit n'avoir jamais rencontré personne qui le sût. » Gorgias n'est pas là. On ne fait pas parler les absents. La philosophie suppose le dialogue c'est-à-dire la parole vivante. C'est une des raisons pour laquelle Socrate (comme il est dit dans le **Phèdre**) se méfie de l'écrit. L'écrit ne peut se défendre. On ne peut donc discuter de ce que pense Gorgias qui ne peut se défendre. Mais on peut discuter de ce que pense Ménon. Toujours l'ironie : moi je ne sais pas ce qu'est la vertu, dit Socrate, mais toi tu sais ce qu'est la vertu, tu l'as appris de Gorgias, alors dis-le !

On remarquera :

- que Socrate en profite pour poser la vraie question que n'a pas posée Ménon : qu'est-ce que la vertu ? Question de la définition. Conforme à la méthode Socratique.
- que, par honnêteté intellectuelle, Socrate admet qu'on puisse le démentir quand il dit que personne ne sait ce qu'est la vertu. Socrate se place sur le vrai terrain de la discussion. Il ne s'agit pas de convaincre l'autre qu'on a raison, il s'agit de discuter pour savoir si on a raison ou tort, de chercher ensemble où est la vérité.

I Recherche d'une définition de la vertu (71e-71d)

1) la façon de définir (71e-73c)

a) Ménon procède par énumération (71e-72b)

« Mais ce n'est pas difficile de te le dire, Socrate. (...) Je pense Socrate, qu'il en est de même à l'égard du vice. » Vertu traduit, ici, le mot grec « arété ». Ce mot grec doit être pris dans l'acception la plus étendue comme signifiant toute forme de mérite personnel ou d'excellence, en quelque genre d'activité que ce soit. Très souvent le mérite envisagé est social et civique. Ceci dit, le sens général de « moralité » peut s'imposer.

Qu'est-ce qui caractérise la réponse de Ménon ? Il ne nous donne pas une définition de la vertu. Il énumère des exemples de vertus.

La vertu d'un homme consiste à bien gérer la cité (Ménon pense à l'homme libre qui, dans la démocratie, participe à la gestion politique de la cité), à être altruiste envers les amis, méchant envers les ennemis et se garder lui-même du mal.

La vertu d'une femme est de bien administrer sa maison et obéir à son mari (ceci est conforme à la vision de la femme dans la cité antique).

Ménon nous dit qu'il y a autant de formes de vertu (c'est-à-dire de mérite, d'excellence) que de rôle social. Chacun, dit Ménon, selon son occupation (son rôle social) et son âge a une vertu différente. Ménon énumère donc des exemples mais ne définit rien. Définir c'est en effet dépasser l'exemple, chercher l'essence de la vertu c'est-à-dire ce que les différentes formes de vertus citées ont en commun. Ménon ne sait pas définir. Il répond par la pluralité quand la définition suppose le passage à l'unité : qu'est-ce que ces différentes vertus ont en commun ?

Le vice, lui, est l'envers de la vertu. Logique de Ménon : s'il y a autant de formes de vertu que de fonctions sociales, il y aura aussi autant de formes de vice. L'ennui est que Ménon, n'ayant pas défini la vertu, n'a pas davantage défini le vice.

C'est ce que lui dit Socrate : « Il paraît, Ménon, que j'ai un bonheur singulier : je ne te demande qu'une seule vertu, et tu m'en donnes un essaim tout entier. » Il faut rappeler que Socrate passait justement pour celui qui avait tenté d'élever les conduites humaines à une certaine rationalité en se préoccupant de saisir l'essence qui en unifiait les manifestations. L'effort de conceptualisation est nécessaire pour faire de la vie morale autre chose qu'une simple habitude variable selon l'éducation reçue. La morale n'a de sens que si elle a valeur universelle, que si elle est la même pour tous, sinon il ne s'agit plus de morale mais du moralisme dont on sait qu'il varie énormément d'une société à l'autre. Il serait injuste de condamner quelqu'un pour une action qu'on considérerait méritante chez un autre. Mais si la morale est la même pour tous, elle est donc définissable dans son unité. La moralité ne se réduit pas à des opinions contingentes, variables d'une cité à l'autre, d'un homme à l'autre. Définir la vertu permettra de plus un enseignement qui en fasse saisir la nécessité, l'universalité.

Mais Ménon n'a pas compris cela. En disciple de Gorgias, c'est-à-dire d'un sophiste, il ne donne pas l'unité de la définition de la vertu mais une énumération de vertus différentes. Comme le dit Socrate, il ne donne pas la vertu mais « un essaim tout entier ». Quand la définition néglige la particularité, Ménon, au contraire produit une série d'exemples qui pourrait en fait s'étendre à l'infini. C'est ce qui caractérise les exemples : ils sont en nombre indéfini comme un essaim. Ménon ne fait que suivre une manière populaire de penser, assujettie à l'expérience courante (l'expérience courante est particulière). Mais, en même temps, ce que dit Ménon est caractéristique d'une conception de la morale : le relativisme moral. « Autant d'hommes, autant de conceptions de la vertu ». Le philosophe a, dès lors, beau jeu de demander comment on ramène à l'unité les vertus de l'homme, de la femme, de l'adulte, de l'enfant, de l'homme libre et de l'esclave sous la même dénomination « vertueux ».

Mais Socrate prend garde de procéder pas à pas. Et, pour cela, il prend une analogie : « mais pour continuer l'image empruntée aux essaims (...) quelle eût été ta réponse à cette question ». S'il demandait à Ménon ce qu'est une abeille, énumérerait-il des exemples, dirait-il qu'il y en a de petites et de grandes et, si oui, est-ce en tant qu'abeilles qu'elles sont différentes ? Ménon répond sans hésiter : « J'aurais dit que les abeilles, en tant qu'abeilles, ne sont pas différentes l'une de l'autre. » C'est qu'ici deux conceptions différentes ne sont pas en question comme pour le problème de la morale. La ques-

tion de la nature de l'abeille est une question neutre. L'exemple permet donc de mieux comprendre ce qu'est une définition. Ménon accepte l'idée qu'il y a une unité d'essence, de genre, qui définit l'abeille.

b) Socrate recherche l'unité de la notion (72c-73c)

« Si j'avais ajouté : Ménon, dis-moi, je te prie, en quoi consiste ce par où les abeilles ne diffèrent point (...) je ne saisis pas encore comme je voudrais le sens de ta question. » Ménon comprend qu'il y a bien une unité d'essence et donc une définition possible. Ménon n'aurait eu aucune difficulté à définir l'abeille dans son unité par-delà les différences. Pourquoi alors la question lui semble-t-elle peu claire ? C'est qu'il a l'impression qu'il n'en est pas de même pour la vertu. Nous l'avons dit, l'opinion commune prône le relativisme, s'imaginer que la morale est variable. Il s'agit de montrer qu'il n'y a aucune raison de faire exception pour la morale. Il y a une unité qui tient à l'universalité de la vérité et surtout à la rationalité du réel. Possibilité de classer et donc de définir. Mais l'opinion commune, concernant la morale, empêche Ménon de considérer la morale de cette façon. Il faut donc lui montrer qu'il n'y a aucune raison que la vertu soit indéfinissable dans son unité en montrant que tout est définissable. Pour se faire comprendre, Socrate va multiplier les exemples de définitions possibles.

« N'est-ce qu'à l'égard de la vertu seule, Ménon, que tu penses (...) Aucune ». Socrate prend l'exemple de la santé, de la grandeur et de la force. Ces trois exemples ont un avantage par rapport à celui de l'abeille. Lequel ? Contrairement à l'abeille, il s'agit de qualités humaines. Nous sommes donc dans le même domaine que celui de la vertu : celui de l'humanité. Quelle que soit la personne concernée, la santé se définit de la même façon. C'est pour les mêmes raisons qu'on dira d'une femme, d'un homme, d'un enfant, d'un adulte, d'un maître ou d'un esclave, qu'il est en bonne santé. Ce n'est pas un hasard si Socrate parle de la santé : la médecine est au corps ce que la philosophie est à l'âme et la santé est au corps ce que la justice (forme de vertu) est à l'âme, ainsi que l'explique le **Gorgias**. Il en est de même pour la force et la grandeur. Dire d'un homme qu'il est fort ou d'une femme qu'elle est forte, c'est, à chaque fois, faire référence au même concept. La force, en elle-même, a une unité, quelle que soit la diversité des êtres qui la possèdent.

« Et la vertu sera-t-elle différente d'elle-même en tant que vertu, qu'elle se trouve dans un enfant ou dans un vieillard, dans une femme ou dans un homme ?

Ménon. Il me semble, Socrate, en quelque sorte, qu'il n'en est plus de ceci comme du reste. » C'est bien le fait qu'il s'agisse de la vertu qui gêne Ménon. Il faut donc lui montrer qu'il y a bien quelque chose de commun dans les différentes vertus. Pour cela Socrate va réfléchir à partir des exemples mêmes énumérés par Ménon.

« Quoi donc ! n'as-tu pas dit que la vertu d'un homme consiste à bien gouverner les affaires publiques, et celle d'une femme à bien gouverner sa maison (...) tâche de me dire et de te rappeler en quoi Gorgias la fait consister et toi avec lui. » Socrate recherche ici une unité dans les différents exemples proposés par Ménon. Ménon a défini la vertu chez l'homme comme étant la capacité de bien gouverner les affaires publiques et chez la femme comme étant la capacité de bien gouverner sa maison. Nous saisissons déjà un point commun entre les deux qui n'est pas encore un passage au concept (le concept doit s'appliquer à tous les cas de vertu). Le point commun ici ne s'appliquera qu'à deux cas. Mais il s'agit néanmoins d'un début de montée vers le général. Ce qui est commun à deux cas n'est déjà plus totalement particulier. Le point commun ici est évident. Quel est-il ? Dans les deux cas il s'agit de bien gouverner. Être vertueux serait donc bien gouverner. Mais qu'est-ce que bien gouverner ? bien gouverner c'est gouverner avec justice et sagesse. Une connaissance de la pensée platonicienne nous indique que, chez Platon, il y a quatre vertus cardinales dont la justice (harmonie des trois parties de l'âme) et la sagesse (gouvernement de l'âme par la raison). Justice et sagesse sont donc des exemples de vertu. Mais elles ne sont pas les seules. Il existe deux autres vertus cardinales : le courage et la tempérance (domination des passions par la raison).

Autrement dit, Socrate ne nous donne nullement ici une définition de la vertu. Il nous dit seulement que, parmi les conduites vertueuses, certaines renvoient à des vertus identiques. On peut donc quitter la particularité, monter au général. Mais la vraie définition de la vertu demandera d'aller plus loin et de chercher ce que ces quatre vertus (justice, sagesse, courage et tempérance) ont en commun. L'ascension dialectique vers l'unité ne fait donc que commencer. Socrate veut simplement faire comprendre à Ménon, à partir de deux exemples, qu'il est possible de monter vers le général.

Ce qu'il y a de commun entre la vertu de l'homme et celle de la femme est donc de gouverner avec justice et sagesse. Mais qu'en est-il pour l'enfant et le vieillard ? La vertu chez eux ne consiste pas à gouverner mais à être juste et sage. Si je cherche donc le point commun entre la vertu de l'homme, de la femme, de l'enfant et du vieillard, c'est un comportement juste et sage. Nous voyons apparaître ici le point commun entre quatre conduites vertueuses. Nous montons vers le général. On remarquera qu'à chaque fois on perd des éléments, mais ce qu'on perd est justement la singularité pour garder ce qu'il y a de commun.

Socrate conclut : tous les hommes sont bons de la même manière (en étant sage et juste). Leur vertu est donc bien la même vertu. Il a montré à Ménon que la définition de la vertu est possible. Si la vertu est unique, il est possible d'en donner une définition s'appliquant cette fois à tous les cas. Mais cette définition n'a pas été encore donnée. Socrate invite donc Ménon à la donner. Après tout, si Gorgias est aussi sage qu'il le dit, il a du le lui apprendre.

2) Ménon accepte de définir la vertu en général (73c-79e)

a) Premier essai (73c-77a)

« Si tu cherches une définition générale, est-ce autre chose que la capacité de commander aux hommes » Premier essai de définition de Ménon : la vertu est la capacité de commander aux hommes. Ménon n'a fait que reprendre la première tentative de généralisation de Socrate (la vertu, chez l'homme comme chez la femme est de bien gouverner). N'oublions pas que Ménon est un militaire. Il ne voit que par la singularité et, en l'occurrence, sa singularité. Il prend son cas pour une généralité. Il a une attitude typiquement subjective.

« Voilà bien ce que je cherche : mais dis-moi, Ménon, est-ce la vertu d'un enfant, est-ce celle d'un esclave d'être capable de commander à son maître ? et te semble-t-il qu'on soit encore esclave, alors qu'on commande ? » Socrate rétorque à Ménon que sa définition n'est pas une définition. Elle n'est pas générale c'est-à-dire qu'elle ne s'applique pas à tous les cas et la meilleure manière de le montrer est d'opposer des contre-exemples. Est-ce la vertu d'un enfant ou d'un esclave que de commander ? La réponse est évidemment négative. Ni un enfant, ni un esclave ne commandent, et, pourtant, ils peuvent être vertueux.

« Considère encore ceci. Tu fais consister la vertu dans la capacité de commander ; n'ajouterons-nous pas : justement et non injustement ? » La définition de Ménon est critiquable à un second titre. Elle n'est pas seulement insuffisamment générale, elle est aussi incomplète et donc fautive. Celui qui sait commander n'est pas nécessairement vertueux. Encore faut-il qu'il commande avec justice. Le despote sait commander mais, se comportant injustement, il ne saurait être dit vertueux. Ménon a confondu politique et morale, valeur sociale et valeur morale. L'homme vertueux n'est pas nécessairement le plus fort dans la cité. Différentes fonctions sociales existent. La vertu est plutôt une manière d'agir, une manière de faire. Cf. Kant : la vertu n'est pas dans le contenu mais dans le mode d'action.

« C'est mon avis ; car la justice, Socrate, c'est la vertu ». Ménon saisit la perche. La justice c'est la vertu. Mais Socrate lui répond : « Est-ce la vertu, Ménon, ou quelque vertu ? » C'est-à-dire est-ce la vertu en général ou une vertu parmi d'autres, un exemple de vertu ? Comme nous le suggérons précédemment, nous sommes encore dans la particularité. Une vertu particulière, même vue synthétiquement, ne constitue pas la vertu. Dire que la vertu c'est la justice c'est, certes, avoir fait un progrès, c'est mieux cerner la vertu que dire que chaque âge, chaque condition a sa vertu, mais c'est pourtant encore un exemple et non une définition. Cet exemple n'a cependant pas le même statut que les exemples précédemment donnés par Ménon. Quand il disait que chaque condition a sa vertu, la particularité tenait à la variété de l'expérience. Tel n'est pas le cas ici. En fait Ménon pêche par un excès de déterminations. Certes il n'y a ni sagesse, ni courage, ni tempérance sans justice, mais il n'empêche que sagesse, courage et tempérance sont autre chose que la justice qui leur est nécessairement liée. Ce sont des vertus différentes les unes des autres comme de la justice elle-même. Il faut donc parvenir à une définition qui s'applique à toutes les vertus mais n'en privilégie aucune (et donc pas non plus la justice), qui atteigne, comme le dira plus tard Aristote, le genre sans faire état des différences. L'essence n'est pas mieux mise en lumière par un exemple pertinent que par l'énumération indéfinie des lieux de sa manifestation.

Socrate l'explique à Ménon par un exemple : « je dirais de la rondeur que c'est une figure, mais non pas simplement que c'est la figure ; et la raison pourquoi je parlerais de la sorte, c'est qu'il y a d'autres figures. » S'il fallait définir la figure, nous ne dirions pas que la rondeur est la figure. Nous dirions que c'est une figure parmi d'autres (comme le triangle, le carré etc.). La rondeur n'est pas la figure parce qu'il y a d'autres figures. En termes aristotéliens, c'est la différence entre l'espèce et le genre. Le genre contient plusieurs espèces. Le genre vertu, de même, contient plusieurs espèces et la justice n'en est qu'une parmi d'autres. Ménon en convient : il y a d'autres vertus.

Socrate s'assure que Ménon a compris : « Quelles sont-elles ? Nomme-les, de même (...) et une foule d'autres ». Ménon cite différents exemples de vertus : la modération (la tempérance), la sagesse (pouvoir de la raison). Il cite aussi la libéralité (c'est-à-dire la générosité). Si, en effet, justice, sagesse, courage et tempérance sont, chez Platon, les quatre vertus cardinales, elles ne sont pas non plus les seules vertus. Il y en a d'autres moins importantes (non cardinales). Ménon cite la libéralité mais précise qu'il y en a une foule d'autres.

« Nous voilà retombés, Ménon, dans le même inconvénient. Nous ne cherchons qu'une vertu, et nous en avons trouvé plusieurs, d'une autre manière que tout à l'heure. Quant à cette vertu unique, qui relie toutes les autres, nous ne pouvons la découvrir ». Socrate souligne la conclusion de cette partie de dialogue : Ménon n'a pas découvert la définition de la vertu. Il a seulement donné des exemples. Même s'il y a progrès par rapport aux exemples du début (nous avons dit en quoi), néanmoins ce progrès n'empêche pas que la définition n'a toujours pas été donnée.

« Je ne puis encore, Socrate, trouver une vertu telle que tu la cherches (...) pas moins des couleurs que la blancheur ? » Ménon avoue son ignorance. Il est sur la bonne voie. Lui, qui au début s'étonnait que Socrate ignore ce qu'est la vertu, s'aperçoit que la question n'est pas si facile. Étant donnée la première question qu'il posait, il est probable que Ménon croyait lui-même savoir ce que c'était. Il a donc fait un pas important. Il s'est remis en cause. Il prend conscience de son ignorance.

L'aveu de l'ignorance ouvre la possibilité du savoir. Comme le dit Socrate, « je vais faire tous mes efforts pour nous mettre sur la voie de cette découverte, si j'en suis capable ». On retrouve ici l'ironie socratique, le refus du dogmatisme. Socrate ne prétend pas savoir et doute même de sa capacité de trouver. Mais cela n'empêche pas d'essayer.

Socrate reprend l'exemple de la figure. Nous l'avons déjà commenté. À ce propos, point de difficulté ! si on s'interroge sur la nature, la définition de la figure et qu'on répond que c'est la rondeur, on se rend compte sans équivoque que la rondeur n'est pas la figure mais une figure c'est-à-dire une espèce de figure puisqu'il y a des figures qui ne sont pas rondes. Ce qu'il nous faut c'est une définition qui convienne à toutes les figures.

Socrate prend un autre exemple, celui de la couleur. La couleur est un genre qui contient plusieurs espèces. La blancheur en est une. Mais le bleu, le rouge, le jaune etc. sont bien des couleurs sans être blanches. Dire que la couleur c'est la blancheur est donc une erreur qu'on contredira simplement en disant, par exemple, que le bleu qui est bien une couleur n'est pas blanc. Ainsi l'exemple de la couleur nous conduit à répéter qu'un exemple n'est pas une définition. L'exemple de couleur, la blancheur, n'est pas une définition de la couleur en général, pas plus qu'un exemple de figure, la rondeur, n'est une définition de la figure. Une vraie définition doit rendre compte de toute une diversité d'exemples possibles par l'énoncé des propriétés qui leur sont communes, qui permettent de les comprendre dans ce qu'ils contiennent de plus général.

« Si donc reprenant la parole, comme j'ai fait, on te disait (...) Je le souhaite vivement. » Socrate propose de chercher une définition de la figure. Il est clair que tel n'est pas l'objet du dialogue. Il s'agit simplement de s'entraîner à l'exercice de la définition en l'appliquant à un exemple simple de façon à ensuite passer au cas plus difficile de la vertu. La méthode ayant déjà été exercée, ce sera plus facile. Il s'agit donc de trouver la définition de la figure, autrement dit ce qu'ont en commun le courbe et le droit. Un cercle, fait d'une courbe, et un carré, fait de segments de droite, sont tous deux des figures. Socrate prend volontairement deux exemples extrêmes, contraires. Courbe et droit sont deux figures. Nous le savons puisque nous les appelons telles, et pourtant ils sont deux formes contraires. Qu'ont-ils donc en commun qui les fait appeler figure ? Quelle est leur essence ? Des choses très différentes peuvent avoir une essence commune sans que leur différence soit pour autant annulée, car, justement, leur différence relève de l'accident et non de l'essence.

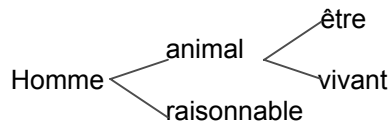
Seulement voilà, Ménon est incapable de définir la figure. Il n'ignore pas le ridicule de la situation, lui qui, en disciple de Gorgias, prétendait connaître. Il laisse prudemment Socrate répondre à sa place, par peur du ridicule.

« Tu auras donc à ton tour (...) Assurément. » Socrate accepte de définir la figure mais à condition que Ménon définisse à son tour la vertu.

« Allons, essayons de t'expliquer ce que c'est que la figure. Vois si tu admets cette définition. La figure est de toutes les choses qui existent la seule qui va toujours avec la couleur. Es-tu content ? Ou désires-tu quelque autre définition ? Pour moi, je serais satisfait si tu m'en donnais une pareille de la vertu. » Socrate propose d'appeler figure ce qui accompagne toujours la couleur. Cette définition est exacte. Toute figure est en effet un espace délimité à deux ou trois dimensions. Or tout espace délimité à deux ou trois dimensions a une couleur. La définition de Socrate est donc exacte. Il n'y a pas de couleur sans forme, ni de forme sans couleur.

Pourtant, Ménon va lui opposer une objection qui est tout à fait fondée.

« Mais cette définition est inepte, Socrate (...) que penserais-tu de ta réponse ? » Ménon pose ici le problème général de la définition. Définir un terme c'est utiliser d'autres termes. Or encore faut-il que ces autres termes soient à leur tour définis, sans quoi on n'a pas avancé d'un pouce. Or ici la définition de Socrate fait intervenir la notion de couleur dont il a été question précédemment et qu'on n'a justement pas défini. À strictement parler on n'a pas défini la figure. À strictement parler, à vrai dire, on ne définit jamais rien. Cf. critique cartésienne de la définition aristotélicienne de l'homme :



Dès qu'on veut définir, on fait intervenir d'autres termes qui doivent être définis par d'autres termes qui doivent être définis par d'autres termes etc. De deux choses l'une :

- ou on aboutit à une régression à l'infini. On ajoute et ajoute encore des termes sans jamais parvenir au bout du processus ;
- ou on aboutit à un cercle vicieux c'est-à-dire qu'on finit par réutiliser des termes de départ et donc tourner en rond. Cf. dictionnaire qui est un immense cercle vicieux puisqu'il s'agit de définir tous les mots d'une langue avec l'ensemble des mots de cette même langue.

La définition elle-même en tant que méthode pose problème.

Mais tel n'est pas le propos de Platon dans le **Ménon**. Il n'insiste donc point sur ce point. Malgré ce problème, il n'empêche que la définition qu'il vient de donner de la figure est exacte.

« elle est vraie. Et si j'avais affaire à un de ces hommes habiles, toujours prêts à disputer et à argumenter, je lui dirais : Ma réponse est faite ; si elle n'est pas juste, c'est à toi de prendre la parole et de la réfuter. Mais si c'étaient deux amis, comme toi et moi, qui voulussent converser ensemble, il faudrait répondre d'une manière plus douce et plus conforme à l'esprit du dialogue. Or il est, ce me semble, plus conforme à l'esprit du dialogue, de ne point se borner à faire une réponse vraie, mais de n'y faire entrer que des choses dont celui qui est interrogé avoue qu'il est instruit. C'est de cette manière que je vais essayer de te parler. » Platon oppose ici la dialectique socratique à la dispute sophistique. La dialectique est un dialogue méthodique dont le progrès se fonde essentiellement sur l'accord des interlocuteurs. Cet entretien bien réglé, dont l'objet est de trouver le vrai et non de l'emporter sur un contradicteur s'oppose à la controverse, à la joute oratoire des sophistes qui oppose discours à discours. Bref, d'une part une méthode de recherche, de l'autre le duel stérile du pour et du contre. C'est bien ce qui est dit ici. Socrate dit que s'il avait affaire aux sophistes il leur laisserait le soin de montrer que sa définition est fautive, mais, puisqu'il dialogue philosophiquement, il ne veut pas en rester à une définition qui ne satisfait pas son interlocuteur. Il ne s'agit pas de remporter une victoire sur Ménon en le laissant incapable de répondre, il s'agit d'aller pas à pas, de ne rien laisser dans l'ombre. Il ne s'agit pas seulement de dire vrai, il faut que l'autre ait compris. Or Ménon n'est pas satisfait. Socrate va donc se justifier. La méthode de l'éducation philosophique est aussi précisée : on ne doit partir que de ce que l'autre connaît. Or, dans sa définition, Socrate a utilisé une notion que Ménon ignore : la couleur (Ménon affirme en ignorer la définition). Il faudra donc se justifier. Apprendre suppose d'aller vers l'inconnu en partant du connu. Il est clair que Ménon, ignorant ce qu'est la couleur, ne peut comprendre ce qu'est la figure définie par « ce qui accompagne toujours la couleur ».

« Dis-moi, n'y a-t-il pas quelque chose que tu appelles fin, c'est-à-dire limite et extrémité ? (...) j'appelle figure la limite du volume. » Socrate propose ici une autre définition de la figure, non sans s'être assuré que Ménon entend cette fois parfaitement le sens des mots employés dans cette définition.

Socrate fait intervenir la notion de fin qu'il précise (car ce terme a plusieurs sens) par deux synonymes (limite, extrémité). Allusion est faite à Prodicos. Dans plusieurs dialogues (**Charmide**, **Cratyle** et ici) Socrate se donne ironiquement, puisqu'il recherche la propriété des termes, pour un élève de Prodicos (un sophiste). Dans le **Théétète**, il dit lui envoyer les jeunes gens dont son art d'accoucher les esprits lui a fait reconnaître l'inaptitude à devenir de bons dialecticiens.

Ménon entend la notion de limite. De même, il comprend parfaitement la notion de surface ou de volume. La figure est exactement cela : ce qui limite une surface (figures à deux dimensions, par exemple un carré, un losange, un cercle etc.) ou ce qui limite un volume (figures à trois dimensions, par exemple une sphère, un parallélépipède etc.)

Mais Ménon n'est pas satisfait. C'est que Socrate a répondu en changeant sa définition, et non en l'éclairant sur la première. Il réitère donc sa question. Qu'est-ce que la couleur ? C'est la première définition qu'il veut voir expliquer. Socrate le qualifie de railleur : « Tu es un railleur, Ménon, de faire à un vieillard des questions embarrassantes, tandis que tu ne veux pas te rappeler ni me dire en quoi **Gorgias** fait consister la vertu.

Je te le dirai, Socrate après que tu auras répondu à ma question » Socrate accuse ici Ménon de détourner la conversation, de l'engager sur une autre voie pour éviter d'avoir à répondre à la question de la définition de la vertu. Et pourtant il faudra y répondre. Socrate rappelle donc qu'il ne faut pas perdre de vue le propos du dialogue (ce qui est encore une règle de la dialectique) et ne consent à donner une définition de la couleur qu'à condition que Ménon définisse ensuite la vertu (aussi bien la défini-

tion de la figure n'avait pas d'autre but que de donner un exemple de méthode de la définition pour l'appliquer à la vertu).

« *Quand on aurait les yeux bandés, Ménon, on verrait, à ta conversation seule (...) Oui, fais-moi ce plaisir.* » Socrate ici ironise. Ménon veut commander. Or dialoguer ce n'est pas commander (c'est aussi une des raisons pour laquelle il ne s'agit pas de persuader autrui qu'on a raison). Dialoguer c'est être dans l'égalité, chercher en commun la vérité. Persuader c'est être sûr d'avoir raison. Dans le dialogue vrai, on confronte des points de vue sans que chacun parte du principe qu'il a raison. Il s'agit de chercher ensemble une vérité que personne ne détient avant. Vouloir commander est l'attitude typique de l'opinion qui est assurée d'elle-même même lorsqu'elle a tort. Le philosophe, lui, est prudent. Il n'ignore pas son erreur possible. Il ne commande pas. Il confronte son point de vue à celui de l'autre pour savoir qui a raison, et celui qui a raison peut être soi-même, certes, mais aussi l'autre ou ni l'un ni l'autre. Socrate ironise, donc, sur Ménon. Il y a peut-être aussi allusion à la profession de Ménon. C'est un général. Il a l'habitude de commander. Mais la philosophie suppose l'humilité. Le philosophe n'a rien d'un tyran. Il se soumet au contraire aux lois de la raison, de la vérité.

On remarquera aussi le marivaudage de Socrate dont l'œuvre platonicienne montre bien des exemples (cf. **Alcibiade**, **Phèdre**) Tu es beau et jeune, dit Socrate, et j'aime la beauté et la jeunesse. Pour te faire plaisir, je répondrai donc : il s'agit de la pédérastie grecque dont il ne faut pas s'étonner.

Disons quelques mots sur l'homosexualité dans la Grèce antique. L'idée d'homosexualité, telle que nous l'entendons aujourd'hui, est étrangère à la culture grecque. La langue grecque ne connaissait pas ce mot mais seulement celui de pédérastie, c'est-à-dire amour des jeunes gens, qui n'a pas de valeur péjorative. La pédérastie grecque lie un jeune homme à un homme plus âgé. Les relations sexuelles ne sont pas exclues mais elles ne sont pas non plus essentielles. Plus important est l'aspect pédagogique. L'amant a des responsabilités envers son bien aimé. Il se doit de contribuer à son éducation, d'en faire un homme accompli. Socrate veut bien se poser comme complaisant envers le beau Ménon mais dans un but éducatif. À lui, en échange, de ne pas le décevoir, à lui de progresser.

Pour l'amour du beau chez Socrate, il faut se référer au **Banquet**. Le philosophe aime les beaux corps mais leur préfère les belles âmes, car ils ne s'enlaidissent pas avec l'âge. Il s'agit d'éduquer Ménon et de lui donner une belle âme c'est-à-dire une âme savante.

« *Veux-tu que je te réponde comme répondrait Gorgias, d'une manière qu'il te sera plus aisé de suivre ?*

Je le veux bien, pourquoi pas ? » Gorgias a été le maître de Ménon, rappelons-le. Socrate va donc répondre à la façon des sophistes. Cela peut sembler étrange de la part d'un philosophe. Mais la raison en est simple. La pensée antique n'a pas développé une physique scientifique. On ignore donc encore la nature de la lumière. Des hypothèses cependant ont pu être formulées. L'une d'elle, celle dont il va être question, est due à Empédocle. Or Gorgias passe pour avoir été disciple d'Empédocle, peut-être, du reste, seulement pour la rhétorique. Empédocle est un philosophe présocratique (-490, -430)

« *Ne dites-vous point, selon le système d'Empédocle (...) la couleur n'est autre chose qu'un effluve de figures, proportionné à la vue et sensible.* » Socrate expose ici la théorie physique de la couleur. Idée que quelque chose (effluve : terme vague) s'échappe des objets à travers des pores plus ou moins grands selon les objets. Selon que les pores sont plus petits ou plus grands, des effluves plus petits ou plus grands s'échapperont et viendront frapper nos yeux. Selon leur taille, nous percevrons telle ou telle couleur. D'où la définition de la couleur : un effluve de figures, proportionné à la vue et sensible.

Tout ceci constitue une théorie, discutable du reste, et d'autant plus discutable que nous savons aujourd'hui qu'elle est fautive. L'important n'est du reste pas la formulation de cette définition mais plutôt la réaction de Ménon et ce qu'en dit Socrate.

« *Cette réponse me paraît parfaitement belle, Socrate* » Réaction surprenante. En sophiste, Ménon est plus sensible à la beauté du discours (et c'est vrai que l'explication semble brillante, savante) qu'à sa vérité. Qu'importe que cette réponse soit belle ou non, brillante ou pas. Ce n'est peut-être que poudre aux yeux. Seule la vérité importe au philosophe et non l'habileté, la beauté d'une définition.

« *Cela vient peut-être de ce qu'elle ne t'est point étrangère ; et puis tu vois, je pense, qu'il te serait aisé, d'après cette réponse, d'expliquer ce que c'est que la voix, l'odorat, et beaucoup d'autres choses semblables.* » Ménon aime cette définition parce qu'elle lui est familière. Il la connaît déjà et sans doute la partage. Elle ne le remet pas en cause. Homme de l'opinion, du préjugé, il aime qu'on lui répète ce qu'il pense déjà. Cela le conforte dans ses préjugés et il en est heureux.

Socrate souligne aussi qu'une telle définition est applicable à la voix, l'odorat, bref au sensible en général. On pourra dire aussi, par exemple, que des effluves frappent notre nez pour expliquer l'odorat et ainsi des cinq sens. Mais cela même rend la théorie douteuse. Elle a toutes les raisons d'être fautive. Mais, si Ménon l'accepte, c'est qu'elle a, comme dit Socrate, « *je ne sais quoi de tragique* ». Allusion au style de la tragédie (et non à son contenu). Ménon, en sophiste, est sensible à la

rhétorique, au style, au ton, bien plus qu'au contenu. Il y a une part de roman et d'imagination dans cette physique antique comme dans la tragédie. Ici un train d'ondes, des vibrations, réalité sensible de la couleur et du son.

Ménon n'est pas philosophe et c'est ce que lui dit Socrate : « *Elle n'est pourtant pas si bonne, fils d'Alexidemos, à ce que je me persuade ; mais l'autre vaut mieux.* » Socrate préfère la définition géométrique qui a été donnée de la figure que la définition physique donnée de la couleur. C'est que la géométrie est une science. Là, il n'y a pas d'erreur. On est assuré du vrai. Nous retrouvons ici les racines mathématiques de la pensée platonicienne. Les mathématiques sont source de vérité. La physique, elle, n'énonce que des hypothèses invérifiables (encore une fois, elle n'est pas scientifique à l'époque. Il faudra attendre le XVII^{ème} s.). Ménon en conviendrait lui-même « *si, comme tu disais hier, tu n'étais point obligé de partir avant les mystères, mais que tu pusses rester et te faire initier* ». Ce passage a, évidemment, double sens. Ménon a parlé à Socrate d'un mystère religieux. On appelait mystères des cultes consacrés à certains dieux comportant des rites d'initiation et la révélation d'une doctrine sacrée. Ces rites étaient entourés du mystère et du secret absolu que devait garder à leur sujet tout initié. Les mystères les plus célèbres sont ceux d'Eleusis, liés au culte de Déméter, déesse de la végétation, de Dionysos, de Cybèle en Phrygie. Les mystères comportaient des cérémonies extérieures consistant en chants, danses, processions, sacrifices et, d'autre part, des cérémonies secrètes se déroulant à l'intérieur du temple sous la conduite du mystagogue (prêtre initiateur) qui, elles, consistaient en une succession, par étapes, de rites d'initiation et de purification au cours desquels l'initié (le myste) devait sans doute subir des épreuves physiques et morales le mettant dans un état de suggestibilité telle qu'il fut à même de recevoir la révélation de la doctrine secrète. On ne connaît guère, par ailleurs, ce que pouvait être la teneur de ces doctrines. Certains mystères en tout cas, comme ceux de Dionysos, passèrent à Rome où ils dégénérèrent en véritable débauche et excitations collectives.

Quoi qu'il en soit, mystère est ici pris dans un double sens. Ménon doit certes partir avant le mystère religieux, mais le mystère auquel il serait initié s'il ne devait partir est le mystère de la définition générale. Ménon, au reste, ne s'y trompe pas : « *Je resterais volontiers, Socrate, si tu consentais à me dire beaucoup de choses semblables* ».

La comparaison de l'initiation philosophique au mystère se retrouve ailleurs chez Platon et notamment dans **le Banquet** (209e et suiv.) où Diotime (une prêtresse) initie Socrate au mystère du Beau.

Ménon veut bien rester si Socrate lui donne d'autres définitions aussi belles que celle de la couleur. Mais Socrate le prévient : le mystère de la définition est en fait plus austère : « *Je crains bien de n'être point capable de te dire beaucoup de choses semblables* ».

b) Deuxième essai (77a-79e)

« *Mets-toi en devoir présentement de remplir ta promesse, et de me dire ce que c'est que la vertu prise en général, et cesse de faire plusieurs choses d'une seule, comme on dit d'ordinaire en raillant à ceux qui brisent quelque chose, mais laissant la vertu dans sa totalité et son intégrité, explique-moi en quoi elle consiste. Je t'ai donné des modèles pour te diriger.* ». La question du début est à nouveau posée. Qu'est-ce que la vertu ? Et Socrate rappelle qu'il veut une définition générale : « *cesse de faire plusieurs choses d'une seule* », autrement dit, ne donne pas des exemples, ne donne pas plusieurs vertus, « *mais laissant (...) elle consiste* », autrement dit, donne une définition suffisamment générale pour s'appliquer à toutes les vertus et donc pour être « une ». » *Je t'ai donné des modèles pour te diriger* », autrement dit à Ménon de définir la vertu comme Socrate a défini la figure et la couleur.

« *Il me paraît donc, Socrate, que la vertu consiste, comme dit le poète, à se plaire aux belles choses et à en avoir la capacité. Ainsi j'appelle vertueux celui qui désire les belles choses, et peut s'en procurer la jouissance* ». Cette fois Ménon a compris ce qu'on lui demande. Il donne bien une définition générale de la vertu. La méthode est comprise. Allusion, néanmoins, à une définition de poète. Pour Socrate ce n'est pas une source de vérité. Poésie = rhétorique. La forme est belle mais ce qui importe est le fond. Mais la définition de Ménon sera insatisfaisante et ceci à deux titres :

- La première partie (être vertueux c'est désirer les belles choses) est trop générale.
- La deuxième partie (avoir la capacité de se procurer les belles choses) est ambiguë. La notion de pouvoir, de puissance est ambiguë.

Ménon ignore deux choses : d'abord que nul n'est méchant volontairement et qu'il ne suffit pas de se laisser guider par le désir ou la volonté pour agir bien, ensuite que l'idée de pouvoir n'a pas en elle-même de qualification morale et que, si on cherche à lui en donner une, la référence à la justice n'est pas suffisante tant que l'on ne sait pas ce qu'elle est. La volonté, le désir, ne sont bons que s'ils sont déterminés par l'intelligence du Bien, et cette idée du Bien est ce à quoi devront se référer toutes les vertus, tous les pouvoirs, pour être moralement qualifiés.

De 77b à 78b, Socrate va montrer que la première partie de la définition de la vertu est toujours réalisée : il n'y a personne qui ne désire les belles choses au sens où elles sont à la fois belles et bonnes pour lui.

À partir de 78b, Socrate examine la seconde partie de la définition de Ménon « avoir le pouvoir de se procurer ce qui est bon ».

α) Examen de la première partie de la définition (77b-78b)

D'abord, demande Socrate, qu'est-ce que désirer les belles choses. N'est-ce pas désirer les bonnes ? L'identification du beau et du bon est courante chez Platon. Bon = utile ou moral. Deux sens à ce mot. C'est évidemment le second qui intéresse ici. Il est vrai que la morale consiste à désirer le bien, à vouloir ce qui est bon. Cf. volonté bonne chez Kant. Il n'y a de bon, dira Kant, que la volonté qui veut le bien.

Pourtant, la définition ne satisfait pas Socrate : « *Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les bonnes ? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon ?* » La question contient sa réponse par le ton même où elle est posée. Pour Socrate, tout homme désire le bon. Pas de masochisme pour la pensée grecque. Tout homme désire le bien. Cela va de soi. Le problème est que ce n'est pas pour autant que tout le monde sache ce qui est bien. Lieu d'une illusion possible liée à l'ignorance. On peut se tromper, vouloir son bien et en fait choisir le mal. Chacun choisit ce qu'il croit être bon. La volonté n'est pas le siège du mal pour Socrate (ni pour Platon). Le siège du mal est l'ignorance.

« *Ménon. Nullement.* » Ménon n'est pas d'accord. La conception de Socrate ne lui semble pas évidente. À ses yeux, on peut vouloir le mal. Socrate va chercher à éclaircir la pensée de Ménon.

« *Mais à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est mauvais ?* »

Oui.

« *Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon ; ou que le connaissant mauvais, ils ne laissent pas de le désirer ?* »

« *L'un et l'autre, ce me semble, sont possibles.* » Peut-on désirer le mal ? Ménon répond affirmativement, ce qui est objectivement vrai (puisqu'on peut se tromper sur ce qui est bien et donc chercher le mal en voulant le bien). C'est pourquoi Socrate lui demande s'ils regardent le mauvais comme bon ou s'ils désirent ce qu'ils savent être mauvais. En quoi les hommes désirent-ils le mal ? Pour Socrate, seule la première solution est possible. La seconde est tout à fait absurde. On ne peut vouloir le mal pour le mal. C'est le sens de la formule « Nul n'est méchant volontairement ». Or Ménon considère que les deux solutions sont possibles. On peut à la fois vouloir le mal en le prenant pour le bien et vouloir le mal en le sachant mal. Ceci est conforme à l'opinion commune qui pense que le diabolisme est possible : le méchant est conscient du mal qu'il fait. Tout l'objet de ce passage va être de montrer que cette opinion est fautive.

« *Quoi ! Ménon, juges-tu qu'un homme connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer ?* »

« *Tout à fait.* » Socrate s'assure ici qu'il a bien compris le propos de Ménon. Avant de montrer qu'il se trompe, il s'agit de s'assurer qu'il y a bien erreur en contrôlant le propos de l'autre.

« *Qu'appelles-tu désirer ? Est-ce désirer que la chose lui arrive ?* »

« *Qu'elle lui arrive, sans doute.* » Précisons d'abord le sens du verbe désirer. Désirer c'est vouloir que quelque chose arrive. Cf. à ce propos **Le Banquet**, 204e et suiv. : désirer c'est vouloir posséder, vouloir faire sien ce qu'on désire. Dès lors, celui qui désire le bien désire que les choses bonnes soient à lui. Et **Le Banquet** répond que les choses bonnes procurent le bonheur. Remarquons que pour les grecs les mots « bien » et « bon » n'ont pas de connotations aussi morales que celles qu'ils recevront du christianisme. Ce qui est bon (agathos), c'est ce qui procure un avantage, un agrément (l'intelligence, la beauté, la santé sont des biens ou sont de bonnes choses). De même la vertu antique est différente de la vertu chrétienne, quelque chose de beaucoup plus viril et non humble. Vertu serait mieux traduit par valeur, au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est valeureux. Par conséquent, il est évident que la possession des choses « bonnes », des « biens », procure le bonheur. Le bonheur nécessite des moyens : les choses bonnes. Mais si les choses bonnes sont des moyens, le bonheur lui-même est une fin. Évident pour un grec que le bonheur est une fin en soi, la fin de tout homme. Personne ne cherche son malheur. La finalité de l'humanité est le bonheur et dès lors tout le monde aime, désire les choses bonnes puisque, tout le monde cherchant le bonheur, doit évidemment se donner les moyens de se le procurer. Chercher une fin c'est aussi chercher à se procurer les moyens d'atteindre cette fin. Telle est l'analyse que présente **Le Banquet**. Le propos tenu ici est analogue.

Désirer c'est vouloir que quelque chose arrive. Or que voulons-nous qu'il nous arrive, sinon quelque chose d'avantageux ? Ainsi, celui qui veut le mal est celui qui s'imagine que le mal peut lui être utile. On ne tue pas pour tuer, on tue par intérêt, que ce soit pour l'argent, par passion etc. Celui qui commet

le mal est celui qui « *s'imagine* » que cela procure le bien. C'est donc en fin de compte le bien qu'il recherche. Comme le dit Ménon, « *Il y a ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux ; et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible.* ». On remarquera les verbes employés. Certains s'imaginent que le mal est avantageux. Le domaine de l'imaginaire est celui de l'illusion. Ceux-là commettront le mal mais non parce qu'il est mal, mais parce qu'ils le considèrent comme avantageux. D'autres savent qu'il est dommageable. Ceux-là, est-il sous-entendu, ne le commettront pas. Il est sous-entendu dans ce passage que mal et nuisible s'identifient et que seul le bien est réellement utile. Ménon a raison d'affirmer que tantôt on s'imagine le mal comme bon et, d'autres fois, on le sait mauvais. C'est la différence entre l'homme de l'opinion et celui du savoir. Mais justement, comme le dit Socrate, ceux qui s'imaginent le mal avantageux ne le considèrent pas comme mal. S'ils le commettent ce n'est pas en tant que mal mais en tant qu'il est avantageux. C'est donc bien en tant qu'ils le considèrent comme utile, avantageux, qu'ils le suivent. On ne veut pas le mal pour lui-même. On le veut pour ses conséquences qu'on croit bonne. C'est donc, en fin de compte, le bien qu'on recherche bel et bien. C'est la conclusion de Socrate : *Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le mal, qui ne le connaissent pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et qui est réellement un mal ; de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien. N'est-ce pas ?* » Comme nous le disions, il est sous-entendu ici que le mal dans sa pleine nature ne peut être que nuisible. Et cette thèse, non ici explicite, a pour réciproque que le bien, en sa pleine nature de bien, ne peut qu'être utile. Ceci sera montré nettement plus loin dans le dialogue (87d - 88d) par le rapprochement des notions de fin et d'utilité : la plupart de nos fins (santé, richesse etc.) sont des fins relatives par les moyens qu'elles donnent d'atteindre d'autres fins. On ne cherche pas la santé pour la santé, la richesse pour la richesse. Mais on veut tout cela dans un autre but qui est le but ultime : le bonheur. Telle est la fin ultime. Nous cherchons le bonheur et voulons éviter le malheur. C'est du reste bien le sens de ce qui suit.

« *Mais quoi ! les autres qui désirent le mal, à ce que tu dis ... Je ne le crois pas Socrate.* » Vouloir le mal, c'est vouloir le nuisible. Celui qui voudrait le nuisible en toute conscience voudrait qu'on le plaigne et être malheureux. C'est une absurdité, dit Socrate, et Ménon le reconnaît.

La conclusion est claire : « *si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal.* » Personne ne peut vouloir son malheur. La fin humaine est le bonheur. Toutes les fins relatives, y compris ces bonnes choses que sont les vertus, ne sont bonnes que par la science de leur bon usage c'est-à-dire des conditions sans lesquelles elles ne conduiraient pas au bonheur. L'utile c'est la science du bon usage de tous les biens que l'on a. Le nuisible c'est l'ignorance de ce même bon usage. Et le mal c'est cette ignorance que personne ne peut désirer sauf à vouloir être malheureux. Le désir des belles choses c'est-à-dire de ce qui est utile et fait le bonheur ne manque donc à personne mais ce qui est difficile est de savoir choisir ce qui est réellement beau et par conséquent de savoir juger. Si donc la vertu consiste à vouloir le bien, comme le disait Ménon, il faudrait dire que tout homme est vertueux.

« *Ne disais-tu pas tout à l'heure que la vertu consiste à vouloir le bien et à pouvoir se le procurer ? Oui, je l'ai dit.*

N'est-il pas vrai que dans cette définition, le vouloir est commun à tous, et qu'à cet égard nul homme n'est meilleur qu'un autre ?

J'en conviens. »

Nul ne diffère dans la volonté du bien mais seulement dans la connaissance de ce qui est bien. On ne peut donc définir la vertu par là sauf à croire que tous les hommes seraient vertueux, moraux, ce que l'expérience dément. On ne peut donc définir la vertu par la volonté du bien. La première partie de la définition de Ménon est donc réfutée. Il reste à examiner la seconde.

β) Examen de la deuxième partie de la définition (78b-79e)

« *Il est clair, par conséquent, que si les uns sont meilleurs que les autres ... que la chose est telle que tu la conçois* » Ménon a défini la vertu comme le fait de désirer le bien et de pouvoir se le procurer. Puisque les hommes ne se distinguent pas sur le fait de désirer le bien, ce qui fera de quelqu'un un homme vertueux et de l'autre quelqu'un de non vertueux, ce ne peut donc être que le second point : le pouvoir de se le procurer. Être vertueux ce serait donc être capable de se procurer le bien

« *Voyons si cela est vrai, ... n'en sera-t-elle pas moins de la vertu, selon toi ?* » Qu'est-ce que se procurer le bien ? Tout dépend en effet de ce qu'on entend par ce mot. Les biens sont d'abord les avantages selon Ménon. Et Socrate de citer santé, richesse, possession de l'or, de l'argent, des honneurs et des dignités. Toutes ces choses semblent donc bien avantageuses. Mais, et c'est ce que nous venons de dire, elles ne constituent pas réellement la fin. Elles ne sont que des moyens. Ménon confond le Bien et les biens. Mais les biens sont précisément des fins relatives, celles qui ne sont pas désirables à n'importe quel prix mais à condition de conduire au bonheur. Ménon revient à sa manière habituelle de penser qui est de multiplier les exemples. Mais le plus intéressant est que Socrate le

ramène très vite à une difficulté déjà rencontrée, d'ailleurs liée à l'absence de ligne directrice dans une telle manière de penser : l'acquisition des biens tels que les conçoit Ménon n'est vertueuse qu'à condition de se faire justement. Se procurer de l'or ne peut être vertu, par exemple, si on l'acquiert par le vol. Il faut donc bien dire que se procurer des biens n'est vertu que si on les acquiert justement et saintement.

« *l'hôte du grand roi par son père* » Lors de l'invasion de la Grèce par Xerxès, la noblesse thessalienne avait prêté aux Perses son appui. Le grand roi est le roi de Perse. C'est sans doute en récompense que cet honneur (hôte du grand roi) avait été conféré au père de Ménon, comme sans doute aussi à l'ami de Ménon, Aristippe.

« *Il est donc, à ce qu'il paraît, absolument nécessaire que la justice ou la tempérance, ou la piété, ou quelque autre partie de la vertu se rencontre dans cette acquisition ; sans quoi, elle ne sera point de la vertu, quoiqu'elle nous procure des biens.* » Se procurer des biens n'est pas vertu en soi. Il faut que cette action soit accompagnée de vertu. C'est dire qu'on est véritablement à côté de la question. Le pouvoir n'est vertueux que s'il est accompagné de vertu. Autant dire qu'il n'est en lui-même ni vertueux, ni vicieux, ni bien, ni mal. La définition de Ménon est fautive. Comme le dit Socrate « *mais ne se procurer ni or ni argent, lorsque cela n'est pas juste, et n'en procurer en ce cas à personne, n'est-ce point aussi de la vertu ?* » Il y a de la vertu à renoncer au pouvoir lorsque l'acquisition de celui-ci est injuste. Celui qui préfère la pauvreté au vol est effectivement plus moral que celui qui vole. On voit donc que la possession d'avantages n'est en rien vertu. Signalons que le texte grec ici est quasiment intraduisible. Il y a identité de racine (*por*) dans les mots grecs qui signifient « se procurer », « moyens de se procurer », « absence de ces moyens et du résultat » (*aporia*).

La définition de la vertu comme pouvoir n'a aucun sens. S'il s'agit du pouvoir d'acquiescer justement, le pouvoir en tant que pouvoir ne vaut rien mais dépend quant à sa valeur de l'usage qu'on en fait. On retrouve ici un thème longuement traité par Platon dans le **Gorgias** où Socrate détruit les illusions entretenues successivement par Gorgias sur la valeur de la rhétorique, par Polos sur les délices de la toute puissance, par Calliclès sur la subordination nécessaire de la loi à la nature.

Cf., par exemple, **Gorgias**, 466 et sq. : Socrate montrera par exemple à Polos dans le **Gorgias** que les tyrans n'ont pas de pouvoir. Certes, ils font tout ce qui leur plaît. Mais, en cela, ils ne sont nullement puissants. Un pouvoir non accompagné de science est sans valeur. Être puissant c'est faire ce que l'on veut, ce qui suppose un désir accompagné de savoir. Ce que nous faisons, nous le faisons en vue du bien, avons-nous dit. Ainsi, par exemple, si un tyran égorge les gens, ce n'est pas en vue d'égorger les gens mais en vue du bien. Il croit y trouver un avantage mais, se trompant sur cet avantage, la plupart du temps cela se retourne contre lui. Tout au plus fait-il ce qui lui plaît et non ce qu'il veut, ce qui n'est pas la même chose. Ignorant le bien, le tyran se trompe sur son intérêt et il est dès lors sans puissance. Celui qui suit ses passions n'est pas puissant. Ce sont les passions qui exercent leur puissance sur lui. Pour Socrate, ce qui importe n'est pas tant la puissance sur les autres que la puissance sur soi. Être puissant c'est être libre et être libre c'est être maître de soi. La puissance politique n'est donc pas un bien en soi. Encore une fois, tout dépend de l'usage qu'on en fait.

« *Ainsi se procurer ces sortes de bien ... ce qui n'a aucune qualité de ce genre est vice.* » Conclusion nécessaire : se procurer les avantages, les choses utiles n'est en soi ni bien ni mal, ni vertu ni vice. Pour être vertueux, il faut faire cela avec justice et, si on le fait sans justice, on est dans le vice. Il se passe alors une chose extraordinaire : on s'aperçoit que le raisonnement aboutit à définir la vertu par l'action faite avec justice, ce qui correspond exactement à la définition donnée par Ménon en 73d dont Socrate avait fait la critique en soulignant que Ménon ne définissait pas la vertu mais n'en donnait qu'un exemple. La deuxième définition de Ménon aboutit exactement au même défaut que la première. Et Socrate d'ironiser « *tu te joues de moi, Ménon* ». Ménon ne comprend pas « *En quoi donc, Socrate ?* »

« *En ce que t'ayant prié ... que la justice est une partie de la vertu* » Ménon n'a pas su définir ce que la vertu était en général. Sa définition n'était pas meilleure que la première. Elle revenait au même. Sauf que Ménon n'a cette fois aucune excuse puisque on lui avait montré par l'exemple de la figure et celui de la couleur comment procéder.

Ménon s'est contredit. Il a convenu à la fois (examen de sa première définition) que la justice n'était qu'une vertu particulière (une partie de la vertu) et que la vertu dans son unité consistait à se procurer des biens avec justice, bref consistait dans la justice. Son discours est contradictoire. Il n'y a là rien d'étonnant : Ménon n'a pas quitté le terrain de l'opinion. Nous savons que le premier pas vers la connaissance (cf. commentaire de l'**Allégorie de la caverne**) consiste à prendre conscience de son ignorance et que ceci passe par la prise de conscience des errances, des contradictions internes de l'opinion. Socrate va préciser en détails les contradictions de Ménon.

« *Ainsi il résulte de tes aveux, que la vertu consiste à faire ... car c'est dire cela, que de dire de toute action faite avec justice, que c'est la vertu.* » Socrate insiste sur les contradictions de Ménon. La vertu

consiste à faire tout ce qu'on fait avec une partie de la vertu = la vertu consiste à faire tout ce qu'on fait avec justice. Ménon confond le tout et la partie, la vertu et une vertu, reproche qui lui avait déjà été fait. Mais en même temps il a reconnu que la justice n'était qu'une partie de la vertu. Il est donc sans excuse. Socrate nous dit pourquoi il insiste : Ménon n'a pas répondu à la question. On lui demande ce qu'est la vertu. Sa réponse consiste à dire qu'une action est vertueuse si elle se fait avec une partie de la vertu. Il définit un mot au moyen de ce même mot. On tourne en rond. Cercle vicieux. Sa définition suppose la définition qu'on lui demande. Il faut d'abord définir la vertu en général pour que la définition de Ménon ait un sens, ce qui n'a toujours pas été fait. Ce n'est que lorsque la vertu en général sera définie qu'on pourra ensuite la diviser en vertus particulières. Ménon inverse l'ordre logique. La question doit donc être reposée : qu'est-ce que la vertu ? Ménon consent à dire qu'on ne peut comprendre ce qu'est une partie de la vertu (la justice) si on ignore ce qu'est la vertu en général. Socrate rappelle l'exemple de la figure « *car, s'il t'en souvient, lorsque je t'ai répondu tout à l'heure sur la figure ... En quoi faites-vous consister la vertu, toi et ton ami ?* » Ce passage est intéressant dans ce qu'il nous dit de la méthode socratique. Socrate précise bien en quoi consiste la méthode de la définition. On ne définit pas bien quelque chose en faisant entrer dans la définition un exemple (une partie) de ce qu'on définit. La définition ne doit pas faire intervenir ce qu'on ignore encore (répondre par ce qui est en question). Ménon est d'autant plus d'accord que l'objection venait de lui : il a critiqué la définition de la figure qui faisait intervenir la couleur non définie. Autre aspect de la méthode : s'assurer que l'autre a bien compris ce qui ne va pas et c'est pourquoi Socrate insiste si longuement. Il faut être sûr que Ménon ait pris conscience de ses contradictions. La question est donc reposée : « *En quoi faites-vous consister la vertu, toi et ton ami ?* » (c'est-à-dire toi et Gorgias).

II La recherche a échoué - L'esprit est dans une inquiétude salutaire (Socrate et la torpille).(79e-86c)

Introduction (79e-80d)

« J'avais déjà ouï dire, Socrate, avant que de converser avec toi ... car si tu faisais la même chose dans quelque autre ville, on t'arrêterait bien vite comme sorcier. » Ménon accuse Socrate de le rendre incapable de répondre. Socrate ne fait rien d'autre que s'embarrasser lui-même et embarrasser les autres. En fait c'est surtout Ménon qui est embarrassé. Il ne sait pas répondre. Il ne sait pas définir la vertu. Embarrassé devant la critique d'une définition qu'il avait crue satisfaisante (et qui l'aurait sans doute été partout où une simple description des mœurs suffit mais ne peut l'être là où il s'agit de comprendre le sens de l'exigence morale), Ménon se change en accusateur. Socrate l'a ensorcelé et ne reste dans l'esprit de Ménon que le doute. Au fond, Ménon ici se révolte et accuse Socrate de rendre bêtes ceux qu'il approche. Il se révolte contre la confusion où Socrate l'a jeté. Ménon ne supporte pas le doute. Il est toujours difficile de se remettre en question. Il croyait savoir et s'aperçoit qu'il ne sait rien. Il se sent humilié, ridicule, comme dépouillé. Socrate passe pour embarrasser les autres. Cette accusation sera reprise dans le **Théétète** (149a) : Socrate est accusé de chercher à gêner autrui, d'immobiliser l'esprit. Comparaison avec le poisson torpille qui immobilise celui qui le touche. L'esprit de Ménon est immobilisé.

L'accusation de Ménon n'est pas absurde. Si le doute est condition de la connaissance, il peut aussi être ouverture au scepticisme. Il y a deux doutes :

- le doute nécessaire à la connaissance (prendre conscience de son ignorance peut mettre en état de recherche)
- le doute sceptique de celui qui, prenant conscience de ses erreurs, s'imagine dès lors qu'aucune connaissance n'est possible, que tout est douteux.

Le second aspect est un risque réel. Il ne suffit pas que Ménon prenne conscience de ses erreurs, il faut aussi lui montrer que la connaissance est possible et que Ménon peut l'atteindre. C'est pourquoi cet intermède sera l'occasion de faire intervenir le mythe de la réminiscence, comme d'ailleurs dans le **Théétète** : Socrate dira à Théétète que son âme n'est pas vide mais grosse et que ses doutes sont semblables aux douleurs d'un accouchement. Mais il s'agit d'accoucher l'âme, d'en faire ressortir la connaissance dont elle est en fait pleine mais qu'elle ignore encore. Encore faut-il que Ménon se rende compte que son âme est pleine, qu'il peut connaître. Pour le moment, il n'en est pas encore là. Tout ce qu'il sait c'est qu'il ignore et ce vide l'effraie. Socrate, comme le poisson torpille l'a immobilisé. Ménon ne sait plus que répondre et pourtant il a discoursé mille fois là dessus. Ménon en profite pour rappeler ce qui lui tient vraiment à cœur à savoir parler vraisemblablement de toute chose devant la foule sans jamais donner à penser qu'il a la moindre hésitation. Or ceci marche partout sauf là où il y a les philosophes c'est-à-dire sauf à Athènes. Et Ménon de préciser la difficulté qu'il y aurait pour Socrate à user de sa méthode ailleurs qu'à Athènes, là où l'on n'a pas l'habitude de mettre en question les opinions reçues. À vrai dire, elle est difficile à pratiquer aussi à Athènes. Socrate sera condamné à mort. L'une des accusations sera justement qu'il met les gens dans l'incapacité de penser. Songeons à la fin de l'**Allégorie de la caverne** où le philosophe est celui qui rend aveugle (donc incapable de voir, de penser). Le texte de la caverne précise bien qu'il s'agit d'une illusion, que seule l'ignorance pense ainsi. Mais, justement Ménon est encore un ignorant. Signalons que le poisson torpille existe bien. Il a un organe électrique naturel dont trois décharges tuent un homme. Socrate produit lui des secousses philosophiques mais ces secousses libèrent la possibilité de la connaissance.

« Tu es un rusé, Ménon, et tu as pensé m'attraper » Socrate n'a pas tort d'accuser à son tour Ménon. Ménon évite la question qui lui est posée. Accusant Socrate de sorcellerie, il évite par la même occasion de répondre à la question devenue embarrassante « Qu'est-ce que la vertu ? » Mais Socrate marivaude. Il essaie d'amadouer Ménon. C'est que l'état où il se trouve est dangereux. Il ne faut pas laisser sombrer Ménon dans le scepticisme. Il faut lui faire comprendre que la connaissance est possible.

« Je vois bien pourquoi tu m'as comparé ... je doute au contraire plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter les autres. ». Ménon veut jouer au jeu des comparaisons. Ce jeu des comparaisons et contre-comparaisons était un divertissement usuel des buveurs dans les banquets. Mais Socrate refuse ici de jouer à ce jeu. Nous voilà à nouveau dans l'ironie socratique. Socrate veut bien admettre que, comme la torpille, il immobilise l'esprit d'autrui mais à condition de bien voir que son propre esprit est lui aussi immobilisé. Si Ménon ne sait rien, Socrate non plus. La seule chose que je sais est que je ne sais rien. « Je doute plus que personne » Dans le **Théétète**, à propos de la maïeutique (l'art d'accoucher les esprits de la connaissance), Socrate précisera bien que les sages-femmes sont celles qui sont trop âgées pour pouvoir encore procréer. De vieilles femmes devenues stériles. De même, celui qui accouche les esprits est lui-même incapable d'accoucher de la connaissance. Il fait accoucher les autres. Il est le catalyseur qui les éveille à la connaissance mais lui même ne connaît pas.

Nous allons, dit Socrate, chercher ensemble.

1) Problème sophistique : on ne peut chercher ce qu'on ignore (80d-81b)

« Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu ne connais en aucune manière ? Quel principe prendras-tu, dans ton ignorance, pour te guider dans cette recherche ? Et quand tu viendras à le rencontrer, comment le reconnaîtras-tu, ne l'ayant jamais connu ? » Ménon pose ici à Socrate un problème sophistique qui était alors à la mode. Peut-être veut-il en finir. C'est une façon de se retrancher derrière une autre question pour n'avoir pas à répondre à la question concernant la vertu. Le problème est le suivant : comment peut-on chercher ce que l'on ignore totalement ? on ne peut chercher ce qu'on ignore. Chercher suppose déjà un savoir. Quand je cherche un objet, si j'ai une chance de le retrouver, c'est que je sais ce que je cherche. Mais qu'en est-il de la connaissance ? Comment puis-je chercher à connaître ce que j'ignore totalement ? L'objection est spécieuse et en même temps elle porte loin : elle implique en effet qu'on ne peut rien apprendre. Platon prendra l'objection extrêmement au sérieux. Il l'accepte mais la théorie de la réminiscence nous explique justement que la situation — effectivement impossible — de chercher ce qu'on ignore totalement ne se réalise jamais. L'idée de la réminiscence est mythique. Elle suppose la réincarnation des âmes. Idée que les âmes avant de s'incarner ont vu les idées. Elles ont donc déjà assimilé le savoir. Simplement, la réincarnation a entraîné l'oubli. La réminiscence consiste donc à se souvenir de ce qu'on sait déjà pour l'avoir déjà vu mais que l'on a oublié pour être réincarné. Dès lors il ne s'agit pas de chercher ce qu'on ignore totalement mais chercher ce que l'on sait déjà. On cherche à rendre conscient un savoir inconscient. On cherche à se ressouvenir d'un savoir oublié. Mais nous n'en sommes pas encore là. Nous le disions, ici Ménon attaque. Puisqu'il est lui-même dans le doute, il veut semer le doute dans l'esprit de Socrate. Son argument revient à dire : tu m'as forcé à douter, Socrate, mais, toi, tu seras forcé de douter toujours. Ménon tend, par son argument, à rendre le savoir impossible. On ne peut chercher ce qu'on ignore. On ne peut donc sortir de l'ignorance.

Socrate a compris « Je comprends ce que tu veux dire, Ménon. Vois-tu ... ni ce qu'il ne sait point par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher. » Socrate, nous le disions, prend au sérieux l'argument de Ménon et ici l'explique. L'homme ne peut chercher ni ce qu'il sait (car pourquoi chercher ce qu'on a déjà), ni ce qu'il ne sait pas (car comment chercher ce dont on n'a même pas idée de ce que c'est). Si j'ignore ce que je dois chercher, je ne peux le chercher.

Bref, la connaissance est impossible, dit le Sophiste. On voit bien, ainsi que nous le soulignons précédemment, que le doute, condition de la pensée pour Socrate, devient bien pour Ménon l'obstacle définitif, l'abîme. Ménon se fait sceptique et ferme tout accès au vrai. À cet extrême de la pensée logique où Ménon veut se tenir, il n'y a plus de preuve. Comment prouver que je trouverai ou que je ne trouverai pas si je ne cherche pas ? Or c'est la recherche elle-même que Ménon rend par son argument impossible.

« Est-ce que ce discours ne te paraît pas vrai, Socrate ? ... examine si leurs discours te paraissent vrais. » Socrate va répondre à l'objection de Ménon par le recours, d'abord, à un mythe (celui de la réminiscence), ensuite par un fait (il va faire découvrir à un esclave un théorème mathématique qu'il ignorait, prouvant ainsi qu'on peut bien apprendre ce qu'on ignore).

Socrate commence par le mythe. Certains racontent un mythe. Qui ? Les prêtres et les prêtresses ainsi que les poètes. Le mythe dont il va être question est celui de la métempsycose (mythe de la réincarnation, idée qu'on a déjà vu les idées avant de s'incarner dans les corps). Or ce mythe est mis dans la bouche de prêtres et de poètes. C'est une façon de dire qu'il ne faut pas le prendre trop au sérieux. Platon, lui, ne le prend pas au sérieux. Il souligne le caractère mythique de cette doctrine et va, du reste, indiquer nettement, qu'elle ne résout rien. En effet, dans toute existence antérieure, le

problème de l'acquisition du savoir se poserait exactement de la même manière que dans notre existence actuelle. L'*anamnésis* platonicienne nous fait retrouver des connaissances que notre âme possède en propre depuis toujours.

Ainsi, Socrate va raconter à Ménon une histoire, une histoire de poète. Mais la poésie est tout sauf une école de philosophie. Dans **La République**, Platon critique fortement les poètes et notamment Homère, accusé de corrompre la jeunesse. L'art n'est pas suffisamment préoccupé par le vrai. Une histoire de prêtre. D'autres textes font allusion à la révélation religieuse : **Phèdre** (235), **Théétète** (152e), **Philèbe** (16c). C'est quand une tradition pythagoricienne est en jeu que Socrate fait allusion aux prêtres.

2) La solution par la réminiscence

a) Exposé (81b-81e)

« Ils disent que l'âme humaine est immortelle ; que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir ; tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais ; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible ; » Idée de la métempsychose. Mythe de la réincarnation. L'âme est immortelle et s'incarne, génération après génération, dans des corps successifs. Quand elle quitte un corps, il y a mort, quand elle s'incarne dans un nouveau corps, il y a naissance. Idée que ceux qui vivent le plus saintement ont droit à une meilleure réincarnation. La punition des fautes et la récompense des bienfaits se trouvera dans la qualité de la vie dans laquelle on se réincarnera. Ce mythe de la réincarnation, Platon l'a emprunté à Pythagore. L'âme est donc immortelle, est née plusieurs fois. Elle a donc vu à la fois ce qui se passe dans cette vie (lors de ses réincarnations) et ce qui se passe dans l'autre (entre deux réincarnations). Autrement dit, l'âme est savante. Elle a eu tout le temps d'apprendre. Tout le problème est qu'elle se souvienne.

« Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois ... pourvu qu'on ait du courage, et qu'on ne se lasse point de chercher. » L'âme sait. Il s'agit seulement de se ressouvenir. Il suffit qu'un seul des éléments du savoir resurgisse pour que le reste revienne peu à peu. Le tout est, dit Socrate, d'avoir le courage de chercher. Apprendre c'est se ressouvenir. Les sophistes, en prétendant le contraire, en prétendant qu'on ne peut ni apprendre ce qu'on sait parce qu'on le sait déjà, ni ce qu'on ne sait pas, car on ne sait alors pas où chercher ni que chercher, nous encouragent seulement à la paresse. Le savoir est possible. Question de courage seulement. L'argument final de Socrate est caractéristique. Le mythe n'est peut-être pas vrai mais il encourage à la recherche. Il vaut donc mieux que l'argument sophistique même fondé, car celui-ci encourage à la paresse. Voilà pourquoi, dit Socrate, « *Je le tiens pour vrai* ». Cela ne signifie pas qu'il le soit. À y réfléchir, à la lettre, le mythe est absurde. Platon passe ici au symbole de ce qui ne peut être établi comme une vérité. Dire que ce que nous savons nous l'avons appris antérieurement s'offre à objection. Comment avons-nous appris antérieurement ? L'objection de Ménon peut être ressortie. On peut dire que ce que nous avons appris antérieurement vient lui-même d'une vie antérieure : régression à l'infini. En fait le mythe est bel et bien absurde. Mais peu importe ! Il s'agit simplement de nous suggérer que l'errance est dépassable. On peut connaître. Le mythe est moyen de se conduire. Il est l'idée directrice, régulatrice, qui permet la recherche. Platon nous expose ici une valeur qui ressemble à une foi. Il faut croire au mythe parce que ce mythe donne l'espoir en la connaissance. Il faut le préférer à une théorie qui désespère parce qu'elle mène tout droit au scepticisme. Ce n'est plus de l'ordre de l'analyse mais de l'ordre du divin (foi). Le mythe est une pensée que l'on n'arrive pas à penser pleinement. On passe donc ici de l'argument à la croyance. La foi précède l'usage de l'entendement. La foi est suscitée, secondée, soutenue par le mythe. L'histoire de la réminiscence est une belle légende qui donne courage : savoir c'est se ressouvenir, penser c'est se retrouver dans le monde. Après tout, toutes les fois que nous comprenons quelque chose, nous avons le sentiment étrange, si l'on y réfléchit, de l'avoir toujours su. « Tiens, bien sûr, je m'y retrouve ! » Un problème, si étranger qu'il soit, au moment où on le comprend, on s'y retrouve. Dans la vérité, l'homme se retrouve. Chaque découverte est mienne bien avant que je la fasse. C'est là le sens de la réminiscence.

b) Contrôle expérimental : la duplication du carré (81e - 85b)

« J'y consens, Socrate. Mais comment dire simplement que nous n'apprenons rien, et que ce qu'on appelle apprendre, n'est autre chose que se ressouvenir ? Pourrais-tu m'enseigner comment cela est ainsi ? » Ménon ne semble aucunement sensible au mythe et demande à Socrate de lui prouver que le savoir est une réminiscence. Des preuves ? La seule preuve est de mettre une pensée en action.

Montrons que la connaissance est possible en montrant une pensée en train de la découvrir. D'où l'épisode de l'esclave.

« *J'ai déjà dit, Ménon, que tu es un rusé. Tu me demandes si je puis t'enseigner, dans le temps même que je soutiens qu'il n'y a pas d'enseignement et qu'on ne fait que se ressouvenir, afin de me faire tomber sur-le-champ en contradiction avec moi-même.* » Socrate accuse Ménon d'essayer de le mettre en contradiction avec lui-même comme il l'a fait, lui, envers Ménon. Comment pourrait-on enseigner, prouver, un mythe qui nous dit justement qu'il n'y a jamais d'enseignement, qu'il ne s'agit pas d'apprendre ce qu'on ne connaît pas mais de se ressouvenir de ce qu'on a su. Car tel est le sens de la réminiscence. Le savoir n'est pas issu d'un enseignement qui le ferait passer d'une âme à une autre. Il est plutôt le rapport qu'une âme entretient avec elle-même. Il est des cas où les contenus de la connaissance ne viennent pas de quelque objet extérieur mais sont intérieurs à la conscience comme le sont les souvenirs. L'ignorance est oubli. Ménon semble tendre un piège à Socrate. Le mythe de la réminiscence n'est pas enseignable puisqu'il nous dit qu'il n'y a pas d'enseignement. La connaissance consiste à retrouver ce qu'il y a en soi et non à transmettre le savoir d'âme à âme comme le croyaient les sophistes.

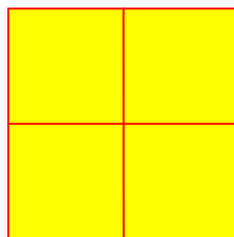
Ménon s'en excuse : « *Non, par Jupiter ! Socrate, je n'ai point parlé ainsi dans cette vue, mais par pure habitude. Cependant si tu peux me montrer que la chose est telle que tu dis, montre-le moi.* » Il semble que Socrate le prenne pour plus intelligent qu'il ne l'est. Ménon n'avait nullement conscience de cela. Socrate lui a fait comprendre élégamment que sa question est contradictoire, inepte puisqu'elle contredit le mythe sur lequel elle porte. Ménon en convient mais, à défaut de preuve par la théorie, ne peut-il y avoir une preuve expérimentale, pratique ?

« *Cela n'est point aisé ; mais en ta faveur je ferai tous mes efforts. Appelle-moi quelqu'un de ces nombreux esclaves ... J'y ferai attention.* » Socrate fait appel à un esclave de Ménon. Qu'il s'agisse d'un esclave n'est pas fruit du hasard. L'esclave, en effet, n'a pas bénéficié de l'enseignement de l'homme libre. Il s'agit donc de prendre quelqu'un d'ignorant afin de montrer que son ignorance ne l'empêche nullement d'apprendre. Socrate dit à Ménon de bien observer si l'esclave découvre par lui-même ce dont il va s'agir (réminiscence) ou si Socrate le lui enseigne (transmission du savoir d'âme à âme). Il s'agit en effet de montrer que l'esclave découvre par lui-même, se souvient (réminiscence) et non qu'il apprend de Socrate.

« *Dis-moi, mon garçon, sais-tu que ceci est un espace carré ? Oui* » Socrate ne dira jamais à l'esclave « c'est ainsi ». Il lui demande « le sais-tu ? » La réminiscence est le contraire du laisser aller excluant l'effort de savoir. Il s'agit d'apprendre par observation et expérience. Cela suppose lenteur, essai, courage.

Il faut s'imaginer tout un jeu de scène. Socrate dessine un carré sur le sol et rappelle la définition du carré : un espace limité par quatre côtés égaux. Jusque-là, aucun problème !

« *N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu égales ?* » Les lignes tracées par le milieu sont bien sûr les médianes. Socrate a tracé un carré et ses médianes :



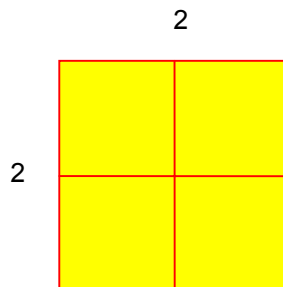
Toutes les lignes sont égales.

« *Ne peut-il pas y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit ? Sans doute.* » On peut évidemment tracer des figures dont la surface est plus grande ou plus petite. Encore faut-il pour cela savoir calculer la surface du carré pour pouvoir comparer. Signalons que l'esclave ne sait bien entendu rien en géométrie. Il faut donc lui apprendre les rudiments.

« *Si donc ce côté était de deux pieds, et cet aussi de deux pieds, de combien ... Quatre Socrate* » On suppose que chaque côté du carré mesure deux pieds (le pied est une mesure de longueur antique). Quelle est la surface d'un tel carré ? Socrate ne laisse pas tout de suite l'esclave répondre. Il lui pose d'abord une question plus simple. Soit un rectangle d'un pied sur deux :



La surface est de deux pieds. Mais mon carré fait 2 X 2 :



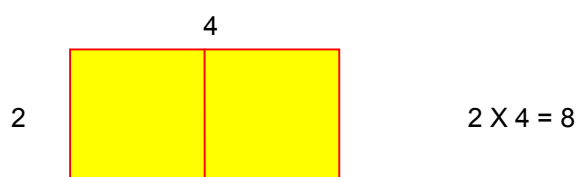
La surface est donc bien de quatre pieds carrés. L'esclave répond parfaitement.

Socrate pose alors le problème de géométrie proprement dit : *Ne pourrait-on pas faire un espace double de celui-ci, et tout semblable, ayant comme lui toutes ses lignes égales ? - Oui. - Combien aura-t-il de pieds ? - Huit.* » Il s'agit de construire un carré ayant une surface double (soit 8 pieds carrés). Il s'agit donc de dupliquer le carré. Quelle longueur doivent avoir les côtés d'un carré dont la surface est double de celle du carré que l'on vient de tracer ?

« *Allons, tâche de me dire de quelle grandeur sera chaque ligne de cet autre carré. Celles de celui-ci sont de deux pieds ; celles du carré double de combien seront-elles ? - Il est évident, Socrate, qu'elles seront doubles.* ». La première réponse de l'esclave est fautive. Il lui semble évident que, pour obtenir un carré de surface double, il faut tout simplement doubler la longueur des côtés, ce qui est, bien entendu, faux puisque, si je double les côtés, la surface est en fait multipliée par quatre.

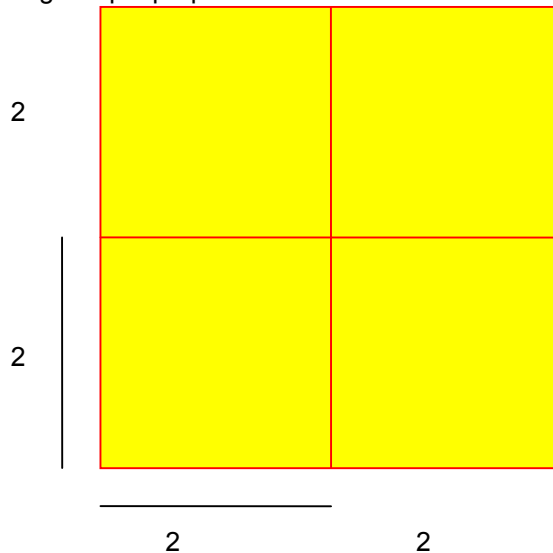
« *Tu vois, Ménon, que je ne lui apprends rien de tout cela ... Observe comme la mémoire va lui revenir successivement, ainsi qu'il faut se ressouvenir.* » L'erreur de l'esclave est la preuve que Socrate ne lui apprend rien mais le fait travailler. Socrate ne lui souffle pas la réponse. Il la lui fait découvrir et c'est pourquoi l'esclave commence par se tromper. Le savoir commence toujours par l'erreur et la prise de conscience de l'erreur. Comme Ménon s'est trompé par deux fois pour définir la vertu, ici l'esclave se trompe sur la solution du problème de géométrie qui lui est posé. Mais, peu importe, le savoir procède par rectification d'erreur. Faire découvrir à l'esclave la bonne réponse ou plutôt, comme le dit Socrate, fidèle au mythe de la réminiscence, lui faire s'en ressouvenir, c'est montrer à Ménon que, lui aussi, peut parvenir à définir avec justesse la vertu. La remarque de Socrate est utile. La lecture du passage pourrait en effet donner l'impression, lorsque Socrate interroge, qu'il souffle à l'esclave toutes les réponses. Mais le fait même qu'il se trompe montre que tel n'est pas le cas. La possibilité de l'erreur prouve que la réminiscence n'a rien à voir avec une science infuse. La réminiscence n'implique pas qu'il y aurait en nous un savoir inné entièrement disponible et constitué. L'innéité n'exigerait aucun enseignement. La réminiscence en exige un. L'esclave va devoir observer, découvrir. Ainsi l'interrogation de l'esclave et celle de Ménon sont parallèles. Ce que Ménon ne voit pas en lui-même, il va le découvrir dans l'esclave : la pensée se développe d'elle-même. Elle est rapport de soi à soi et ne vient pas du dehors. Le maître sert seulement de catalyseur, mais c'est l'élève qui doit découvrir. Socrate continue son interrogation.

« *Réponds-moi toi. Ne dis-tu point que l'espace double ... Non, par Zeus !* » Socrate montre ici à l'esclave son erreur. Il rappelle qu'il s'agit de trouver un carré de surface double. S'il s'agissait, en effet, de doubler un seul côté (mais on obtiendrait alors un rectangle), la réponse de l'esclave serait exacte :



Le problème est que l'on veut un carré.

Socrate construit la figure que propose l'esclave :



On voit, en construisant les médianes, que ce carré est constitué de quatre carrés égaux au premier et non pas de deux. C'est bien l'observation de la figure (observation sensible) qui montre avec évidence à l'esclave qu'il se trompe. S'il y a quatre carrés initiaux dans le carré obtenu, il ne saurait donc être double du précédent.

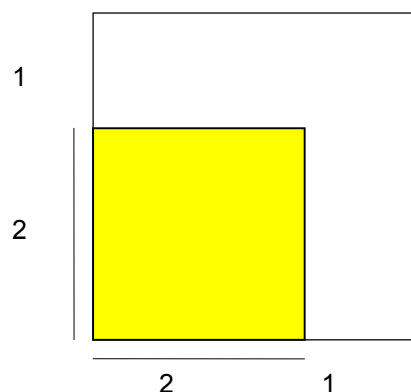
« *Combien donc est-il ? - Quadruple ... Car quatre fois quatre font seize, n'est-ce pas ?* » Le calcul vérifie l'observation. Notre carré fait quatre pieds de côté. Sa surface est de $4 \times 4 = 16$, soit bien quatre fois la surface du carré initial. L'esclave est conscient de s'être trompé. Il reste donc à découvrir une solution plus satisfaisante.

Socrate tire les conclusions de ce qui a déjà été compris : « *À partir de quelle ligne se forme donc l'espace de huit pieds ... L'espace de huit pieds n'est-il pas double de celui-ci, et la moitié de celui-là ?* » Nous savons que l'espace de quatre pieds carrés se forme avec un carré de deux pieds de côté, que celui quatre fois plus grand se forme avec un carré dont les côtés sont doubles (4×4 pieds). Or, il nous faut un carré de huit pieds carrés, soit un carré à la fois double du premier et en même temps moitié du second.

« *Ne se formera-t-il pas à partir d'une ligne plus grande que celle-ci, et plus petite que celle-là ? ... et plus petite que celle de quatre.* » Nous avons appris quelque chose. L'erreur est éclairante. Nous savons qu'il nous faut un carré à la fois plus grand que le premier et plus petit que le second. Il semble donc logique que ses côtés aient plus de deux pieds (dimension du premier carré) mais moins que quatre pieds (dimension du second). Mais quelle sera donc la dimension des côtés en question ?

« *Tâche de me dire de combien elle doit être.* » Encore une fois, ce n'est pas Socrate qui souffle la réponse. À l'esclave de trouver. Et l'esclave répond ce qui semble logique. S'il faut un carré intermédiaire entre le premier et le second, puisque le premier fait deux pieds de côté et le second quatre, la bonne réponse semble être de faire la moyenne : le carré double devrait donc avoir trois pieds de côté.

« *Si elle est de trois pieds, nous n'avons donc ... l'espace dont tu parles.* » Ce que suggère l'esclave est donc, non plus de doubler chaque côté mais d'augmenter chaque côté de sa moitié. Socrate trace à nouveau la figure :



« Mais si l'espace a trois pieds de ce côté-ci, et trois pieds ... devaient-il être ? - De huit. » Le calcul montre, qu'à nouveau, l'esclave est dans l'erreur. Le troisième carré fait en effet trois pieds de côté. Or 3 fois 3 font 9 et non 8. L'esclave en convient, cela ne correspond nullement à ce que l'on cherchait. Pour la deuxième fois, l'esclave s'est trompé, exactement comme Ménon s'est trompé deux fois sur la définition de la vertu. Sa réaction va être analogue (parallélisme absolu entre Ménon et l'esclave) : « L'espace de huit pieds ne se forme donc pas non plus ... Par Jupiter, je n'en sais rien, Socrate. » Comme Ménon, l'esclave ne sait plus répondre. Il ignore comment dupliquer le carré.

« Tu vois de nouveau, Ménon, quel chemin il a fait dans la réminiscence ... et comme il ne sait point, aussi ne croit-il point savoir. » Socrate, pour rassurer Ménon en même temps, insiste sur les progrès de l'esclave. L'esclave, certes, ne sait rien de plus en géométrie. Il ignorait comment dupliquer le carré et il l'ignore toujours. Mais tout à l'heure il croyait savoir, il croyait la réponse évidente et la preuve en est qu'il répondait au problème de Socrate, croyant en détenir la solution. Ne répondant plus rien, il reconnaît son ignorance. Il n'en sait pas plus sur la géométrie mais en sait plus sur lui-même. Il sait qu'il ne sait pas. Il a pris conscience de son ignorance. On voit que Socrate fait confiance à l'esclave, comme d'ailleurs il fait confiance à Ménon. Il y a l'idée sous-jacente, finalement révolutionnaire, que tout homme sait tout en puissance. Tout homme peut savoir. La méthode socratique consiste à faire découvrir à chacun sa puissance, sa richesse, sa pensée. Même se tromper est joyeux : « N'est-il pas actuellement dans une meilleure disposition par rapport à la chose qu'il ignorait ? » Il est bien que l'esclave se soit trompé, car, conscient maintenant de son absence de savoir, il est mûr pour la recherche : on ne cherche que ce qu'on sait ignorer et non ce qu'on croit connaître.

« En le jetant dans l'embarras, et en l'engourdissant comme la torpille, lui avons-nous fait quelque tort ? - Je ne le pense pas. » Socrate s'est excusé aux yeux de Ménon. Mettre dans le doute, à la manière de la torpille, n'est pas nuire mais rendre service. C'est un progrès de se savoir ignorant. « Au contraire, nous l'avons mis, ce semble ... Il y a apparence. » L'esclave est délivré. Il est prêt à chercher alors que, jusque-là, il aurait répondu sottement à la question et, comme le dit Socrate, croyant savoir, il n'aurait pas cherché. « Penses-tu qu'il eût entrepris de chercher ou d'apprendre ... il me paraît que oui. »

Mais la découverte de l'ignorance n'est, bien entendu, qu'une étape. Il faut maintenant aller plus loin. Qu'on se souvienne de la caverne ! Il ne suffit pas d'être délivré des chaînes et de contempler l'intérieur de la caverne. Il faut aussi en sortir.

« Considère maintenant comment, en partant de cet embarras, il découvrira la chose ... que lui demander ce qu'il pense. » Socrate affirme sa foi en l'esclave, sa foi en tout homme. Maintenant l'esclave est en mesure d'apprendre et il va découvrir la vérité. On voit bien que l'esprit apparaît non comme une somme de connaissance mais comme puissance de penser. Tel est le mouvement socratique :

1. on ne doit pas ignorer son ignorance,
2. on ne doit pas démissionner devant son ignorance.

S'il faut savoir qu'on ne sait pas, ce n'est qu'une étape. Il faut ensuite chercher à connaître. Examinons maintenant la solution du problème :

« *Toi, dis-moi : cet espace ... Ne t'en souvient-il pas ? - Si fait.* » Socrate reprend la première figure. À cette première figure, il rajoute une seconde figure égale, une troisième aux deux premières et enfin une quatrième dans le coin qui reste (fig. 1). Nous obtenons l'espace quadruple du début. Maintenant on va couper chaque carré en deux (fig. 2). L'espace compris entre les quatre lignes que nous venons de tracer est évidemment un carré (puisque nos quatre carrés étant égaux entre eux, leurs diagonales sont égales). L'espace obtenu est donc un carré. Or quelle est la surface de ce carré ? Comme il contient la moitié des quatre petits carrés, il est donc bien de $(4 \times 4) / 2 = 8$ pieds carrés. La moitié du carré quadruple donne bien un carré double. On a trouvé ce qu'on cherchait. Pour le dire autrement le carré double se construit sur la diagonale du premier carré (fig. 3). Le théorème de Pythagore (familier bien sûr de Platon) est appliqué ici. Le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés (elle-même égale à deux carrés initiaux) (fig. 4). Pour le dire autrement, le carré double du carré de deux pieds côté a un côté tel que $c^2 = a^2 + b^2$

$$c = \sqrt{a^2 + b^2} = \sqrt{4 + 4} = \sqrt{8}$$

Or, si $c = \sqrt{8}$, l'aire est bien de $c \times c = 8$ pieds carrés (ce que l'on cherchait). On remarque que ce n'est pas n'importe quel problème dont la solution est retrouvée par l'esclave. La diagonale du carré est un nombre irrationnel ($\sqrt{8}$). Ni un entier, ni un décimal. L'esclave vient de découvrir quelque chose de très complexe. Ainsi, en posant des questions précises à un esclave, en traçant devant lui des figures, Socrate lui a fait découvrir une proposition fondamentale de mathématiques et ceci alors que l'esclave n'avait jamais fait de mathématiques auparavant. Il a fini par répondre juste, preuve évidente qu'il connaissait sans le savoir. Les questions de Socrate, signalons-le, ne lui apprennent rien. Elles ne font qu'éveiller dans son âme une connaissance assoupie et inconsciente qu'elle possédait déjà. C'est ce que va souligner Socrate dans ce qui va suivre.

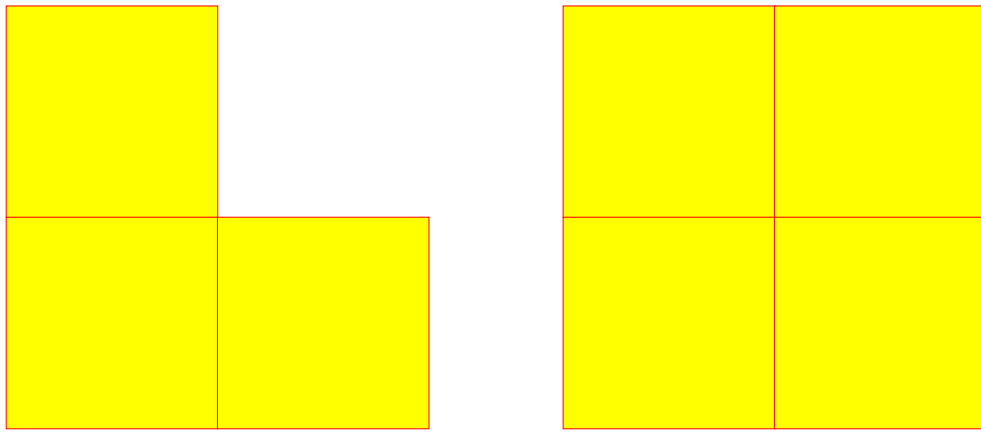
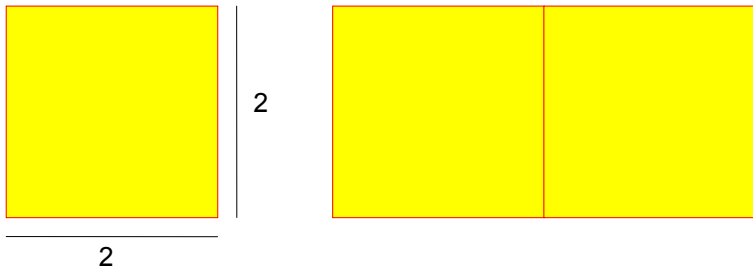


Figure 1.

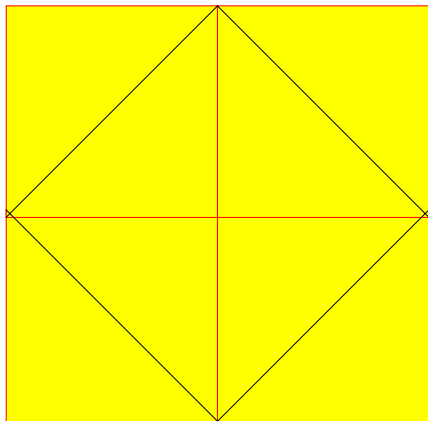


Figure 2.

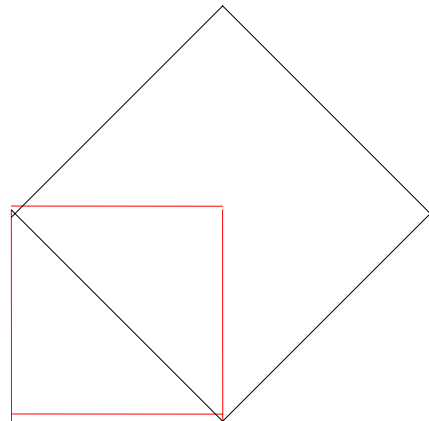


Figure 3.

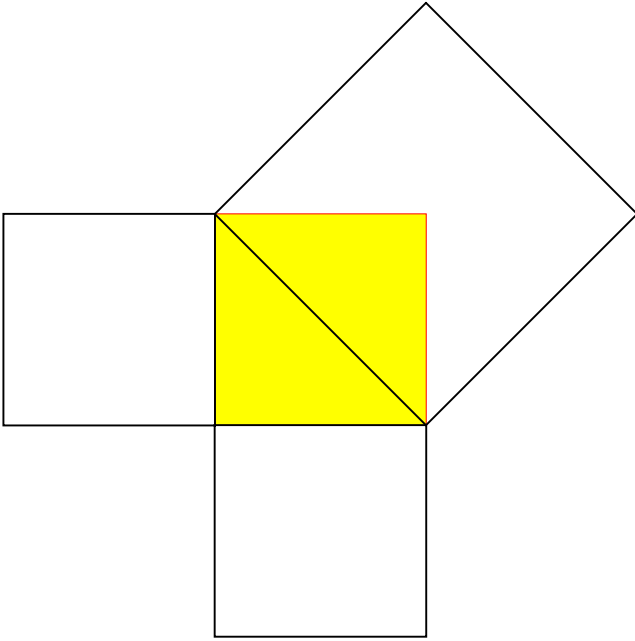


Figure 4.

c) Interprétation de la réminiscence (85b - 86c)

L'importance de la réminiscence est qu'elle répond à un certain nombre de difficultés.

La première apparaît dans le passage et pourrait être ainsi énoncée : il n'y a pas de commencement possible à la connaissance. La table rase (l'idée que l'esprit est semblable à une table de cire vide où viendraient s'inscrire les connaissances) n'a pas de sens : on ne peut passer de l'ignorance à la connaissance. C'est du reste ce que suggérerait l'objection sophistique présentée précédemment par Ménon. De plus, le progrès se fait, non par additions extérieures mais par approfondissement d'une connaissance déjà formée. C'est ce que dit ici Socrate : l'esclave a toujours parlé de lui-même. On ne l'a pas forcé. C'est lui qui acquiesçait ou non. Et, pourtant, il ne savait pas. Il faut donc en conclure, à la fois, que l'esclave ignorait mais qu'il avait pourtant en lui des opinions vraies. La seule solution à ce paradoxe c'est d'imaginer que les connaissances sont en nous mais que nous n'avons pas conscience de ces connaissances. Dans l'ordre de l'esprit, connaître c'est mieux connaître.

Le radicalement inconnu ne pourrait jamais être connu. Il s'agit de prendre conscience. La science est prise de conscience, moment de la conscience. Ou, pour le dire autrement, la connaissance confuse précède la connaissance distincte. Il y a une première connaissance confuse de tout. Nous avons déjà tout appris. La conscience la plus confuse, comme est supposée celle de l'esclave de Ménon implicitement, sait tout. Quand on apprend à l'enfant ce qu'est un carré, il le savait déjà. L'expérience n'est jamais qu'occasion, qu'un choc. Une impression de plus n'est que l'occasion de mieux former une idée. Nous avons primitivement et toujours toutes les idées. Dire qu'il n'y a pas de première connaissance c'est dire qu'il n'y a pas de connaissance qui vienne du dehors. Connaître c'est toujours reconnaître. L'esprit est en avant de lui-même. Il anticipe.

« Ces opinions viennent de se réveiller en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent et en diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu bien qu'à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit ? - Cela est vraisemblable. » Les opinions s'éveillent en nous grâce aux questions et la connaissance devient de plus en plus précise. Tout le monde peut connaître, même l'esclave. Démocratisme platonicien ici qui a quelque chose de révolutionnaire. Tous peuvent connaître et tous peuvent reconnaître car tous ont la science en eux dans leur « *propre fonds* ». C'est, dit Socrate, se ressouvenir. Or pour se ressouvenir il y a deux solutions :

- soit l'avoir acquise,
- soit l'avoir toujours su.

Or, nous savons que l'esclave n'a pas acquis sa science dans la vie présente. Ménon confirme : il n'a jamais reçu de leçon de géométrie. Il faut donc en conclure que s'il l'a acquis c'est dans une autre vie, « *en quelque autre temps (...) où il n'était pas encore homme* ». Autrement dit, si la pensée est pour nous sans commencement, si elle n'est possible qu'à partir de pensées précédentes, le précédent n'ayant jamais été daté, elle est possible par la profondeur temporelle creusée derrière nous. Nous n'en venons pas mais ce furent des moments vécus, le passé n'étant pas un autre présent mais un présent disparu dont le mode d'être consiste à n'être plus. La condition de la connaissance, c'est que l'esprit, qui dans le temps va appréhender telle connaissance, la connaissait déjà hors du temps. Platon nous dit mythiquement que la vérité est intemporelle, que la raison est réalité hors du temps. Toute connaissance suppose une pensée qui l'appréhende. C'est ce que Kant appellera plus tard l'*a priori*. Il faut quelque chose antérieur à l'expérience, dans la pensée. Or, si l'expérience est dans le temps et l'espace, l'esprit, lui, est antérieur, précède donc le temps et l'espace. L'esprit a à tout moment (comme éternellement) la puissance de comprendre. Comme nous l'avons déjà dit, le mythe ne doit pas être interprété comme signifiant une accumulation de connaissances acquises, car l'acquisition n'est pas possible sans connaissance préalable et cela à l'infini. Supposer une vie antérieure ne serait que reculer le problème. Si connaître c'est se ressouvenir, c'est vrai aussi pour une vie antérieure. Si je ne peux connaître en partant d'une ignorance totale, cela est vrai aussi dans une vie précédente. C'est donc de toute éternité qu'il a fallu savoir. Ce dont il s'agit, c'est donc bien de l'éternité de la raison. Notre pensée a deux faces : l'une par laquelle elle se produit dans le temps, l'autre par laquelle elle est présente *a priori*. L'innéité est l'équivalent de la raison. Cf. Descartes : « Je n'ai jamais entendu autre chose par idées innées que celles que nous sommes capables de produire. » Il est intéressant de voir d'ailleurs que Descartes, à propos des vérités mathématiques, expose un raisonnement semblable à celui que découvre ici l'exemple de la duplication du carré. Descartes écrit : « Il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elle. » L'expérience ne fait que réveiller en nous ce que nous savions. Dans le **Phédon** (75b), Socrate dira que l'idée d'égalité nous est suggérée par la vue d'objets de dimensions égales même si ces inégalités empiriques ne sont jamais absolument rigoureuses. Autrement dit, ce n'est pas l'expérience qui crée. L'expérience est inexacte.

Elle fait surgir en nous des idées plus exactes qui ne sont rien d'autres que celles de la raison. Et c'est pourquoi on n'a pas le sentiment de recevoir quelque chose du dehors mais de reprendre conscience de quelque chose qu'on a toujours su : les connaissances géométriques sont intemporelles au sens où elles ne sont pas plus vraies aujourd'hui qu'hier et ne me sont pas apportées par une expérience qui se situerait dans la temporalité vécue. Elles révèlent leur caractère purement intelligible (et donc hors du temps, éternelles) de vérités rationnelles. C'est pourquoi Socrate en 86a et 86b en conclut l'immortalité de l'âme : « *Par conséquent si, durant le temps où il est homme ... Il me paraît, je ne sais comment, que tu as raison, Socrate.* ». L'âme est intemporelle et donc éternelle parce que la connaissance est intemporelle, éternelle. L'âme est éternelle c'est-à-dire que la vérité est éternelle. Si l'esprit a toujours su (et nous avons dit que tel est le cas puisque apprendre dans une vie antérieure serait recréer la difficulté), l'âme ne peut donc être qu'éternelle. La raison est en nous comme la présence d'une pensée parfaite qui en elle aurait tout bien. Mais la nécessité où nous sommes, pour découvrir ces vérités en nous, d'être guidés par un maître qui en éveille comme le souvenir implique en même temps que nous les intégrions à notre vie sensible et personnelle et que nous ne soyons point situés de plain-pied dans cette existence intelligible. Cette relation entre ce qui échappe au temps de notre vie et la temporalité même de celle-ci, implique la nécessité d'une relation entre notre expérience et des connaissances pures qui élèvent cette expérience au rang de science. Une pensée qui ne sait rien saisit tout de même quelque chose sans s'en rendre compte par l'intuition sensible. L'objet suffit pour provoquer un travail d'entendement en tout sens, parce que le moindre phénomène est, pour nous, si nous voulons, l'occasion de tout retrouver, car, pour les grecs, tout est lié dans la nature. De la perception la plus confuse d'une boule ou d'un cube, les impressions différentes qu'on a supposent toute la géométrie. La nature est un entier. Penser n'importe quoi c'est déjà penser tout le reste. Aucune idée n'est bornée à elle-même. Elle ouvre aux autres.

Le caractère propre des connaissances atteintes par réminiscence est donc de m'être révélées par une méthode qui part des embarras de l'expérience. Le lien est manifeste entre ce qui est dit et les remarques faites par Ménon à propos du poisson torpille : même lorsque le maître n'a pas abouti à faire découvrir la vérité, il a conduit l'élève à s'en préoccuper. Il a fait disparaître la certitude naïve de celui qui croit savoir, de celui qui ne sait pas en fait, de celui qui ne sait même pas ce que c'est que savoir.

Le sens de l'embarras de Ménon, comme de celui d'autres interlocuteurs de Socrate, s'éclaire par la nature même des notions auxquelles il renvoie : cet embarras consiste à découvrir, ou du moins à éprouver, qu'il faut passer d'une connaissance extérieure, d'idées reçues où notre âme n'a pas de véritable part et qui ne sont pas vraiment les siennes au sens où elle en aurait pleine possession, à une connaissance personnelle, sollicitant notre adhésion, capable de donner ses raisons au lieu d'invoquer des témoignages et des exemples. Il s'agit de prendre conscience de l'intériorité de la vérité mais aussi de sa transcendance (extériorité, supériorité) par rapport à toutes les connaissances de fait, transcendance qui se signale à la fois par la difficulté de la recherche et le sentiment d'illumination ou de nécessité dans la découverte.

Ainsi, le rapport du maître à l'élève en philosophie n'est pas celui de l'artisan à l'apprenti ou du savant à l'ignorant dans les autres disciplines. Le maître ne transmet pas un contenu de savoir. La connaissance de la vertu et du Bien ne ressemble pas à la possession des biens matériels. Lorsqu'on possède ceux-ci, on peut en faire bon ou mauvais usage, comme c'est le cas d'ailleurs de certaines vertus (il y a des criminels courageux). Mais la connaissance de la vertu implique notre transformation, la réforme de notre manière de penser et cette conversion est toujours personnelle (d'où, d'ailleurs, le danger de ces mauvais maîtres que sont les sophistes). On ne peut connaître le bien comme objet mais comme une exigence pour la volonté. Exigence de conversion.

Pour que la réminiscence se manifeste en acte et ne demeure pas en puissance (pour qu'elle soit réelle et non pas seulement possible), il faut l'interrogation c'est-à-dire la foi en l'esprit. C'est le sens de la dernière réplique du passage : « *À la vérité, il y a des points de mon discours que je ne saurais défendre à toute force : mais je suis prêt à soutenir et en paroles et en actes, si j'en suis capable, que persuadés qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point, nous serons sans comparaison meilleurs, plus courageux, et moins paresseux, que si nous pensions qu'il est impossible de découvrir ce qu'on ignore, et inutile de le chercher.* » Croire que la vérité est possible, croire en l'esprit, croire qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point, c'est le courage. Il faut croire la connaissance possible et la chercher. Mais il s'agit bien d'une foi. La raison ne se démontre pas. Elle est ce fondement infondable. Il faut y croire. La prétention de l'esprit qui se juge capable d'atteindre le vrai est foi en l'esprit. Il faut présumer la connaissance possible. Rien ne nous fournit la connaissance. Nous la tenons de nous-mêmes. L'esprit n'accepte pas, il se découvre à nous-mêmes. Comprendre c'est, à partir de soi, découvrir ce dont on était comme porteur. En cela l'histoire du jeune esclave est exemplaire, réminiscence en acte de celui qui cherche.

C'est un devoir de croire à la possibilité d'atteindre la vérité. Platon nous le dit, toute vérité nous accroît, elle nous rend « *plus courageux, et moins paresseux* ». Chacun doit tenter de croire, oser à l'égard de soi-même. La foi en soi, c'est la foi en l'esprit lui-même.

À l'issue de ce passage, Ménon va donc dépasser le doute et reprendre foi en l'esprit. Comme l'esclave il peut connaître. Le moment est venu de reprendre la question de la vertu.



III Le problème de la vertu est repris : faute de savoir ce qu'elle est, on recourra à la méthode hypothétique des géomètres (86c -90b)

Introduction (86c-88a)

« Ainsi, puisque nous sommes d'accord sur ce point, qu'on doit chercher ce qu'on ne sait pas, veux-tu que nous entreprenions de chercher ensemble ce que c'est que la vertu ? » Phrase de transition. Ménon est d'accord sur le fait qu'il ne faut pas rester dans le doute mais qu'on peut connaître. L'exemple de l'esclave lui a montré la connaissance possible. L'état d'hébétéude de la prise de conscience de l'ignorance est dépassé. Socrate lui propose donc de reprendre la question de la vertu.

« Volontiers. Ou plutôt non, Socrate, mais je ferai des recherches ... ou enfin de quelle manière elle arrive aux hommes ». Curieusement Ménon repose sa question du début (la vertu s'enseigne-t-elle ?), comme si rien ne s'était passé. Comment se fait-il ? C'est que, si Ménon a bien compris que la connaissance est possible, il est encore bien incapable de définir la vertu. La question du Bien est la plus difficile (la dernière accessible selon l'**Allégorie de la caverne**. Ménon est loin d'en être déjà là et donc, avant même de savoir ce qu'est la vertu, il veut savoir si elle s'enseigne ou si elle est innée, comment l'acquérir. Le désir de Ménon est tout à fait déraisonnable puisque, nous l'avons déjà dit, il s'agit d'étudier les propriétés de quelque chose dont on ignore la nature. C'est ce que dit Socrate : « Si j'avais quelque autorité non seulement sur moi-même, mais sur toi, Ménon, nous n'examinerions si la vertu peut ou non être enseignée, qu'après avoir recherché ce qu'elle est en elle-même. » Néanmoins, il va céder à Ménon et, pour cela, aborder la question de biais. Puisque Ménon veut inverser l'ordre des raisons, « nous allons donc, à ce qu'il semble, examiner la qualité d'une chose dont nous ne connaissons pas la nature. »

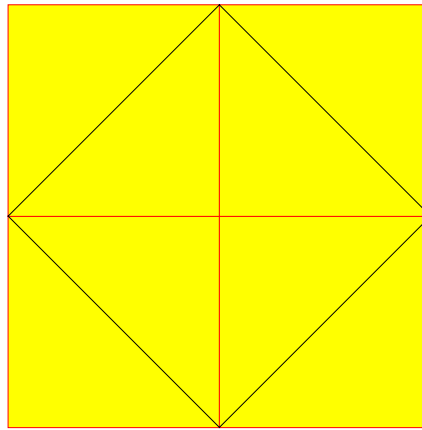
Socrate va lui proposer une méthode qui garde une certaine rigueur : « relâche au moins quelque chose de ton empire sur moi, et permets-moi de ...cette méthode d'examen ordinaire aux géomètres. » La méthode hypothétique est en effet la méthode mathématique. La méthode hypothético-déductive consiste à établir des corrélations, des déductions du type « Si ... alors ». Le mathématicien pose des hypothèses dont Platon dira dans **La République** qu'il les utilise comme des principes (c'est-à-dire des vérités premières) alors qu'elles n'en sont pas. Il pose des propositions non démontrées et en tire ensuite les conséquences. C'est ce qu'on va faire ici. On va poser des hypothèses (la vertu s'enseigne, la vertu ne s'enseigne pas), et on va en déduire les conséquences. Il s'agit donc de chercher quelles sont les conditions pour que la vertu puisse s'enseigner. Le raisonnement consiste à dire « si la vertu s'enseigne, alors il faut que ... »

Socrate prend un exemple mathématique pour expliquer la méthode qui va être employée. « Lorsqu'on les interroge sur un espace, par exemple, et qu'on leur demande ...et si cette inscription est possible ou non ». Exemple de méthode hypothétique en mathématique. Soit le problème de savoir si un triangle donné est inscriptible dans tel cercle. L'exemple qui est donné pour résoudre ce problème par la méthode hypothétique est en fait assez obscur et il a donné lieu, de la part des historiens des mathématiques et des philologues, à une cinquantaine au moins d'interprétations plus ou moins divergentes, dont quelques-unes sont d'ailleurs très plausibles. Bornons-nous à trois remarques :

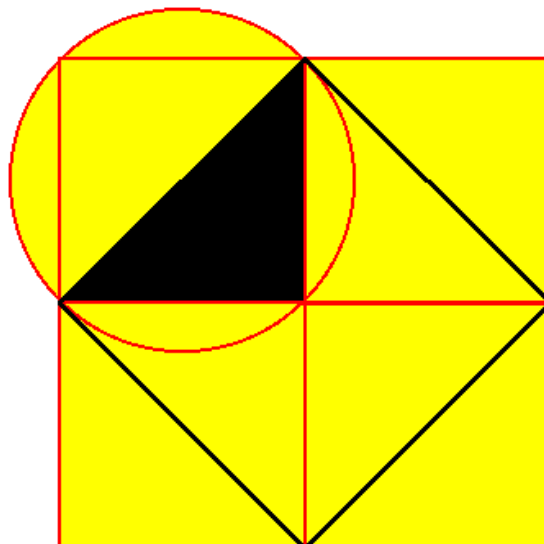
- l'hypothèse alléguée ici n'est pas une conjecture mais, au sens étymologique, une « position-de-base », dont on examine les conséquences en la donnant tour à tour pour tenable et pour intenable. Platon parlera de cette méthode hypothétique dans d'autres dialogues (**Phédon**, 101 de, **Républicain**, VI 511a et VII 533c). Dans **La République**, Livre VI, Platon nous dit que la méthode qui procède par hypothèse est celle des mathématiciens. Ceux-ci, en effet, lorsqu'ils raisonnent sur quelque figure, se donnent une position de départ, une hypothèse ou, en terme moderne, une définition (ici, j'appelle cercle... ou j'appelle triangle...) et déduisent de cette définition toutes sortes de conséquences possibles avec un seul souci : que les conséquences ne contredisent pas la définition. Peu leur importe qu'il y ait véritablement dans la nature des cercles ou des triangles et les objets dont ils traitent ne sont pas des objets réels au sens où un cerisier, un cheval, une table, voire

une vertu comme le courage, sont réels. La vérité du raisonnement mathématique ne porte que sur des relations (Si A, alors B), autrement dit sur la cohérence du discours. Le physicien, en revanche, ou le moraliste, et plus encore le philosophe que Platon appelle dialecticien, ne peuvent se contenter d'une telle rigueur formelle : il ne suffit pas qu'un raisonnement soit non contradictoire pour être vrai, encore faut-il que les propositions de départ soient assurées. En d'autres termes, ils doivent, au delà d'un raisonnement par hypothèses, examiner si les définitions exploitées sont bien justifiées et rendre compte autant que possible de l'existence de leurs objets. Le caractère formel d'un raisonnement par hypothèses sera la véritable raison de l'échec de la nouvelle enquête menée par Socrate et Ménéon : elle mènera d'abord à une sorte d'aporie (problème sans solution) dont on ne pourra donner la raison (la vertu est un savoir mais elle ne s'enseigne pas), puis à une conclusion apparemment cohérente avec les prémisses posées (l'opinion droite est le principe du bien et du mal) mais évidemment insatisfaisante puisque justement l'hypothèse n'a pas été fondée.

- Pour revenir à l'exemple mathématique précis proposé ici, souvenons-nous de la figure à laquelle avait amené l'exemple de la duplication du carré :



Des triangles rectangles que cette figure fait apparaître, ceux qui sont intérieurs au premier carré et extérieurs à celui-ci méritent l'attention. Prenons l'hypoténuse de l'un d'eux pour diamètre d'un cercle que nous allons tracer :



Socrate fait apercevoir que le triangle considéré « remplit » le demi-cercle mais l'autre moitié du cercle reste « vide ». S'il peut se remplir avec un triangle semblable au premier et construit sur la même ligne donnée (c'est le cas ici), il s'ensuit que ... si, au contraire, elle ne pouvait pas se remplir (ce qui serait le cas pour d'autres sortes de triangles), il s'ensuivrait que ... Voici en quoi consiste le raisonnement hypothétique.

- Signalons que nous ne sommes nullement en face ici d'un énoncé de problème mais d'un simple exemple en vue d'énoncer un schéma de méthode ; si tant de divergences se sont produites, au niveau de l'interprétation, c'est qu'on a voulu lire en ligne. Pour Socrate, il s'agit seulement de donner une idée de méthode qu'il emploiera pour traiter la question des caractères de la vertu dans les conditions anormales qui lui ont été imposées par Ménon. L'essentiel est donc ce qui suit : par exemple, si la vertu s'enseigne et se transmet (hypothèse), alors j'ai des maîtres avec des disciples qui deviendront eux-mêmes des maîtres (comme les deux côtés de l'hypoténuse). Si elle est une opinion droite rencontrée par hasard, alors je peux avoir des pères hommes de valeur mais avec des fils « vides », sans valeur (comme l'autre côté du triangle inscrit reste vide).

Socrate va montrer que, si la vertu est une science, elle est susceptible d'enseignement ; si, inversement, la vertu qui est un bien ne peut s'enseigner, il faut admettre que la nature du bien et celle de la science ne sont pas nécessairement solidaires. Une vertu qui serait un bien pour l'homme mais qui ne s'enseignerait pas devrait être rangée au nombre des « opinions droites » c'est-à-dire procéder des jugements qui, malgré leur adaptation aux circonstances de la vie, seraient incapables de préciser leurs motifs. Une vertu qui s'enseignerait comme s'enseigne une science quelconque devrait pouvoir donner ses raisons d'agir, et l'on verrait alors les hommes vertueux transmettre leur savoir à leurs élèves ou à leurs enfants. En fait cette méthode, malgré son caractère un peu détourné, reviendra au problème de la nature du jugement moral et à celui du type de rationalité qui préside à l'action morale. Suivons donc le raisonnement hypothétique (87b-d)

« *Pareillement, puisque nous ne connaissons ni la nature de la vertu, ni ses qualités, examinons par une hypothèse si elle peut ou ne peut pas s'enseigner, par exemple, de la manière suivante.* » Socrate rappelle que nous n'avons pas défini la vertu et donc que nous ne connaissons pas davantage ses qualités qui sont conséquence de cette définition. Comment savoir dès lors si elle peut ou non s'enseigner ? Pour cela nous allons examiner deux hypothèses :

- si la vertu est autre chose qu'une science peut-elle s'enseigner (c'est-à-dire plus exactement, vu ce qui précède, être objet de réminiscence) ?
- si la vertu est une science, peut-elle s'enseigner ? La science n'est-elle pas la seule chose que l'on puisse transmettre c'est-à-dire enseigner et apprendre ?

On voit qu'on relie bien deux choses chercher une cohérence comme nous l'avons dit de la méthode hypothétique :

non science \Rightarrow non enseignement ;

science \Rightarrow enseignement.

La réponse à la seconde hypothèse apparaît, pour Socrate, comme une évidence. Si la vertu est une science, elle s'enseigne. Science et enseignement sont en relation réciproque. S'il y a science, il y a enseignement mais s'il y a enseignement, il y a aussi nécessairement science. La relation fonctionne dans les deux sens. Pour que la vertu puisse s'enseigner, il faut qu'elle soit science car la science est la seule chose que l'on puisse enseigner.

Le terme grec *ἐπιστήμη* (épistémé) veut dire « savoir » et dans l'usage courant s'applique aux sciences autant qu'aux métiers (savoir et savoir faire). Il est cependant plus particulièrement réservé pour désigner la connaissance théorique, la science proprement dite comme opposée au « savoir pratique ». Nous gardons la traduction « science » parce qu'elle est traditionnelle bien qu'elle donne au terme en question un sens un peu plus limité et précis qu'il n'a en grec.

Ainsi s'il peut sembler surprenant au lecteur moderne (mais c'était aussi le cas pour le lecteur antique) que Socrate affirme que seule la science s'enseigne, puisqu'on pourrait objecter que l'on enseigne beaucoup de choses qui ne sont pas des « sciences », à savoir des arts, des métiers etc., que l'on apprend à parler, à danser, à faire de la musique etc., il faut tenir compte du caractère ambigu du terme épistémé qui, dans l'usage courant, désigne justement tout ce qui s'enseigne. Il faut tenir compte également du fait que Socrate ironise aux dépens de Ménon : il vient en effet de nous montrer que ce qui est véritablement science (la géométrie) ne saurait s'enseigner dans le sens habituel du terme. Aussi, c'est justement si la vertu est science, qu'elle ne pourrait être « enseignée » et qu'il ne pourrait y avoir des « professeurs de vertu » comme il y en a pour la poésie, la musique ou la gymnastique. Si elle pouvait être « enseignée » comme ces dernières, c'est alors qu'elle ne serait plus une vraie « science ». En revanche, si l'on admet, ce qu'il est impossible de nier, que les sciences véritables, les mathématiques, et même la philosophie, font l'objet d'un enseignement, et si on fixe la notion d'enseignement dans ce sens-là (aide à la réminiscence), alors ce seront uniquement les sciences qui pourront être enseignées, et ce seront les métiers et les arts qui ne sauront l'être. Ceci, disons-le en passant, ruine d'ores et déjà la prétention du sophiste d'enseigner la vertu.

« *Si donc la vertu est une science, il est évident qu'elle peut s'enseigner. - Sans contredit. - Nous nous sommes débarrassés promptement de cette question : la vertu étant telle, on peut l'enseigner ; étant telle, on ne le peut pas. - Oui* » La méthode hypothétique simplifie le problème. Dégagez les

corrélations (science = enseignement, non science = non enseignement) est, bien entendu, facile, bien plus facile que de chercher à définir la vertu. Néanmoins, il ne suffit pas d'exposer deux corrélations, les conséquences de deux hypothèses possibles. Encore faut-il pouvoir trancher entre ces deux hypothèses : comment savoir si la vertu est objet de science alors qu'on a abandonné la recherche de sa définition ? « Or, il se présente en second lieu une autre question à examiner, savoir si la vertu est une science, ou si elle est d'une autre nature que la science. - Il me paraît que c'est ce qu'il nous faut chercher maintenant. » Ménon est d'accord sur la nécessité d'aborder cette seconde question. « Mais quoi ! ne disons-nous pas que la vertu est un bien ? et cette hypothèse ... conjecturer que la vertu est une espèce de science. » Il faut passer de la première relation (science / enseignement) à une autre et formuler une autre démarche hypothétique : si la vertu est un bien, et s'il n'y a pas de bien sans la science, alors la vertu relève de la science (syllogisme : la vertu est bien, or tout bien est une science, donc la vertu est une science). Autrement dit, faute d'avoir une définition claire de la vertu ou de la science, on est contraint de spéculer non sur l'implication réciproque de la vertu et de la science, mais une sorte de moyen terme, le bien, dont on va se demander s'il n'est pas impliqué par l'une comme par l'autre. Mais c'est déjà souligner, d'une certaine manière, l'insuffisance de la seule méthode par hypothèses, car l'implication du bien dans la science ou dans la vertu suppose le recours à une sorte de donnée de fait, à une expérience vécue qui échappe aux pures mathématiques, et nous révélera vertu ou science comme des biens. La vertu semble un bien. Si c'est un bien séparé de la science (à condition que cela existe), alors la vertu n'est pas une science. Si, au contraire, tout bien est science, alors la vertu est une science.

« De plus, c'est par la vertu que nous sommes bons. - Oui. ... C'est une suite de ce que nous avons accordé. » Être vertueux c'est être bon et par conséquent utiles (tous les biens sont utiles). Nouveau syllogisme ici : la vertu est un bien

or, tous les biens sont utiles
donc la vertu est utile.

Le moyen terme de ce syllogisme a déjà été abordé dans ce qui précède. Il a déjà été dit que le bien et l'utile coïncident.

« Examinons donc quelles sont les choses qui nous sont utiles, en les parcourant en détail ... Non : je pense de même » Socrate considère ici les biens extérieurs. Les biens extérieurs ne sont pas bons (ou utiles) en soi. Tout dépend de l'emploi qu'on en fait (ceci a déjà été dit). Les biens extérieurs ne sont des biens que si on en fait un usage intelligent et judicieux. Santé, beauté et richesse peuvent être au service du crime. Elles peuvent donc être nuisibles.

Tous les éléments du raisonnement sont maintenant en place. Nous allons pouvoir en déduire ce qui concerne la vertu.

1) La vertu doit être guidée par l'intelligence. Elle n'est donc pas un don de nature (88a - 89b)

« Vois en vertu de quoi toutes ces choses nous sont utiles, et en vertu de quoi elles sont nuisibles ... et à notre malheur, quand la sagesse ne les gouverne pas ? » Sont utiles, nous l'avons vu, les choses dont on fait bon usage et nuisibles celles dont on fait un mauvais usage. Or, ce qui est vrai pour les biens extérieurs est valable pour les qualités humaines.

Socrate donne des exemples de qualités de l'âme : modération, justice, courage, facilité d'apprendre, mémoire, libéralité. Aucune de ces qualités n'est bonne en soi. On peut en faire mauvais usage. Il y a un courage sans intelligence (que Socrate nomme ici audace) et qui tourne à notre préjudice. Il y a par exemple un courage au service du crime ou un courage aveugle (la témérité) qui voue à la perte. De même, on peut être modéré sans sagesse (il y a une modération lâche qui rend médiocre), avoir une facilité d'apprendre au service du mal (les meilleurs criminels ne sont pas des ignorants). Bref, la vertu elle-même n'est utile qu'à la condition d'envelopper une certaine intelligence, un certain jugement, ce que le grec exprime par le mot *phronèsis* et que nous pouvons traduire par le mot « sagesse » ou par le mot « raison », au sens où la raison est ce par quoi nous sommes raisonnables. « Si donc la vertu est une qualité de l'âme, et si elle doit être utile, il faut qu'elle soit de la sagesse ... Donc nous disons que la vertu est la sagesse, en tout ou en partie » La vertu est donc cette sorte de *phronèsis* qui rend bons ou utiles les qualités de l'âme et les biens extérieurs. La vertu n'est utile que si « elle est la raison en tout ou en partie » c'est-à-dire si elle s'identifie à la raison, à la sagesse ou si, du moins, elle contient un élément rationnel. Socrate précise « en tout ou en partie », car il se pourrait que la raison eut d'autres domaines que celui de l'action morale, et que la vertu intégrât des éléments dus à l'expérience sensible ou au caractère, et sans lien direct à la raison. On peut en tout cas

s'attendre à ce qu'elle soit l'objet d'un enseignement puisque raison, ou sagesse, et science sont apparentés.

Nous avons déjà vu (77-78) le lien entre le bon et l'utile. De même, y a-t-il un lien entre l'intelligence et le bien ? Platon soulignera dans **La République** (VI, 504d-506a) que ceux qui situent le bien dans le plaisir sont obligés d'admettre certains plaisirs et d'en rejeter d'autres comme est contraint à le faire le Calliclès du **Gorgias**. Ceci suffit à prouver que le plaisir n'est pas par lui-même le bien (après tout, le sadique éprouve du plaisir à torturer ou tuer). De même, ceux qui situent le bien dans l'intelligence sont encore obligés de préciser dans l'intelligence de quoi est sont amenés à dire que l'intelligence est bonne lorsqu'elle est intelligence du bien (comme nous le disions, le criminel peut lui aussi être intelligent).

Il faut donc penser que, si la vertu est raison et sagesse, elle est une science du bien, de même que son utilité consiste à être le savoir de ce qui est utile (savoir qui permet de se servir avec utilité des choses extérieures et des qualités de l'âme). Elle est « ce qui rend ces autres choses utiles ». Il y a donc recoupement entre le thème de l'utilité, tel que nous l'avons rencontré à deux reprises, et celui de la raison, de la sagesse ou de l'intelligence, et tous deux, si l'on prolongeait le dialogue, nous conduiraient à l'idée d'une science du bien, différente de toutes les autres sciences, puisqu'elle juge de l'utilité des savoirs eux-mêmes. Mais cela supposerait que l'on s'élevât au-dessus de la méthode hypothétique et formelle que l'on a adoptée pour se tourner vers celle que suggérait l'idée de réminiscence. On va donc s'en tenir à cette sorte de définition nominale de la vertu comme sagesse ou raison et essayer de résoudre, à partir de là, le problème de son enseignement. Inutile de dire que la limitation même de la réflexion à cette cohérence formelle va conduire à de nouveaux embarras.

Nous savons donc, pour récapituler, que :

1. la vertu est une qualité de l'âme appelée sagesse qui rend utiles ou bonnes les autres qualités de l'âme (le vice est par là même le contraire de cette sagesse c'est-à-dire une sorte de folie) et les biens extérieurs ;
2. l'âme sage gouverne bien, l'âme folle gouverne mal (l'âme sage discerne à bon escient ce qui est utile et gouverne bien notre conduite) ;
3. l'homme vertueux est celui qui soumet à la sagesse issue de l'âme toute chose pour en faire un bien. La vertu est alors utile, puisqu'elle rend le reste utile.

La vertu est sagesse en tout ou partie.

« *Mais s'il en est ainsi, les hommes ne sont donc point bons par nature ... Cela est vraisemblable Socrate.* » Nous avons ici la conséquence (la méthode hypothétique continue à tirer des conséquences d'hypothèses) de tout ce qui précède. Les hommes ne sont pas bons par nature. Nature = ce qui est inné. La nature est prise ici au sens de nature humaine. On ne naît pas vertueux (pas plus qu'on ne naît vicieux). Si la vertu est une sagesse, il faut en effet conclure qu'elle suppose une éducation. La capacité de bien juger n'existe pas à la naissance. Ce qui nous le prouve ? Si la vertu était innée, si la sagesse était innée, les cités n'auraient pas à se préoccuper de la formation de leurs jeunes gens mais seulement à séparer ceux qui auraient ce bon naturel de ceux qui ne l'auraient pas. Comme il le dit, on les mettrait « *en dépôt dans l'Acropole, sous un sceau, comme on fait pour l'or, et avec plus de soin encore, afin que personne ne les corrompît, et qu'étant devenus grands, ils fussent utiles à leur cité.* » L'Acropole est le château fort qui, dans toute cité grecque, domine la ville et enferme les trésors et les temples. Signalons que l'idée présentée ici ironiquement comme une mesure chimérique au point d'exclure l'idée dont elle serait la conséquence, est pourtant fondamentale dans la Constitution idéale de **La République**. La cité idéale, dans **La République**, est gouvernée par les philosophes rois. Or, ceux-ci sont présentés comme ayant un naturel philosophe qui les rend aptes à gouverner. Il est néanmoins vrai que la cité est ce qui substitue l'ordre de la loi à celui de la nature ou qui oriente les pulsions désordonnées de la nature vers un ordre plus rationnel. Ce serait croire à l'âge d'or que d'imaginer des jeunes gens spontanément disposés à accorder leur désir avec le bien de la cité. La république souligne quand même que l'éducation est une des tâches majeures de la cité. Pourtant, nous allons voir que l'éducation de la vertu est en fait assez hasardeuse.

2) À quelles conditions la vertu serait-elle le fruit d'une étude (89b - 90b)

« *Puis donc que les hommes bons ne sont pas tels par nature, apprennent-ils à le devenir ? - Cela me paraît s'ensuivre nécessairement. D'ailleurs, Socrate, il est évident, selon notre hypothèse, que si la vertu est une science, elle peut s'apprendre.* » Nous savons que la vertu n'est pas innée. Il semble donc logique qu'on devienne vertueux. Et Ménon se croit triomphant. Il croit avoir trouvé réponse à sa question initiale. La vertu doit être enseignable et donc (conformément à notre hypothèse) être une science. Pourtant, Socrate va immédiatement calmer cet enthousiasme. « *Peut-être, par Zeus ! mais*

je crains que nous n'ayons eu tort d'accorder ce point. » Il n'est pas si sûr que la vertu soit une science et donc soit enseignable.

Ménon ne comprend pas. « *Cependant, il nous semblait tout à l'heure que nous avons bien fait de l'accorder. - Pour que ce qui a été dit soit solide, il ne suffit pas qu'il nous ait paru tel au moment où nous l'avons dit, mais il doit nous le paraître encore à présent, et en tout temps.* » Socrate souligne ici le caractère universel et éternel de la vérité. Il ne suffit pas que quelque chose nous apparaisse vrai un instant (et du reste l'opinion ne procède pas autrement). Il faut encore que cela nous apparaisse toujours vrai. L'erreur est possible. On peut être conduit à remettre en cause ce qu'on croyait.

« *Quoi donc ! pour quelle raison ce sentiment te déplaît-il ... n'est-ce pas une nécessité qu'elle ait des maîtres et des disciples.* » Socrate ne nie pas la relation hypothétique science / enseignement. Si la vertu est une science, elle devrait bien s'enseigner. Il n'y a pas de doute là dessus. Mais il n'est pas sûr du tout qu'elle en soit une. L'inné n'est pas la contradictoire de la science. On peut trouver un troisième terme. Ce n'est pas parce que la vertu n'est pas innée que pour autant elle soit science. Socrate va procéder au raisonnement suivant : si la vertu est une science et que, donc, elle s'enseigne, il doit donc, en toute logique, exister des maîtres et des élèves. Curieuse science, en effet, qu'une science sans maîtres et sans élèves ! Comme le dit Socrate « *Tout au contraire, lorsqu'une chose n'a ni maîtres ni disciples, ne sommes-nous pas fondés à conjecturer qu'elle ne peut point s'enseigner ?* » Là encore, c'est logique. S'il n'y a pas de maître, il ne semble pas non plus qu'il y ait science.

« *Cela est vrai. Mais crois-tu qu'il n'y ait point de maîtres de vertu ?* » Ne nous étonnons pas de l'étonnement de Ménon. Il a suivi les cours des sophistes et ceux-ci prétendent être des maîtres de vertu. Socrate répond « *Du moins j'ai cherché souvent s'il y en avait, et malgré tous les efforts possibles, je n'en puis trouver. Cependant je fais cette recherche avec beaucoup d'autres, surtout avec ceux que je crois le mieux au fait de la chose* » Certes, n'avoir pas trouvé de maître de vertu ne signifie pas qu'il n'existe pas. C'est le problème des exemples, du caractère particulier de l'expérience. Peut-être en existe-t-il qu'on ignore. Mais, dit Socrate, j'en cherche et d'autres aussi et (sous-entendu) cette recherche est vaine. Pour tout ce qui concerne les arts et les techniques il est aisé de trouver des maîtres à qui adresser ses enfants. Mais en matière de vertu ? Comme nous le disions, il n'y a que les sophistes (un Protagoras, ou un Gorgias, le maître de Ménon) pour se charger de cité en cité et contre rétribution de l'éducation politique des jeunes gens et aussi des bases de celle-ci : rhétorique, psychologie, sciences diverses. Mais leur rôle est contesté, d'abord par les courants traditionalistes peu favorables à la mise en question des institutions, ensuite par Platon, pour de toutes autres raisons.

C'est alors que Platon va faire intervenir un nouveau personnage : Anytos. « *Et à ce moment, Ménon, voici quelqu'un qui est venu fort à propos s'asseoir auprès de nous. Faisons-lui part de notre recherche ; nous en avons toutes sortes de raisons.* » On imagine le jeu de scène. Anytos vient s'asseoir. Pourquoi donc interroger Anytos sur la question des maîtres de vertu ? Socrate en donne les raisons :

- Il a un père riche et sage qui ne doit sa fortune ni au hasard ni à autrui. Il l'a acquis donc par lui-même. Il semble vertueux. Peut-être a-t-il donc enseigné à son fils.
- Le père en question n'est ni arrogant, ni fastueux, ni dédaigneux. Il a des vertus. La richesse ne l'a pas gâté.
- Il a bien élevé son fils et la preuve en est que celui-ci est bien considéré à Athènes : on le choisit pour les plus grandes charges. Il est donc logique de s'adresser à lui.

Allusion à Isménias le Thébain héritier des biens de Polycrate : Polycrate avait par hasard découvert le trésor abandonné par Maridonius à la suite du désastre de la première expédition de Darius contre les grecs et il avait fait don de cette fortune à Isménias. Mais l'intention véritable de Platon est de faire ici allusion voilée au pamphlet du rhéteur Polycrate comme dans **Gorgias** et dans la troisième partie du **Banquet** : ce pamphlet disait en effet qu'Anytos était l'initiateur de l'accusation contre Socrate. Signalons que les qualités du père d'Anytos sont énoncées par ironie : elles s'opposent aux défauts de son détestable fils. Qui est en effet Anytos : c'est l'un des trois accusateurs de Socrate devant le peuple d'Athènes. Pourquoi Platon le met-il en scène : pour que l'ordre politique et l'opinion publique soient représentés. Anytos est celui qui passe, qui entend sans comprendre, qui se croit instruit par quelque fragment de la discussion. Et c'est ainsi qu'il fera condamner Socrate. En somme Anytos, riche bourgeois d'Athènes, personnage considérable et considéré, représente le conformisme social dans toute son horreur. Différent de Ménon qui représente plutôt l'intellectuel affranchi. Mais Socrate estime que, sur le fond, ils sont semblables. Anytos représente donc la loi de l'opinion publique et il s'agit de montrer que l'opinion publique s'accorde avec Socrate pour dire pour qu'il n'y a pas de maître de vertu.

IV Entree en scene d Anytos, porte-parole de la conscience collective et des traditions (90b - 94e)

Introduction (90b-90e)

Dans ce passage, Socrate met en place les données du problème : il s'agit d'informer Anytos du problème auquel a abouti la discussion puisque celui-ci vient juste d'arriver.

Ainsi donc, dit Socrate, si on peut faire de Ménon un médecin, aucun problème, nous l'enverrons chez un médecin pour qu'il lui enseigne son art. Signalons que la médecine n'est pas une science mais bien un art. C'est une technique, un savoir-faire. Il faut s'adapter aux circonstances, aux cas particuliers (ne pas confondre avec la science biologique qui du reste à l'époque n'est pas née). D'où le second exemple, emprunté lui aussi à la technique : l'exemple du cordonnier. Celui qui sait peut enseigner ce qu'il sait. Et, dit Socrate, tout cela est sage. Nous aurions raison d'envoyer un apprenti médecin suivre les cours d'un médecin. En effet, le médecin est habile en médecine, ce qui lui permet d'ailleurs d'obtenir un salaire. L'allusion au salaire n'est pas gratuite : il va bientôt être question des sophistes qui faisaient payer leur leçon.

Socrate prend encore un troisième exemple : celui de l'art de la flûte. Pour former un joueur de flûte, il faut l'envoyer à un flûtiste professionnel (qui donne des leçons payantes). L'envoyer à quelqu'un qui ignore l'art de la flûte est une absurdité. Anytos en convient. On va donc pouvoir appliquer cela à l'exemple de la vertu.

1) Les sophistes jugés par Anytos (91a-93a)

“ Tu as raison. Maintenant donc, tu peux délibérer avec moi au sujet de ton hôte ... Tu sais sans doute comme moi que ce sont ceux qu'on appelle sophistes. ” Passage très ironique. Résumons le propos. Ménon, dit Socrate, veut acquérir la sagesse et la vertu (la vertu est spécifiée par des exemples pour bien se faire comprendre d'Anytos à défaut de pouvoir, pour les raisons que nous savons, lui en donner une définition). La vertu c'est bien gouverner maison et cité (ce fut dit au début du dialogue), rendre les soins qui leur sont dus aux parents, savoir recevoir concitoyens et étrangers. En bref, Ménon veut acquérir ce que les grecs appelaient “ la vertu politique ” où, en termes modernes, il veut devenir un homme de bien, un gentleman. Chez qui envoyer Ménon pour lui enseigner cela ? Comme pour la médecine il fallait s'adresser à un homme de l'art, un médecin, de même pour la vertu il faut envoyer Ménon à quelqu'un qui fait profession d'enseigner la vertu, parce qu'il la connaît, contre rémunération. Qui sont donc ces gens vertueux qui prétendent donner des cours de vertu contre salaire ? Anytos ne voit pas, et pour cause ! Et Socrate de dire “ les sophistes ”. Très ironique. Jamais Socrate ou Platon n'ont pris les sophistes pour des maîtres compétents. Ils ne savent rien et pas plus la vertu qu'autre chose. Mais Anytos ne comprend pas l'ironie du propos et, croyant que Socrate parle sérieusement, il proteste de façon véhémement : *“ Par Hercule ! Surveille ton langage, Socrate. Que personne de mes parents, de mes alliés, de mes amis, soit concitoyens, soit étrangers, ne soit jamais assez insensé pour aller se gâter auprès de ces gens-là. Ils sont manifestement la peste et le fléau de tous ceux qui les fréquentent. ”* Nous le disions ci-dessus : Platon n'est pas le seul à critiquer les sophistes : les traditionalistes aussi mais pour de toutes autres raisons. Anytos n'a pas fréquenté les sophistes mais les considère comme un fléau. Les sophistes sont des novateurs. Lui est pour la tradition. Ainsi donc Anytos apporte tout à la fois son soutien à Socrate dans sa polémique contre les sophistes mais, nous allons le voir, il sera très réticent pour admettre que dans le problème de la vertu les traditions ne suffisent pas. Ce que Anytos reproche aux sophistes c'est, indépendamment de se faire rétribuer pour leur enseignement, de montrer la fragilité, la relativité des lois (changeantes d'un pays à l'autre) et d'afficher trop de liberté d'esprit en refusant de défendre les lois de la cité y préférant ce qu'ils appellent la loi naturelle (cf. **Gorgias**). Quelques soient les positions prises par les différents sophistes, et elles sont variées, parfois opposées, tous soumettent les institutions à une libre réflexion sur ce qui a valeur universelle et ce qui a valeur relative. C'est ce qu'un traditionaliste comme Anytos ne peut pas admettre. Leur enseignement de la vertu est à ses yeux un

enseignement de subversion. Or ce n'est pas sa liberté de réflexion que Socrate reproche, pour sa part, à la sophistique, et c'est même son propre excès de liberté que les accusateurs de son procès (dont fera partie Anytos) condamneront en invoquant son impiété à l'égard des dieux de la cité et son influence corruptrice. On le voit si Anytos et Socrate se retrouvent contre les sophistes, ce n'est pas du tout selon le même point de vue.

“ Que dis-tu là, Anytos ? Quoi ! parmi ceux qui font profession d'être utiles aux hommes, les sophistes ... qui passent dans l'esprit de quelques-uns pour les plus sages des hommes ? ” Caractère extrêmement ironique de ce passage. Il faut prendre les questions pour des affirmations : les sophistes n'enseignent rien. Pire, ils corrompent et ils *“ osent exiger de l'argent pour cela ”*. Ils ne se contentent pas de vendre du vent, ils prennent ce qu'il y a de meilleur en nous (nous les payons deux fois sans rien obtenir).

Allusion à Protagoras, pour lequel, il faut le remarquer, Platon a quelque admiration. C'est un des plus grands. Protagoras défend le relativisme. L'homme est la mesure de toutes choses. Mais Protagoras (pas plus que les autres sophistes) n'a de véritable science : le relativisme c'est l'incapacité d'énoncer une vérité universelle et donc d'enseigner quoi que ce soit.

Ainsi, Protagoras a fait fortune. Il a gagné plus d'argent que Phidias (sculpteur grec qui contribua à orner le Parthénon. Protégé de Périclès.) Or, Phidias créait le beau. Il avait une raison d'être. Et Protagoras gagne plus que lui et même plus que dix sculpteurs réunis alors qu'il ne vend que du vide ?

Caractère particulièrement absurde de la renommée des sophistes. Comme dit le texte, si un cordonnier réparait mal les chaussures ou un tailleur les vêtements, s'ils rendaient ces objets en plus piteux état que lorsque on les leur a donnés, on ne leur confierait plus aucun travail, on ne les paierait plus. Or les sophistes, eux, seraient donc payés pour rendre leurs élèves pires qu'ils ne l'étaient. Paradoxe. Protagoras a enseigné quarante ans et pendant quarante ans il a su jeter de la poudre aux yeux, faire croire qu'il enseignait quelque chose alors qu'il n'enseignait rien. Paradoxe mais qui exprime bien la position des sophistes dans la cité grecque : ils jouent de l'ignorance. Démagogues. Ce sont des escrocs. Si Protagoras est réputé, c'est que les citoyens sont ignorants, ce qui exclut d'avance ce que dira Anytos. On ne peut pas non plus faire confiance à la tradition pour reconnaître la vertu. La tradition dont est issue l'opinion publique est aveugle. Elle ne voit pas que les sophistes sont des charlatans.

L'accusation d'Anytos est en fait grave. Deux hypothèses :

- Ou les sophistes sont des ignorants qui ne savent pas qu'ils corrompent la jeunesse et alors ils sont méchants par bêtise ;
- Ou alors ils savent très bien que leurs cours sont dangereux et alors ils sont pires encore. Ce sont des esprits dangereux et personne ne s'en rend compte : les athéniens considéraient les sophistes comme des sages, des savants. C'est l'étymologie du mot sophiste. *Sophia* = sagesse. Le sophiste est le sage.

C'est bien ce que pense Platon qui est ici exposé de façon ironique : les sophistes sont des incompetents dangereux. Mais sa conclusion ne sera pas pour autant celle d'Anytos : ce n'est pas parce que les sophistes ne savent pas enseigner la vertu que pour autant cet enseignement soit impossible et qu'il ne doive pas aller éventuellement contre la tradition. Socrate dénonce l'admiration naïve des jeunes gens comme Ménon pour les sophistes (Ménon, nous le savons, admire Gorgias).

Anytos entre dans le jeu. Ne voyant pas l'ironie il insiste : *“ Il s'en faut bien, Socrate, qu'ils soient insensés ... dès qu'il fait profession de ce métier. ”* Les vrais insensés ne sont pas les sophistes (ils sont malins, profiteurs) mais ceux qui, ignorant leur véritable effet, leur envoient leurs enfants. Anytos, l'accusateur, dit que c'est malheur pour une cité de ne pas exiler tous les sophistes.

Suit une scène de comédie où Socrate va montrer que l'opposition d'Anytos aux sophistes n'est pas la sienne : Anytos condamne les sophistes sans une réflexion sérieuse. Condamnation sans procès. Il ne sait pas non plus ce qu'il dit et Socrate se moque de lui : *“ Quelqu'un de ces sophistes t'a-t-il fait du tort ... Tu es devin peut-être, Anytos ? car sur ce que tu dis, je serais surpris que tu les connusses autrement ”* Anytos déteste les sophistes sans savoir pourquoi. Préjugé, opinion sans fondement. Jamais aucun ne lui a fait du tort, jamais il n'en a rencontré. Comment peut-il savoir s'ils sont bons ou mauvais s'il n'en a jamais eu l'expérience ? À moins, dit Socrate, qu'il ne soit devin. Le devin est celui qui sait par des moyens surnaturels. Il *“ devine ”*. Pour un grec, c'est l'inspiré des dieux, le voyant. Socrate, là encore ironise. Il a, lui, des raisons de se méfier des sophistes. Il sait qu'ils ne savent pas. Mais Anytos n'en a aucune. C'est un ignorant mais un ignorant dangereux, prêt à tout faire pour détruire ceux qu'il croit être ses ennemis. Il préconisait ci-dessus de bannir les sophistes. Il fera condamner Socrate à mort. De toutes façons, peu importe ! Admettons avec Anytos (et Socrate l'admet sans peine, encore une fois pour d'autres raisons) que les sophistes ne soient pas des maîtres de vertu. À qui donc adresser Ménon pour qu'il lui enseigne la vertu ? *“ Quoi qu'il en soit, nous ne cherchons point des hommes chez qui Ménon ... Pourquoi ne les lui indiques-tu pas toi-même ? ”* À

qui adresser Ménon pour qu'on lui enseigne la vertu ? Socrate l'a dit : lui, ne connaît pas de maître de vertu (ce qui était manière d'exclure les sophistes avant même d'en avoir parlé). Il demande donc conseil à Anytos. Lui, peut-être, sait. Ironie socratique. Mais Anytos répond "*Pourquoi ne les lui indiques-tu pas toi-même ?*" Cette réplique n'a pas le même sens que lorsque Ménon dit des choses analogues. Si Anytos ne répond pas lui-même et invite Socrate à le faire à sa place ce n'est pas parce qu'il ignore la réponse mais c'est parce qu'il la considère comme évidente. Socrate n'a donc pas à lui demander conseil. Il peut répondre lui-même.

"*Je lui ai nommé ceux que je tenais pour maîtres en fait de vertu ... le premier que tu voudras*" Socrate réplique qu'il a cherché à répondre en citant les sophistes mais la réponse n'a pas plu à Anytos "*et peut-être ne te trompes-tu point*" Le "peut-être" est de trop. C'est vrai que les sophistes ne conviennent pas, sauf qu'Anytos ne l'a nullement démontré. On ne peut donc pas l'affirmer absolument.

Puisque Socrate a échoué (tout à fait volontairement), à Anytos de répondre ! C'est lui qui sait et non Socrate (ironie).

Anytos répond : "*Qu'est-il besoin que je lui nomme quelqu'un en particulier ? Il n'a qu'à s'adresser au premier des honnêtes gens d'Athènes... beaucoup de vertueux citoyens*" La réponse d'Anytos est la réponse traditionaliste. Athènes est pleine d'honnêtes hommes, que Ménon s'adresse donc à l'un d'eux ! Soit ! qu'il existe des honnêtes hommes, Socrate n'en disconvient pas. Mais le problème n'est pas là. Le vrai problème est celui de l'enseignement. Comment sont-ils devenus vertueux ? Ont-ils appris et peuvent-ils enseigner ? Pour Anytos, c'est évident. Ils l'ont appris de leurs prédécesseurs (leurs parents qui, eux-mêmes détenaient la vertu de leurs parents etc.). Bref, ils tirent leur connaissance de la vertu de la tradition et transmettent cette tradition à leurs fils. Pour Anytos, pas de problème ! la vertu s'enseigne génération après génération. Le seul poids de la tradition dans l'éducation suffit. Anytos n'a pas assisté au début du dialogue, aux questions et distinctions de Ménon. Ce qu'il veut dire, c'est que la vertu s'acquiert par l'usage, par l'imitation des parents et des anciens exactement comme les bonnes manières que l'on "enseigne" de cette façon aux enfants. Erreur compréhensible de la part d'Anytos. Pour lui, vertu et tradition, usages reçus ne font qu'un. Il confond morale et conformisme social, morale et moralisme (rappeler les définitions). La critique du conformisme social est pour lui un crime. C'est ce qui explique ce ton agressif, soupçonneux : "*Crois-tu donc que cette ville n'a point produit beaucoup de vertueux citoyens ?*" Anytos est aussi un démagogue. Son discours est celui de quelqu'un qui flatte la foule. Pas étonnant qu'il se soit fait aimer des Athéniens comme le soulignait Socrate en 90 b.

2) Pourquoi les grands hommes n'ont-ils pas su transmettre leur mérite à leur fils (93 a – 94 e)

Socrate va ici multiplier les exemples de grands hommes qui passent pour vertueux mais qui pourtant n'ont, semble-t-il nullement su enseigner leur vertu à leur fils. Il va donc réfuter la thèse d'Anytos au moyen de contre-exemples.

"*Je pense, Anytos, qu'il y a en cette ville des hommes recommandables... ni s'il y en a eu autrefois*" Socrate resitue la question posée. Bien sûr qu'il existe, sans doute, des hommes vertueux à Athènes, mais le problème n'est pas là. Ont-ils été des maîtres ? L'ont-ils enseignée ? Bref, posséder la vertu est-ce posséder un savoir transmissible ? Seul un exemple de transmission par éducation de la vertu le montrerait. Or il semble bien plus difficile d'en trouver que ne le prétend Anytos.

"*Nous examinons depuis longtemps si la vertu peut s'enseigner... d'un homme à un autre*" depuis longtemps c'est à dire depuis le début du dialogue, quand Anytos n'était pas là.

"*Voilà la question qui nous occupe depuis longtemps ... était un citoyen vertueux*" Passage au premier exemple, l'exemple de Thémistocle. Thémistocle fut un homme d'Etat grec de -525 à -460. Anytos le reconnaît comme un grand. Il était particulièrement vertueux. Mais alors, si quelqu'un a pu donner des leçons de vertu, c'est Thémistocle. Pouvait-il enseigner sa vertu ?

Anytos répond : "*Je le pense, s'il l'eût voulu*" Réponse d'ignorant ! Celui qui est vertueux ne peut vouloir autre chose que de rendre les autres vertueux. Il est clair que l'homme de bien ne peut vouloir que le bien de ses contemporains et encore plus de ses enfants. L'homme vertueux ne peut qu'avoir une volonté de faire le bien. Il l'a nécessairement voulu. C'est ce que répond Socrate : "*Mais crois-tu qu'il n'eût pas voulu former ... la vertu dans laquelle il excellait*" Ces questions sont à nouveau ironiques. L'homme vertueux ne peut être envieux au point de refuser de faire du bien aux autres et surtout à son fils. Si Thémistocle était vertueux, il devait vouloir éduquer son fils dans la vertu. Du reste, Thémistocle éduqua son fils mais pas dans la vertu : "*N'as-tu pas ouï dire ... entendu raconter aux anciens*". Il enseigna à son fils l'art de se tenir debout sur un cheval et de lancer le javelot. Il voulait

donc éduquer son fils. Il lui donna les meilleurs maîtres pour ce qui est des arts ou sciences qu'il ne connaissait pas. Il voulait donc que son fils sache le plus de chose possible. Or, curieusement, la seule chose qu'il ne lui enseigne pas est la plus importante : la vertu. S'il ne l'a pas fait, c'est la preuve que la vertu ne s'enseigne pas même quand on la possède. Thémistocle était vertueux. D'autant plus que son fils ne manquait pas de dispositions naturelles : il était réceptif, apprenait facilement.

Socrate prend ensuite l'exemple d'Aristide, fils de Lysimaque. Aristide est un homme d'État grec de – 540 à –462. Il était vertueux. Lui aussi chercha à éduquer son fils de la meilleure façon possible. Or il ne lui enseigna pas la vertu.

Socrate prend comme troisième exemple Périclès. Ce n'est pas le moins important. Périclès est l'homme d'état athénien dont le nom reste le plus illustre historiquement. Il est l'image même du grand homme. Né en –495, mort en –429, Périclès gouverne au moment où Athènes est à son apogée. Le 5^{ème} s. av. J. C. est considéré comme le siècle de Périclès. Or Périclès avait deux fils qu'il a, lui aussi, voulu éduquer. Tout ce qu'il savait (musique, équitation, lutte) il le leur enseigna... sauf la vertu !

Le dernier exemple est celui de Thucydide (-460, -395), historien grec. Ce dernier exemple vise à montrer que même ceux qui n'exerçaient pas de hautes fonctions politiques mais qui étaient vertueux n'enseignèrent pas cette vertu à leurs enfants alors même qu'ils leur enseignaient tout ce qu'ils savaient. Thucydide paya des maîtres, les meilleurs, pour ses enfants mais ne leur enseigna pas la vertu, ce qui pourtant ne lui coûtait rien puisqu'il était lui-même vertueux.

Bref, tous ces exemples montrent que jamais l'homme vertueux ne transmet sa vertu à ses enfants. Il faut alors bien conclure que la vertu ne s'enseigne pas.

« À ce que je vois, Socrate, tu ne te gênes pas pour dire du mal des gens ... Je crois que tu en sais quelque chose par toi-même ». Anytos se fâche et ce qu'il dit n'est rien moins qu'une menace. Caractéristique de l'homme de l'opinion qui refuse la discussion dès qu'il sait qu'il va être mis dans son tort. Anytos ne veut pas discuter. Il ne cherche pas la vérité. Il veut avoir raison. Comprenant que Socrate va le confondre dans ses contradictions, il fuit en menaçant.

Anytos admire tous ces hommes dont parle Socrate. Il n'admet pas qu'on dénonce leur incapacité à donner une éducation morale à leurs enfants. Les menaces qu'il énonce sont évidemment claires pour le lecteur athénien, parfaitement informé de ce que fut ensuite le destin de Socrate. Anytos fut l'un des accusateurs qui permirent sa condamnation à mort. Anytos semble dire ici « rira bien qui rira le dernier ». D'une certaine façon il y a alliance entre Ménon, représentant des sophistes, et Anytos, représentant de la tradition. Le poids de la tradition et la sophistique sont de connivence contre la liberté de la réflexion philosophique et son amour de la vérité. Les deux adversaires ne toléreront pas le sage au milieu de leur affrontement. Pour Anytos, Socrate ne vaut pas mieux qu'un sophiste. De son point de vue, il a raison. Face au conformisme et à la tradition superstitieuse, la critique socratique est encore plus destructrice que celle des sophistes. La philosophie est dangereuse. Anytos, surtout, se soucie peu de la vérité. Il a peur de penser.

Sur ce, Anytos sort scandalisé d'avoir vu s'évanouir le savoir des gens importants. Le dialogue va donc reprendre avec Ménon.



V L'opinion droite (95a - 99a)

1) Tout concourt à prouver que la vertu ne s'enseigne pas (95a-96d)

« *Ménon, il me paraît qu'Anytos se fâche... n'avez-vous point aussi chez vous des honnêtes gens ?* » Anytos s'imagine que Socrate dit du mal des grands hommes. Il confond débat d'idées et débat de personnes. Dire ce qui est, c'est se placer sur le plan des personnes. « *Il se flatte d'être de ce nombre* ». Anytos a pris le discours de Socrate pour une attaque personnelle. Typique de quelqu'un qui ne sait pas discuter, qui ne sait pas se placer au plan des idées. « *Mais s'il vient jamais à connaître ce que c'est que dire du mal, il cessera de se fâcher* ». L'allusion vise bien sûr Méléto, auteur de la plainte dans le procès contre Socrate. C'est lui (et non Socrate qui s'en tient à la vérité) qui « parle mal des gens ». Quand on sait qu'Anytos a été l'inspirateur véritable de la plainte, on comprend effectivement que là il ne se fâchera pas contre ceux qui disent du mal. Il sera même d'accord avec eux.

Le dialogue reprend avec Ménon. Ménon connaît lui aussi des gens honnêtes mais aucun ne prétend enseigner la vertu. « *Hé bien, veulent-ils servir de maîtres aux jeunes gens... tantôt qu'elle ne le peut pas* » Les gens ne sont pas d'accord (l'opinion est un lieu de contradictions) mais l'expérience montre bien qu'ils n'enseignent pas la vertu.

« *Tiendrons-nous donc pour maîtres de vertu ceux qui ne sont pas convenus si la vertu peut avoir des maîtres ? Je ne le pense pas, Socrate.* » On ne peut enseigner une matière dont on ne connaît pas assez la nature pour savoir si elle s'enseigne. Rappelons que le caractère enseignable ou non de la vertu est une conséquence de son essence, de sa nature. Il faut savoir ce qu'est la vertu pour connaître ses propriétés et donc savoir si elle s'enseigne ou non. Ce n'est qu'une conséquence. Si les gens dont parle Ménon ne savent pas si elle s'enseigne, c'est qu'ils en ignorent la nature (et donc ne peuvent l'enseigner : on ne peut enseigner ce qu'on ne connaît pas).

« *Mais quoi ! ces sophistes, les seuls qui se portent maîtres en fait de vertu... de rendre habile dans l'art de la parole* » Retour au problème des sophistes. Les sophistes se disent maîtres en vertu. Le sont-ils ? Non, dit Ménon. D'ailleurs Gorgias lui-même ne prétend pas enseigner la vertu. Gorgias est un sophiste et les sophistes ne croient pas à l'unité de la vérité. Pour eux la vérité n'existe pas. Ils traitent la vérité en dérision. « *ils se moquent des autres qui se vantent de l'enseigner* » Autrement dit, Ménon, en disciple des sophistes, est d'accord avec Socrate pour considérer que la vertu ne s'enseigne pas. Le sophiste est avant tout celui qui enseigne l'habileté du discours. Ce qui lui importe est la forme et non le contenu, le fond. On comprend pourquoi Ménon au début du dialogue ne pouvait définir la vertu ni selon lui, ni selon Gorgias, et ceci malgré les leçons des sophistes.

« *Ainsi tu ne juges pas que les sophistes... ils me paraissent tels, tantôt non.* » C'est que justement les sophistes sont habiles. Ils savent feindre le savoir. Comme le montrera le **Gorgias**, ce sont des simulacres. Ils simulent un savoir qu'ils n'ont pas. Ainsi, tantôt « *ils paraissent savoir* » mais tantôt non. Le bon dissimulateur sait dissimuler dans tous les sens. Hommes de l'apparence, ils paraissent tels, mais ils ne le sont pas.

« *Sais-tu que vous n'êtes pas les seuls, toi et les autres politiques... il se contredit sur les mêmes objets* ». Les politiques aussi sont divisés sur ce point. Tantôt, comme Anytos, ils prétendent qu'elle s'enseigne, tantôt, comme les sophistes, ils prétendent qu'elle ne s'enseigne pas. Les poètes aussi se contredisent sur le point de savoir si la vertu s'enseigne ou non. Signalons que Platon est très critique vis à vis des poètes (comme d'ailleurs des artistes en général). Platon cite ici quelques vers de Théognis de Mégare, poète didactique et élégiaque du milieu du VI^{ème} s. (la seconde citation n'est, du reste, pas tout à fait exacte). Théognis se contredit. Dans les premiers vers cités, il prétend que l'on peut devenir bon en fréquentant les bons (donc que la vertu s'enseigne) alors que dans les seconds (toutes les leçons ne feront point d'un méchant homme un honnête homme) il prétend que la vertu ne s'enseigne pas. Contradiction. Pour Platon, les poètes sont de même nature que les sophistes. Aussi ignorants qu'eux, ils s'intéressent plus à la forme du discours qu'à son contenu. Ils n'ont donc pas le souci ni de la vérité ni de la justice. De fait, dans **La République**, Platon condamnera Homère comme impie et dangereux pour l'éducation de la jeunesse comme il condamnera la tragédie comme anti-philosophique. Le poète ne sait rien. Pourtant Platon est poète. Le texte platonicien en grec est de la grande littérature. Mais justement ! seul le philosophe sait manier la poésie car ce qui lui importe n'est pas seulement la forme mais le fond, ce qui est dit. La forme ne doit avoir qu'une fonction pédagogique. Un poète n'a de valeur que s'il enseigne le Bien, le vrai. Bref, c'est dans le contenu et non dans

la poésie elle-même que réside la valeur. La même critique sera portée à tous les arts. L'art est simulacre, illusion du vrai mais l'artiste n'est pas philosophe et ignore le vrai.

« *Pourrais-tu me nommer quelque autre chose où ceux qui font profession... de quelle manière ils sont devenus tels.* » Sorte de conclusion qui récapitule l'ensemble de la discussion : il n'est pas de matière (hors la vertu) où ceux qui se prétendent maîtres passent pour ne pas la connaître. Dans toute discipline, celui qui enseigne prétend savoir. En ce qui concerne la vertu, au contraire, ceux qui prétendent être maîtres (les sophistes) reconnaissent ne pas la connaître, passent pour mauvais (cf. ce que dit d'eux Anytos) alors que les hommes vertueux, les véritables hommes bons, ne sont pas d'accord pour savoir si oui ou non ils sont capables d'enseigner la vertu.

On peut donc dire que, ni ceux qui prétendent enseigner la vertu (les sophistes), ni ceux qui sont vertueux (les honnêtes gens) ne l'enseignent. On remarquera que Socrate distingue soigneusement les deux : les sophistes ne sont pas hommes de bien.

Il faut donc conclure que personne n'enseigne la vertu. S'il n'y a pas de maîtres, il n'y a, bien entendu, pas d'élèves et donc pas non plus d'enseignement. La vertu ne peut donc pas s'enseigner.

Ménon en convient : « *À tel point Socrate, Socrate, que si je me demande s'il y a en effet des gens vertueux, ou, s'il y en a, de quelle manière ils sont devenus tels.* » Ménon est à nouveau sceptique et prêt à tout abandonner. La vertu lui semble soudain impossible. Et comment, en effet, deviendra-t-on vertueux puisqu'il a été dit que la vertu n'est ni une disposition innée, ni une science transmissible ? Pourtant, il existe bien des hommes vertueux. Il ne faut pas en rester là.

2) Comparaison du savoir avec l'opinion droite – Les statues de Dédale (96 d – 98 a)

« *Ménon, il paraît que nous ne sommes guère habiles... la manière dont se forment les hommes de bien.* » De nouveau, Socrate va sortir Ménon de son doute. Ironie socratique (je ne sais rien). Il se met sur le même plan que Ménon. Lui, il a été mal formé par Gorgias, Socrate par Prodicos (sophiste qui a effectivement rencontré Socrate). Dès lors, ayant été mal éduqué par les sophistes, ils doivent s'éduquer eux-mêmes. C'est la dialectique qui le permet, le dialogue, seule vraie source de connaissance pour Socrate. Il faut rechercher comment on devient vertueux. Socrate souligne qu'une voie a été oubliée lors de la discussion : la science n'est pas le seul guide. Il y en aura en effet un autre : l'opinion droite dont il va être question ici.

« *Le voici. Nous avons eu raison d'admettre... bien gouverner les affaires sans sagesse* » En 87 d, il avait été exposé comme deuxième hypothèse que la science est nécessairement solidaire du bien et de l'utilité. La méthode hypothétique implique que, s'il en avait été ainsi, la vertu eut été nécessairement l'objet d'un enseignement puisque, étant bonne et utile, elle aurait relevé de la science. Puisque l'expérience nous apprend qu'elle n'est pas l'objet d'un enseignement, on peut au choix ou en déduire que la vertu n'a rien à voir avec la science, ou contester la seconde hypothèse : celle selon laquelle tout bien serait en relation avec la science. C'est cette seconde hypothèse que Socrate va attaquer de front en défendant l'idée que la vertu est une opinion droite, justifiant par là, au moins formellement que la vertu ne puisse être enseignée. Il est tout à fait cohérent que l'on continue à envisager les choses du point de vue du rapport entre la science et le bien, puisque c'est ce qu'on avait fait dans le raisonnement précédent. Mais cette démarche a, de plus, l'avantage de souligner combien l'on est désormais éloigné de la pensée réelle de Platon, puisqu'elle revient à faire de Socrate celui qui refuse l'idée d'un fondement rationnel de la morale, refus contraire à ce qu'il y a de plus constant et de plus notoire dans son enseignement. Le propos va consister à dire que si la vertu ne peut s'enseigner, c'est qu'elle est de l'ordre de l'action. Elle n'est pas une simple connaissance ; on peut exposer à l'autre ce qui est raisonnable, on ne lui donne pas la vertu. La vertu relève de l'opinion vraie.

« *Je vais te le dire. Si quelqu'un sachant... l'opinion vraie produit le même effet.* » L'opinion droite est une opinion qui énonce une proposition vraie. C'est, en somme, une croyance, une conviction sans raison, sans preuve, mais juste. Pour la pratique, pour l'action, l'opinion vraie est l'équivalent du savoir. Pour trouver la route de Larissa (c'est une ville) et donc pour une action, l'opinion vraie n'est pas un moins bon guide que la science quant à la justesse de l'action. L'opinion droite, c'est la connaissance empirique, le savoir-faire qui sait comment il faut faire mais sans savoir pourquoi ça marche. En somme, il s'agit de faire un bon usage de ce qu'on possède et l'utiliser avec lucidité. La vertu va être présentée comme la connaissance efficace qui peut se justifier elle-même, la connaissance pratique.

Socrate décrit la condition humaine telle que le sens commun la conçoit : la vertu est un savoir-vivre qu'on acquiert socialement, empiriquement. Ainsi, ceux qui ont une simple opinion droite, incapables de se justifier de ce qu'il faut faire, n'arrivent pas moins à leur but que ceux qui ont la science, et je peux prendre la route pour Larissa aussi bien par une sorte de flair ou de divination que par la

connaissance de la géographie. C'est ce que Socrate appelle la « *conjecture* » c'est à dire la supposition, l'hypothèse. Je fais l'hypothèse que c'est la bonne route. Je vais en aveugle mais le hasard fait que je tombe juste. Le résultat est le même que celui de la connaissance. Telle est l'opinion droite. Puisque le résultat est le même, « *l'opinion vraie n'est pas moins utile que la science* ».

Ménon est tout à fait prêt à accepter ce discours : en disciple de Gorgias, selon qui l'accès à un savoir nécessaire et universel de l'être ou de la nature était interdit à l'homme, Ménon adopte avec joie le nouveau point de départ car il n'a jamais bien vu la différence entre science et opinion droite. Il a pu conscience que l'opinion droite peut errer là où la science n'errerait jamais : « *Avec cette différence, Socrate, que celui qui a la science en partage arrive toujours ... et quelquefois aussi le manque* » Ménon conçoit l'errance de l'opinion. Il applique ici la méthode hypothétique : si on a le savoir, on atteint toujours son but, si on a l'opinion droite, tantôt on l'atteint, tantôt non. En fait, seule la première relation est juste, l'autre non. Son propos procède en effet d'une confusion entre opinion et opinion vraie. Comme le dit Socrate : « *Quand on a toujours l'opinion vraie... par cette vraie opinion ?* ». En tant que vraie, l'opinion n'erre pas. C'est en tant qu'opinion qu'elle erre. Le problème n'est pas qu'elle soit opinion vraie, c'est qu'elle puisse tourner en opinion fausse. Mais, si on fait l'hypothèse que l'homme vertueux a toujours l'opinion vraie, alors son savoir est aussi vrai et utile que le savoir de celui qui aurait une science. La différence est que ce n'est pas transmissible : on ne transmet pas un flair, une sorte de divination de ce qui est juste puisqu'on n'en connaît pas les raisons.

« *Cela me paraît nécessaire... et que ce soient deux choses différentes* » C'est ce que nous disions. En sophiste, Ménon ignore la différence entre le savoir et l'opinion droite. Socrate va le lui expliquer en prenant l'image des statues de Dédale.

« *Sais-tu d'où vient ton étonnement.. que c'est quelque chose d'approchant* » L'opposition que Platon fait entre opinion et science est assez facile à comprendre : si l'opinion peut être, en tant qu'opinion, vraie ou fausse, alors que la science est toujours vraie, c'est que la science porte sur des objets qui contiennent en eux-mêmes leurs conditions d'intelligibilité ou qui sont reliés à ces conditions : une idée est claire par elle-même ou dans sa relation avec d'autres idées. Si l'opinion est vraie ou fausse indifféremment, c'est qu'elle est reçue du dehors, qu'elle naît d'une persuasion sensible affective ou rhétorique, sans que cette persuasion nous donne les raisons qu'il y a de penser ce dont elle nous persuade. La fascination que produit sur nous tel plaisir ou l'entraînement que nous fait subir un habile orateur sont indépendants, le plus souvent, de la valeur ou de l'utilité des conduites qu'elles nous inspirent. Pour la même raison, l'opinion est fragile car une persuasion contraire peut la chasser. Plus profondément, une opinion a toujours pour l'esprit quelque chose d'isolé par rapport à ses autres opinions, car ce n'est pas lui qui établit un lien entre elles mais le concours de circonstances accidentelles. D'où l'image des statues de Dédale. Dédale, sculpteur, symbolise la libération de la statuaire. Jusque là on représentait l'homme immobile. Dédale passe pour avoir le premier représenté l'homme dans l'attitude de la marche. Les statues de Dédale semblent douées de liberté de mouvement. Platon va plus loin dans le mythe. Il imagine des statues enchantées, capables effectivement de se mouvoir. Ainsi, posséder ces statues, ce n'est rien posséder car elles s'enfuient. Il faut pour les garder les « *arrêter* » c'est à dire les attacher. Ainsi est l'opinion droite : comme les statues de Dédale. À tout instant elle peut se changer en son contraire. L'homme de l'opinion est celui qui change d'avis par manque de fondement de ses opinions. Ainsi, si tant est qu'elle soit droite, l'opinion est une bonne chose. Le problème est qu'elle ne le reste pas éternellement à moins « *qu'on ne les arrête en établissant entre elles le lien de la cause à l'effet* », autrement dit qu'on les transforme en savoir par un raisonnement qui les fonde. C'est la réminiscence qui le permet. C'est la connaissance rationnelle à laquelle accède la réminiscence qui nous donne la certitude. Dès lors, le savoir étant fondé est stable. Nous savons. L'opinion est au contraire ce qui se caractérise par sa fugacité, sa versatilité. L'opinion droite n'est donc droite ou vraie que par accident et cela implique qu'elle ne soit pas différente (en nature) de l'opinion fausse. C'est parce que l'on tient une opinion fausse pour vraie que l'on est susceptible d'erreur et l'acte de l'esprit est le même dans les deux cas. La morale de l'opinion droite est une morale sans fondement. « *C'est bien, ce n'est pas bien* », mais pourquoi ? on ne peut pas le dire. Que ce soit clair ! une vertu fondée sur l'opinion droite n'est constituée que des convenances sociales. Fragile, elle s'effrite. Il n'y a qu'un seul lieu qui tienne, c'est celui de la compréhension de celui qui a le sentiment d'avoir toujours su, compris. Ne nous y trompons pas ! la fin du texte qui va assimiler la vertu à l'opinion droite sera très ironique (mais Ménon n'y verra que du feu).

3) Récapitulation conduisant à une impasse (98 b – 99 a)

« *Je n'en parle pas non plus comme un homme qui sait... celle-ci est du nombre de celles que je sais.* » Ironie socratique. Je ne sais pas. En fait, telle va être l'affirmation de la vertu comme opinion

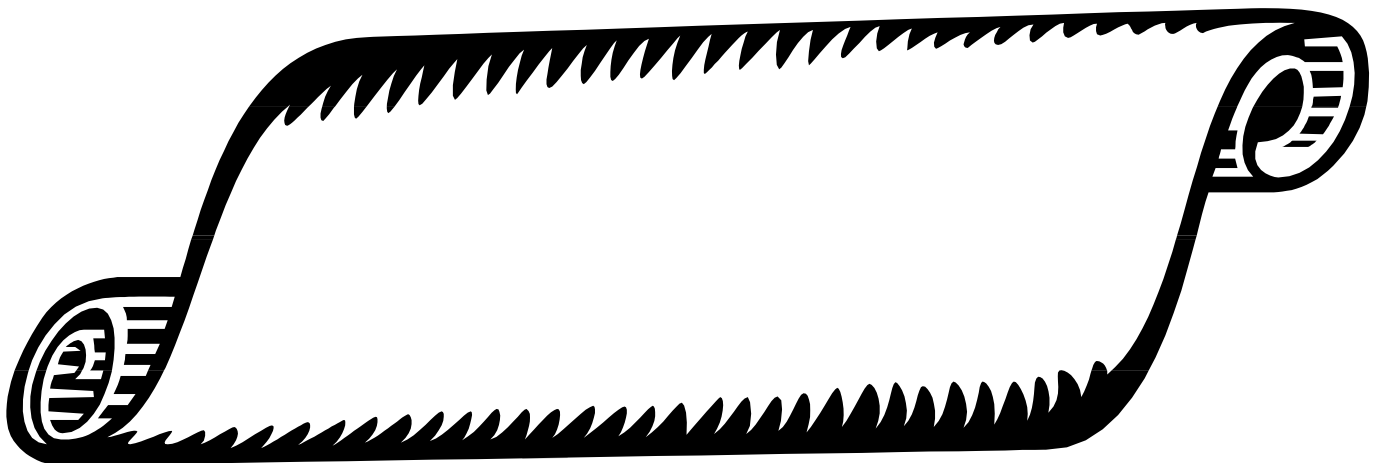
droite : une simple conjecture, en somme une simple opinion droite non fondée. En revanche, dit Socrate, la différence entre science et opinion droite, elle, ne fait absolument aucun doute. Socrate la présente comme une de ses rares certitudes. C'est ce que c'est de la nature même de la philosophie qu'il est conscient.

« *Mais quoi ! n'ai-je pas encore raison quand je soutiens que si l'opinion vraie dirige une action... ni la science, ni l'opinion vraie, ne sont un présent de la nature* » Ainsi Platon ne donne pas toute valeur à l'opinion droite : dans le domaine pratique, par exemple moral elle peut éviter bien des maux et aider à l'éducation de ceux qui ne sont pas capables de s'élever à la réflexion la plus élevée ; dans le domaine de la connaissance elle permet de dépasser la soumission aux apparences ou aux plaisirs immédiats, en obéissant à un calcul tout empirique des perceptions ou des intérêts. Mais celui qui se préoccupe d'enseigner la vertu ne peut se satisfaire de cette demi-mesure. En fait, il semble bien que l'opinion droite ne soit pas moins efficace que la science pour tout ce qui relève de l'art, de la « techné » et se contente de mettre certains moyens au service des fins qu'on se propose. Mais pourrait-on soutenir la même chose dès lors qu'il s'agirait de déterminer ces fins elles-mêmes et de juger de l'utilité et de la bonté des actions elles-mêmes ? Il y aurait là un étrange paradoxe. Si la différence entre la science et l'opinion droite est une des rares choses que le sage prétende connaître avec certitude et si l'opinion droite n'a aucune infériorité en ce qui concerne l'utilité au sens courant du terme, c'est manifestement que l'utilité et la bonté de la science l'emportent sur l'utilité des biens et des conduites et qu'elle est science de leur utilisation. Mais Ménon ne peut comprendre où Socrate aimerait réellement en venir et est bien incapable de discerner le sens de la véritable utilité comme il l'était de percevoir la signification de la doctrine de la réminiscence ou le caractère trop formel de la démarche hypothétique. Le dialogue va donc s'achever par le rappel des étapes du raisonnement qui a conduit à se satisfaire de l'opinion droite, de l'utilité et du bien relatif qu'elle contient, d'une vertu qui semble maître du hasard et se transmettre sans enseignement.

C'est le sens de ce qui suit : « *mais crois-tu que l'une ou l'autre soit un présent de la nature ? – Non, sans doute* » Rappel que la vertu n'est pas un don de la nature. Cela a déjà été montré. Science et opinion s'acquièrent toutes deux. Le bébé n'a ni l'une ni l'autre. Qu'on acquiert son savoir par le patient travail de la réminiscence ou le pur tâtonnement empirique ou les conventions sociales de l'opinion droite, il s'agit d'acquis. On ne naît pas naturellement vertueux.

« *La vertu n'étant point naturelle à l'homme, nous avons examiné ensuite si elle pouvait s'enseigner.* » C'était la suite du raisonnement dont nous avons vu qu'elle aboutissait à une réponse négative. Socrate se contente de résumer le raisonnement.

« *Il nous a semblé qu'elle pouvait s'enseigner... Évidemment non* » Rien de nouveau ici, Socrate récapitule l'ensemble du raisonnement. Il est temps maintenant de conclure.



Epilogue (99 b - 100 b)

« *De ces deux choses bonnes et utiles, en voilà donc une mise hors de rang... mais ils ne savent aucune des choses dont ils parlent* » Si la vertu n'est pas une science, il faut en conclure que les hommes politiques vertueux ne le sont que par opinion droite. Les grands hommes dont il fut question dans le dialogue avec Anytos n'ont pas su rendre les hommes vertueux parce qu'ils n'avaient pas la science de la vertu mais seulement l'opinion droite. Que l'opinion droite en tant que droite soit un bon guide ne change rien au fait que les grands hommes d'État ne dirigent que grâce à une sorte d'inspiration divine qui les apparente aux poètes et aux devins ! Cela revient à dire qu'ils doivent au hasard de n'avoir pas conduit leurs cités au hasard. Poètes et devins seront décrits dans un autre dialogue, l'**Ion**, « comme menés par une sorte de délire qui les affranchit de toute responsabilité à l'égard de leurs propos si justes ou si beaux soient-ils ». La vertu de coutume n'est qu'une connaissance pratique, acquise par l'expérience qu'on désigne par des termes sensibles et imagés à la fois : avoir du flair, du doigté, du coup d'œil. L'esprit y prend un rôle étrange visant au discernement dans le concret. C'est faire usage et bon usage de l'imagination et de l'impulsion. De la précipitation et de la prévention qui sont en fait des défauts de l'esprit nous faisons un moyen. La connaissance empirique, c'est celle du médecin heureux, de l'homme judicieux, avisé. Tels sont les hommes d'État. Cela explique qu'à la fois ils agissent bien mais ne savent pas enseigner leur vertu : ils n'en ont pas le savoir pour eux-mêmes, ils ne savent pas comment ils y arrivent.

« *Mais ne convient-il pas, Ménon, d'appeler divins... quoique peut-être Anytos s'offense de tes discours* ». Dire de ces hommes qu'ils sont des devins, n'est pas vraiment une louange. Ménon ne le comprend pas et le prend pour un éloge. Dire qu'ils agissent par divination est dire qu'ils ne savent pas. Qu'Anytos s'offense de ce discours est en fait logique ! Mais, dit Socrate, « *je m'entretiendrai avec lui* » c'est à dire je le convaincrai.

« *Pour ce qui nous regarde, si dans tout ce discours... comme un être réel parmi les ombres* » Ce passage ne laisse aucun doute. Si un homme politique savait enseigner la vertu et donc en avait le savoir, il serait « *un être réel parmi les ombres* » Songeons à l'**allégorie de la caverne**. Cela ne laisse aucun doute sur le propos réel de Platon. Il y a bien une vertu qui s'enseigne, la véritable vertu est réellement une sagesse transmissible, une science. Mais elle suppose de connaître, elle suppose d'avoir été jusqu'au bout de la connaissance philosophique, elle suppose, comme le dira **La République** d'avoir contemplé le bien. Seul le sage est vertueux et donc vivant. Mais le sage est l'exception, ce qui explique qu'on n'en a découvert aucun dans l'expérience.

« *Il paraît donc, d'après ce raisonnement, Ménon, que la vertu vient... tu rendras service aux Athéniens* » Le dialogue se termine sur l'affirmation que finalement on ne sait pas ce qu'est la vertu. Car on ne peut vraiment savoir si elle s'enseigne que si on a d'abord déterminé ce qu'elle est. Et cela n'a pas été fait. Il se fait tard. Socrate a à faire ailleurs. Il s'en va en demandant à Ménon de calmer son hôte Anytos. Mais la recherche doit être poursuivie et c'est pourquoi Socrate rappelle le projet initial, trop vite abandonné, de définir d'abord la vertu. Quant à adoucir Anytos, on sait ce qu'il en a été historiquement.

Conclusion generale.

Le dialogue apparemment s'achève sur un échec. Et même un double échec ! Pas plus qu'au début nous ne savons ni ce qu'est la vertu, ni si elle peut s'enseigner. Socrate n'a réussi qu'à montrer à Ménon son ignorance et à mettre Anytos en fureur.

Mais à qui la faute ? Nous, qui avons assisté au dialogue, nous n'hésitons pas à reconnaître que la responsabilité de l'échec incombe non pas à Socrate mais uniquement à Ménon. C'est à cause de lui, en effet, que la discussion a été engagée et menée en dépit du bon sens, en s'attaquant au problème de savoir si la vertu peut être enseignée avant de savoir ce qu'elle est en elle-même ; et c'est encore Ménon qui, n'ayant rien compris à la leçon que lui avait donnée Socrate — l'épisode de l'esclave — a refusé d'aborder l'étude du problème principal et a ramené l'entretien dans le mauvais chemin.

Ménon n'a rien compris aux leçons de Socrate car c'est plusieurs leçons que Socrate lui donne, et ces leçons ne lui profitent aucunement. Au fond cela ne nous étonne guère car nous comprenons les raisons de son incompréhension.

Tout d'abord, Ménon ne sait que penser. Il ne sait ni ce qu'est une définition, ni ce qu'est un cercle vicieux. Et Socrate a beau le lui expliquer, il est incapable de l'apprendre. Il ne remarque pas que Socrate, en proposant d'assimiler la vertu à une opinion vraie, se moque de lui (mais pas de nous). Comment pourrait-on savoir qu'une opinion est « vraie » c'est à dire conforme à la vérité, sans posséder la vérité c'est à dire la science ? Nous le comprenons mais pas Ménon. Ménon ne comprend rien, pas même l'ironie féroce de la comparaison des hommes athéniens avec des devins et de l'affirmation que la vertu leur vient par un don des dieux. Et lorsque Socrate, à ces faux hommes d'État, oppose l'image de l'homme d'État véritable, celui qui possède la science, « *cela me paraît parfaitement bien dit* » répond-il, plus intéressé par la beauté de l'image, du style, qu'à la vérité du fond.

Ménon ne sait pas penser car il n'a pas appris. Penser justement c'est cela qui forme la science. Cela s'apprend, s'enseigne. Mais Ménon, ami de Gorgias, ne l'a pas fait. Il n'a pas appris le raisonnement correct mais le discours persuasif. Il n'est pas philosophe mais rhéteur. La vérité ne lui importe guère. Ce n'est pas elle qu'il cherche mais le succès. Rechercher la vérité, chercher à éveiller dans son âme le souvenir du savoir oublié est chose sérieuse, difficile, qui implique un effort. Cela suppose une passion pour la vérité que Ménon n'a pas. Penser est affaire sérieuse et Ménon n'est pas sérieux. La question qu'il pose, « la vertu peut-elle s'enseigner ? », l'objection qu'il fait (« comment chercher ce qu'on ignore ? ») sont des questions alors à la mode, des questions rhétoriques. Il ne les pose pas pour savoir mais pour discourir à son aise en société. Voilà pourquoi il est surpris de se trouver subitement engourdi par les questions de Socrate. La dure dialectique lui répugne. C'est pourquoi il ne comprend pas la leçon contenue dans l'interrogation de l'esclave. De fait, l'essence de la vertu ne l'intéresse pas. Ménon n'est pas vertueux. Élève des sophistes, spéculateur, aventurier, soldat de fortune, ce qu'il recherche ce sont les « bonnes choses » de la vie : succès, richesse, puissance.

Ce que Ménon appelle vertu, c'est ce que le vulgaire (et Anytos) appelle ainsi : la possession des bonnes choses. Il ne peut comprendre la leçon de Socrate. Leurs pensées se meuvent sur des plans différents.

La leçon est pourtant claire : si Socrate a pu enseigner la géométrie à l'esclave, c'est qu'il y avait dans son esprit des traces du savoir géométrique et ceci parce que l'esclave a bien voulu faire l'effort nécessaire. Or il en est de même exactement en ce qui concerne la vertu. Ménon, s'il avait voulu, aurait compris que l'idéal de l'homme d'État véritable capable de transmettre et d'enseigner la vertu est pour Socrate un idéal valable et que par conséquent le raisonnement par lequel Socrate nous démontre que la vertu n'est pas une science n'est pas à prendre à la lettre. Elle ne s'enseigne pas mais elle peut s'enseigner. Et d'ailleurs, est-ce si vrai qu'il n'y a pas de maître de vertu ? Que fait donc Socrate ? L'ensemble de ce dialogue est un enseignement de la vertu ou de la sagesse qui n'est rien d'autre que la science du bien.

Ménon n'a pas compris la leçon du dialogue : oui la vertu s'enseigne, oui elle est une science, mais elle ne s'enseigne pas à Ménon, car apprendre une science suppose l'effort de l'élève, travail du dedans et non du dehors, travail de l'élève et non dressage.

Table des matières

| | |
|---|----|
| Ménon, objet et plan | 2 |
| À quelle époque le dialogue qui est raconté s'est-il passé ? | 2 |
| À quelle époque de la vie de Platon faut-il situer l'écriture du Ménon ? | 2 |
| Que savons-nous des personnages ? | 2 |
| Quel est le propos immédiat du dialogue, son objet ? | 2 |
| Plan du Ménon | 4 |
| PROLOGUE (70a-71d) | 5 |
| I Recherche d'une définition de la vertu (71e-71d) | 8 |
| 1) la façon de définir (71e-73c) | 8 |
| a) Ménon procède par énumération (71e-72b) | 8 |
| b) Socrate recherche l'unité de la notion (72c-73c) | 9 |
| 2) Ménon accepte de définir la vertu en général (73c-79e) | 10 |
| a) Premier essai (73c-77a) | 10 |
| b) Deuxième essai (77a-79e) | 14 |
| II La recherche a échoué - L'esprit est dans une inquiétude salutaire (Socrate et la torpille).(79e-86c) | 19 |
| Introduction (79e-80d) | 19 |
| 1) Problème sophistique : on ne peut chercher ce qu'on ignore (80d-81b) | 20 |
| 2) La solution par la réminiscence | 21 |
| a) Exposé (81b-81e) | 21 |
| b) Contrôle expérimental : la duplication du carré (81e - 85b) | 21 |
| c) Interprétation de la réminiscence (85b - 86c) | 29 |
| III Le problème de la vertu est repris : faute de savoir ce qu'elle est, on recourra à la méthode hypothétique des géomètres (86c -90b) | 32 |
| Introduction (86c-88a) | 32 |
| 1) La vertu doit être guidée par l'intelligence. Elle n'est donc pas un don de nature (88a - 89b) | 35 |
| 2) À quelles conditions la vertu serait-elle le fruit d'une étude (89b - 90b) | 36 |
| IV Entree en scene d Anytos, porte-parole de la conscience collective et des traditions (90b - 94e) | 38 |
| Introduction (90b-90e) | 38 |
| 1) Les sophistes jugés par Anytos (91a-93a) | 38 |
| 2) Pourquoi les grands hommes n'ont-ils pas su transmettre leur mérite à leur fils (93 a - 94 e) | 40 |
| V L'opinion droite (95a - 99a) | 42 |
| 1) Tout concourt à prouver que la vertu ne s'enseigne pas (95a-96d) | 42 |
| 2) Comparaison du savoir avec l'opinion droite – Les statues de Dédale (96 d – 98 a) | 43 |

| | |
|---|----|
| 3) Récapitulation conduisant à une impasse (98 b – 99 a)..... | 44 |
| Epilogue (99 b - 100 b)..... | 46 |
| Conclusion generale..... | 47 |
| Table des matières..... | 48 |