

L'enseignement de la vertu et les paradoxes de la connaissance : présentation et commentaire du *Ménon* de Platon, 70a-81e.

Laurent Cournarie

Le socratisme du dialogue¹

Le *Ménon*, ce « charmant petit dialogue » comme dit Koyré², appartient aux dialogues dits socratiques³. Cela veut dire d'une part que Socrate est mis en scène dans la discussion philosophique et d'autre part que Platon reste encore fidèle à

¹ Nous citons le dialogue dans la traduction de Monique Canto-Sperber, dans l'édition G-F Flammarion, 2ème édition corrigée et mise à jour, 1993, dont l'introduction et les notes constituent désormais pour le lecteur français le document de travail de référence.

² *Op. cit.*, p. 22.

³ Deux points sont à rappeler :

1) l'œuvre de Platon est composée de dialogues. Il n'est sans doute pas le créateur du genre. Il n'est même pas le seul à mettre en scène Socrate. Socrate n'est d'ailleurs pas le protagoniste nécessaire de la forme dialoguée : dans le *Sophiste* et dans le *Politique*, le premier rôle est tenu par « étranger d'Elée », dans le *Timée* par le Pythagoricien du même nom, dans les *Lois*, Socrate est presque totalement absent. Pour autant, la présence ou l'absence de Socrate ne constitue pas le critère permettant de distinguer entre un Platon socratique et un Platon platonicien (voir J. Brunet et A. E. Taylor). Car il y a bien des dialogues dont la doctrine est platonicienne, et dont Socrate est le protagoniste (par exemple le *Philebe*) ;

2) on a l'habitude de distinguer, en dehors des œuvres apocryphes, trois périodes dans l'œuvre de Platon :

- les écrits de jeunesse, les uns consacrés à défendre la mémoire de Socrate, probablement dans cet ordre : *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Euthyphron* ; les autres où l'on reconnaît la méthode socratique d'examen, une préparation critique qui purifie l'esprit des préjugés pour une recherche libre de la vérité, et qui porte sur des vertus particulières : le courage dans le *Lachès*, la sagesse pratique (σοφροσύνη) dans le *Charmide*, l'amitié dans le *Lysis*, la justice au livre I de la *République*. Certains considèrent que le *Gorgias* vient clore cette période des dialogues dits socratiques ;

- la maturité, après le retour de Platon à Athènes et l'installation de l'Ecole à l'Académie : on cite le *Ménexène*, le « le *Ménon* qui, par le sujet (recherche de la définition de la vertu), se rapprocherait du premier groupe, mais où l'on trouve, avec d'importantes nouveautés doctrinales, le témoignage des préoccupations mathématiques qui ne cesseront ensuite de s'affirmer » L. Robin, *Platon*, p. 30), l'*Euthydème*, le *Cratyle*, le *Phédon*, le *Banquet*, le reste de la *République*, le *Phèdre*.

- la période de vieillesse peut-être commencée dès le *Théétète* et le *Parménide*, à laquelle appartiennent avec certitude, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Timée* et le *Critias*, le *Philebe* et les *Lois*.

Mais les travaux récents de Leonard Brandwood proposent le classement suivant (cf. Jean-Paul Dumont dans les *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Nathan Université, 1993, p. 237-238) :

- œuvres authentiques : Groupe I A (par ordre alphabétique) : *Apologie de Socrate*, *Charmide*, *Criton*, *Euthyphron*, *Hippias Mineur*, *Ion*, *Lachès*, *Protagoras* ; Groupe I B (par ordre alphabétique) : *Banquet*, *Cratyle*, *Euthydème*, *Gorgias*, *Hippias Majeur*, *Lysis*, *Ménexène*, *Ménon*, *Phédon* ; Groupe II (par ordre chronologique) : *République I-X*, *Parménide*, *Théétète*, *Phèdre* ; Groupe III (par ordre chronologique) : *Timée*, *Critias*, *Politique*, *Philebe*, *Lois I-XII*, *Épinomis*, *Lettre I-XIII*.

- œuvres suspectes ou apocryphes : *Alcibiade majeur*, *Alcibiade mineur*, *Axiochos*, *Clitophon*, *Définitions*, *Démocodoc*, *Eryxias*, *Hipparque*, *De la justice*, *Minos*, *Les Rivaux*, *Sisyphus*, *Théagès*, *De la vertu*.

l'enseignement de son maître, c'est-à-dire que le problème moral domine et qu'il s'agit moins d'enseigner que d'éveiller à la réflexion.

Le socratisme du dialogue se traduit, de façon plus précise, par l'exigence de définition, dont Aristote accorde dans la *Métaphysique*⁴, qu'elle est bien l'invention de Socrate. Autrement dit, Socrate qui a réorienté la philosophie d'une enquête sur la φύσις vers une réflexion sur l'homme, est le philosophe qui introduit en morale un langage rigoureux. Or la méthode pour conduire la pensée à une définition de chaque valeur ou de chaque vertu est précisément le dialogue, méthode de recherche plutôt que d'exposition de la vérité. Ainsi, un dialogue socratique est l'examen qui porte sur une question morale (une vertu) où l'exigence essentielle de la définition se révèle être la condition d'un discours rigoureux sur les valeurs dont le dialogue est à la fois la mise en forme et la méthode privilégiée. Ainsi l'objet du dialogue (socratique) est moins l'acquisition d'un savoir que la révélation dans et par le discours, de l'exigence essentielle de la définition, c'est-à-dire l'éveil (ou le réveil) pour chacun de la capacité à réfléchir par soi-même. C'est ce qu'exprime évidemment le passage sur la réminiscence. On peut l'interpréter aussi comme la dramatisation de la fin du dialogue en tant que méthode de recherche de la vérité : se réapproprier sa capacité à penser et à connaître avant de s'approprier le vrai, ou plutôt la mise en évidence que les deux mouvements sont indissociables.

Ainsi, il y a une interférence constante entre la forme et le contenu du dialogue : réfléchir sur une vertu, et *a fortiori* quand il s'agit comme ici de la vertu, c'est réfléchir sur la méthode qui permet d'accéder à sa connaissance. C'est pourquoi ici le dialogue se présente comme la recherche de la vérité en acte, sans la garantie du succès : de là ses rebondissements, et ses apories.

Ce «charmant» dialogue socratique est pourtant un dialogue énigmatique. Le dialogue débute de manière assez brusque par une question :

« La vertu s'enseigne-t-elle ou non ? et si non, comment l'acquiert-on ? ».

La question n'est ni nouvelle ni originale. On sait qu'elle était très discutée dans les cercles philosophiques d'Athènes et que les sophistes prétendaient que la vertu s'enseigne⁵. C'est même là le présupposé qui légitime socialement l'enseignement sophistique. Ménon qui pose directement la question à Socrate est un disciple de Gorgias — même s'il se montre finalement réservé sur l'enseignement sophistique (95c). Formé par l'éducation sophistique, bien doué pour les discours, il rappelle d'ailleurs qu'il a en a lui-même prononcé de nombreux sur la vertu (80b). Donc on pourrait dire que le *Ménon* est le dialogue socratique qui porte sur la vertu. Mais les choses ne sont pas si simples.

D'abord la vertu n'est pas une vertu. Cette difficulté est rencontrée dans la discussion. Ensuite la question du dialogue n'est pas prioritairement : qu'est-ce que la vertu ? mais : comment devenir vertueux ? Pourtant l'enjeu du dialogue, dans sa forme comme dans son contenu, est de montrer que la question qu'est-ce que la vertu ?, précède logiquement la question : comment acquérir la vertu ?, c'est-à-dire oblige la pensée au détour essentiel de la définition. Mais cette question oblique (comment devenir vertueux ?) et le nécessaire pas en arrière vers la question de l'essence induit pour le développement du dialogue des paradoxes nombreux et finalement son aporie. Ainsi la question initiale est l'occasion de poser la question de l'essence et finalement

⁴ *Métaphysique* A, 6, (987 b 1-4). Si Aristote blâme Socrate de s'être détourné de l'étude de la nature, faisant perdre à la science l'avance qu'elle avait prise avec Démocrite, (*Parties des animaux*, I, 1, 642 a 24-31) il le rejoint, par-dessus et contre Platon, en faisant de l'Idée une réalité non transcendante et non-séparée, et en privilégiant contre les faiblesses de la division platonicienne, la méthode socratique de l'induction (*Premiers analytiques*, I, 31 ; *Seconds analytiques*, II, 5).

⁵ Voir M. Canto, note GF, p. 209-210.

un problème de méthode : qu'est-ce qu'une bonne définition ? C'est pourquoi le *Ménon* se présente aussi comme « un des textes fondateurs de la philosophie »⁶. La vertu s'enseigne-t-elle ? Comment connaître la vertu ? Comment définir la moindre chose ? Comment chercher ce qu'on ne sait pas ? De l'enquête préliminaire sur l'enseignement de la vertu, le dialogue glisse de la question de la définition, vers une réflexion épistémologique sur « les paradoxes de la connaissance »⁷. Aussi l'idée de réminiscence constitue-t-elle le deuxième centre de gravité du dialogue.

Enfin il s'agit de savoir en quel sens il faut entendre le mot même de vertu. La médiation de la définition est ainsi l'occasion d'une confrontation entre la conscience philosophique et l'opinion athénienne. Et c'est bien sur le sens et la valeur qu'il faut reconnaître à la vertu, et donc à son enseignement, que s'affrontent les personnages : un disciple de sophiste, Socrate, un conservateur en la personne d'Anytos. La vertu, l'excellence, (*αρετη*) peut en effet désigner soit la valeur politique telle que la comprend le démocrate Ménon, soit la valeur morale, indissociable de la justice que Platon fait rechercher constamment à Socrate, soit, pour Anytos, ce qui s'acquiert par l'usage et l'imitation des hommes de bien que compte Athènes. C'est sur la question de la vertu que la conscience grecque se déchire, que la philosophie se constitue comme conscience réflexive subjective face à la « substance éthique » (Hegel) grecque. Aussi n'est-il pas étonnant que Socrate ait pu passer pour un authentique sophiste : l'exigence de définition qui situe, pour la conscience philosophique, la pensée dans la visée de l'universel, est interprétée comme une critique directe des valeurs et des principes de la cité⁸.

Le *Ménon* est ainsi la dernière défense de Socrate par Platon — on assiste à un face à face réaliste entre le maître de Platon et son principal accusateur, Anytos, mais où la présence du disciple fait oublier celle du maître, de sorte qu'on peut considérer le *Ménon* comme le dernier dialogue socratique ou le premier non-socratique⁹. Le thème, la méthode sont socratiques : mais certains thèmes, notamment le recours à l'hypothèse inspirée par la méthode des mathématiciens, dans la conduite de l'enquête dialectique ne le sont déjà plus¹⁰.

Donc le *Ménon* est un dialogue à l'unité mal saisissable. C'est un dialogue éthique qui engage sur les paradoxes de la connaissance, et un dialogue à la fois socratique (langage éthique rigoureux) et non-socratique. Canto résume ainsi le paradoxe du *Ménon* :

« Dans le *Ménon*, les problèmes sont aussi divers que le propos est concentré : les questions logiques et épistémologiques sont associées aux questions éthiques et politiques. Et, peut-être davantage que les dialogues plus achevés, le *Ménon* fait voir clairement ce qu'est le travail de la pensée, l'approche d'une vérité dont on connaît avec conviction la présence, mais dont on ignore encore la forme »¹¹.

⁶ M. Canto, *Ménon*, introduction, p. 9.

⁷ M. Canto, *Les paradoxes de la connaissance*, O. Jacob, 1991.

⁸ Voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 138, remarque et addition.

⁹ M. Canto, p. 11.

¹⁰ Il représente le tournant de la pensée de Platon selon Vlastos, *Paradoxes de la connaissance*, p. 68.

¹¹ *Ibid.*

Au cours de ces cinq parties, si le thème général est éthique, la vertu, parce que la question initiale : comment acquérir la vertu ? n'est pas la question primordiale (qu'est-ce que la vertu ?), le dialogue se développe en s'articulant autour de plusieurs problèmes de nature épistémologique :

- la question de la définition (qu'est-ce que définir, qu'est-ce qu'une bonne définition ?) :

- la théorie de la réminiscence (comment apprendre, si l'on ne peut ni savoir ni ignorer complètement ?)

;

- la fonction de la méthode hypothétique (dans quelle mesure la procédure de l'hypothèse est la méthode de la réminiscence ?) ;

- le statut de l'opinion vraie (y-a-t-il un milieu entre la science et l'ignorance ?).

Le dialogue comporte cinq parties. Ménon et Socrate interviennent d'un bout à l'autre du dialogue : l'esclave et Anytos apparaissent brièvement pour s'entretenir avec Socrate.

Ménon est le principal interlocuteur de Socrate. Le personnage historique est un *condottiere* (chef de soldats mercenaires) qui prit part à l'expédition des Dix mille avec Xénophon et n'en revint pas¹². Dans le dialogue, il est jeune (entre 18 et 20 ans), riche, a reçu une bonne éducation (théories mathématiques, connaissance des poètes, d'Empédocle, élève de Gorgias). S'il paraît assez intelligent pour faire des objections aux définitions de Socrate (75c), il est décrit comme vaniteux, impatient dans le jeu des questions et des réponses. Son intelligence n'est pas accompagnée de la vertu qui sied à l'exercice de la dialectique. Même si le personnage évolue au cours du dialogue (du ton de la menace (80b-c) à l'acceptation de la recherche commune (« nous »), il demeure un mauvais partenaire dialectique¹³. Il ne s'empporte pas comme Calliclès dans le *Gorgias* mais n'a pas le bon naturel philosophique de Théétète dans le dialogue éponyme. Il est moins talentueux qu'Adimante et Glaucon dans la *République*. C'est en partie à cause de Ménon, que le dialogue échoue, faute d'avoir compris vraiment l'exigence essentielle de l'essence, de s'être entendu sur le sens éthique de la vertu. Ménon n'est pas animé par le travail et le désir du savoir vrai dont la réminiscence est la trace. Il reste l'homme du pragmatisme politique de son temps, celui qui a proposé de définir la vertu comme « capacité de commander aux hommes, de se réjouir des choses bonnes et de se les procurer » (77 b), les biens comme richesse, pouvoir et renommée (78c). Aussi ne faut-il pas se tromper sur la conclusion aporétique du dialogue. Puisque la vertu n'a ni maîtres ni disciples, que les plus grands hommes n'ont pas su l'enseigner, reste à admettre qu'elle consiste dans une certaine opinion droite, espèce d'intuition irraisonnée de ce qu'il faut faire, dévolue à quelqu'un. Mais cette conclusion n'est pas la réponse de Platon à la question de l'essence, sinon c'est le projet même de l'enseignement socratique (élever l'éthique au rang de science) et le passage sur la réminiscence qui seraient sans fondement. La vraie réponse a été manquée par le dialogue, parce que Ménon n'a pas compris ce que le mythe de la réminiscence suggère (que la connaissance des valeurs éclaire le sens de l'expérience en la précédant au lieu d'en procéder) et ce que requiert pour celui qui s'engage dans la pensée l'appel à la réflexion personnelle. Le consentement à la recherche, aux exigences de la recherche, au long détour dialectique, ne peut pas être seulement verbal. Il engage tout l'être avec l'âme entière comme il sera dit dans la *République* (518d).

L'aporie finale est donc relative au caractère et aux aptitudes déficientes de Ménon. Elle comporte une intention finalement polémique. Car il n'est pas dans la pensée de Platon de faire de la vertu une opinion droite. Mais en concluant sur cette idée, Socrate montre à Ménon, et à travers lui aussi bien au sophiste qu'au conformiste, que tels qu'ils conçoivent la vertu, elle n'est qu'une opinion droite, un pseudo-savoir qui ne se prête pas à l'enseignement. Ménon renoncera par conséquent à prétendre enseigner la vertu par ses discours. La vertu selon Ménon, qui n'est pas la vertu, n'est qu'une opinion droite. La vertu qui n'est pas une opinion droite, quant à elle, peut peut-être s'enseigner. Mais il faut reprendre l'examen à nouveaux frais en disposant d'une théorie du bien et de la connaissance de l'être qui fait encore ici défaut.

Anytos est le futur accusateur de Socrate. C'est un citoyen fortuné, qui aura été influent, malgré sa fidélité à la démocratie athénienne. Platon met en scène leur confrontation. A travers des motifs personnels de haine (Socrate ayant conseillé à Anytos de laisser son fils abandonner le métier paternel de tanneur, pour éviter qu'il sombre dans le vice : Socrate avait vu juste, semble-t-il, doutant comme il suggère dans le dialogue du pouvoir des pères à éduquer les enfants à la vertu et au bien), c'est une

¹² Voir M. Canto, p. 18-23

¹³ Sur l'empressement de Ménon, le souvenir des échecs, son irritation contre la raison, son manque de bonne volonté, voir Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p. 117-128.

opposition qu'on dirait "idéologique" qui se dégage. Anytos représente à la fois les classes des artisans et des hommes politiques que Socrate, sous la motion de son « démon », n'a cessé de critiquer¹⁴, ce qui a permis l'assimilation de l'action de Socrate sur ses concitoyens à l'activité des sophistes. Le conservatisme exemplariste d'Anytos induit une misologie — la vertu s'enseigne par l'imitation des hommes exemplaires de la cité ; donc il ne faut rien critiquer ni rien changer — et la méfiance pour l'exercice de la pensée rationnelle (l'effort pour soumettre les valeurs à la connaissance est par principe suspecte et coupable). La haine de la raison est dissimulée par la haine de l'étranger, et favorise l'identification de la philosophie avec la sophistique¹⁵. Pourtant on aurait tort de séparer ces deux personnages. Il y a des liens précis entre ce « ce disciple cultivé du plus grand orateur de l'époque » et ce démoncrate anti-intellectuel. Tous deux, quelques soient leurs différences, admettent la même définition de la vertu.

Face à l'opinion sur la vertu représentée par le couple Ménon-Anytos, il y a Socrate et le jeune esclave. Ce jeune serviteur de Ménon, qui n'a pas de nom et de caractère défini comme les autres personnages, est le sujet d'une expérience de « psychologie cognitive »¹⁶ presque idéale, qui confirme la thèse de Socrate sur l'acquisition du savoir : esclave, il n'a pas reçu d'éducation. Mais au lieu de représenter le non-savoir, voire la non-humanité, il manifeste la condition de toute connaissance possible. Son esprit est vierge de toute instruction. Et pourtant il se révèle capable de comprendre et de savoir ce qu'il n'a jamais appris, précisément parce qu'il est doué d'une âme intellectuelle. En tant qu'âme, tout homme sait toutes choses. L'âme est la cause formelle de la connaissance. Le cas du jeune esclave est ainsi troublant. D'abord parce que la connaissance de la vérité y est montrée comme la vraie liberté, indifférente à la condition des hommes (esclaves/citoyens). L'âme est le tout de l'homme, et la capacité intellectuelle qui définit la connaissance est le critère spécifique de l'humanité. Ainsi dans le dialogue, l'esclave fait-il figure de contre-type à Ménon : autant Ménon est impatient et peu docile, autant l'esclave paraît apte à l'étude. Enfin le cas cognitif de l'esclave sert à réfuter tout empirisme, sans tomber dans l'humanisme sophistique de Ménon ou dans le culturalisme conservateur représenté par Anytos. Le savoir n'est ni le résultat de l'enseignement d'un maître de rhétorique ni le fruit de la *σκολη*, du loisir de l'étude attachée traditionnellement à la figure de l'homme libre, et de l'âge (vieillesse). La sagesse peut être le fait d'un homme jeune et de condition servile. Même si Platon ne se livre pas à une critique directe de l'esclavage, on voit comment les paradoxes du savoir troublent aussi les préjugés de la société grecque.

Quant à Socrate, on l'a déjà souligné, il se fait plus platonicien que socratique, plus mathématicien que moraliste, ou plus exactement ordonne la rationalité pratique à la procédure mathématique d'examen par hypothèse. Moins sévère envers les

¹⁴ Voir *Apologie de Socrate*.

¹⁵ «Lorsque Anytos décrit la capacité de la classe politique athénienne à transmettre la vertu aux jeunes gens, il se range lui-même au nombre de ceux qui la transmettront par la seule exemplarité de ce qu'ils sont. Les valeurs sur lesquelles une société est fondée ne sont, aux yeux d'Anytos, ni à critiquer ni même à étudier, mais seulement à reproduire. Elles forment la base d'un agrément politique, et l'intervention de la réflexion critique sur les conditions d'un tel agrément peut aller jusqu'à susciter la haine. Cette haine que les hommes politiques réservent à ceux qui critiquent les valeurs de la cité ou qui dénoncent le manque de conformité entre les actions des politiques et les valeurs que ceux-ci proclament, n'est qu'un aspect particulier de la misologie, la haine à l'égard des discours et de la réflexion. Mais là où la critique socratique est la plus haïssable pour les hommes politiques, c'est lorsqu'elle prend pour cible leur prétendue exemplarité éducative. (...)

Une autre raison de l'hostilité que suscitait Socrate vient de l'apparente similitude entre sa manière de discuter et celle que pratiquaient les sophistes. Comme les sophistes, Socrate sollicitait sans cesse la discussion, cherchait à réfuter les réponses qui lui étaient faites, comme eux il s'attaquait aux opinions déjà formées. Une expression qu'Anytos utilise dans le Ménon est à cet égard frappante. Expriment toute sa haine à l'égard du sophiste, Anytos ajoute : Le sophiste, hommes d'Athènes, est sans doute, selon lui, nul autre que Socrate» (M. Canto, *op. cit.*, p. 31-32).

¹⁶ Voir Benny Shanon, *Les paradoxes de la connaissance*.

hommes politiques que dans le *Gorgias*, en leur reconnaissant le mérite de posséder non pas une science mais une opinion droite en matière d'action politique¹⁷, il avance aussi l'hypothèse de la Réminiscence qui « se retrouvera dans les dialogues plus tardifs tels le Phédon et le Phèdre, comme pièce essentielle de la pensée platonicienne »¹⁸.

Plan du dialogue¹⁹

1 Difficiles définitions de la vertu

[Dialogue entre Ménon et Socrate (70a-80d)]

Introduction (70d-71d)

- Le thème du dialogue : la vertu s'enseigne-t-elle ? (70a)
- Ignorance de Socrate qui invite Ménon à définir la vertu (70a-71d).

a) Première définition (71e-73c)

- 1- Il y a de multiples vertus (71e-72a).
- 2- Quelle est la forme propre à toute vertu (72b-73c) ?

b) Deuxième définition (73c-75 b)

- 1- La vertu du commandement est la vertu (73 d)
- 2- Seul le commandement assorti de la justice est vertu (73d).

3- Défaut d'une définition qui définit un terme par une de ses parties (73d-74d).

- 4- Analogie avec la notion de figure (74d-75b)

c) Modèles de définition par Socrate (75b-77a)

- 1- Définitions de la figure (74d-76a)
 - La figure comme ce qui accompagne toujours la couleur (74d-c).
 - Défaut d'une définition par une notion encore inconnue (75c-d).
 - La figure comme limite du solide (75d-76a).
- 2- Définition de la couleur (76a-77a)
 - La couleur comme un effluve de figures proportionné à la vue (76c).
 - Une définition valable pour toute espèce de perception (76e).

Application à la vertu : qu'est-ce que la vertu en général ? (77a)

d) Troisième définition (77b-80d)

- 1- la vertu ou le désir des belles choses avec le pouvoir de se les procurer (77b)
- 2- discussion : les hommes désirent-ils toujours le bien ? (77b-78b)
- 3 - la vertu n'est rien que le pouvoir de se procurer des biens et des honneurs (78b-d)
- 4- l'exercice du pouvoir n'est vertu que sous les conditions des vertus de justice, de tempérance, de courage (78d-79b).

Conclusion-transition (79b-80d) :

- répétition d'une erreur : définir la vertu par une vertu (79b-c)
- nécessité de reprendre l'enquête au début (79c-79e)
- l'effet du questionnement socratique : la comparaison de Socrate à une raie-torpille (80a-d).

2 Les paradoxes de la connaissance.

[Dialogue entre Socrate, Ménon, et un jeune esclave (80d-86c)]

a) L'argument de Ménon (80d-81a)

- 1 - comment savoir et reconnaître ce qu'on ignore (80d)
- 2 - Socrate démontre son caractère éristique (80e-81a)

¹⁷ Voir la notice dans l'éd. Belles-Lettres : le *Ménon* se présente comme un complément du *Gorgias* (absence de la théorie de l'opinion vraie). Mais l'introduction de l'opinion vraie permet un changement dans la pensée de Platon, c'est-à-dire un certain éloge des hommes politiques (p. 230).

¹⁸ M. Canto, p. 35.

¹⁹ Nous suivons les indications de M. Canto. D'autres découpages sont acceptables. Voici celui que propose J.-C. Fraisse dans son commentaire chez Hatier (1987) :

- 1) L'art de la définition (70a-77a)
- 2) Examen de la définition proposée par Ménon (77b-80d)
- 3) Le recours à la réminiscence (80d-86c)
- 4) Le recours à la méthode hypothétique (86d-89b)
- 5) Une science sans maîtres ni disciples (89c-96c)
- 6) La vertu est-ce l'opinion droite ? (96d-100c)

- b) L'hypothèse de la réminiscence (81a-82b)
 - 1 - une hypothèse religieuse (81a-c)
 - 2 - chercher et apprendre pour l'âme, c'est se ressouvenir (81c-82b)
- c) Vérification de l'hypothèse de la réminiscence (82b-86c)
 - 1 - la construction du carré double d'un carré quelconque (82b)
 - 2 - l'interrogation est pour l'âme, le moyen et l'occasion d'actualiser des opinions vraies en connaissances qu'elle possède en elle avant son incarnation (85b-86b)
 - 3 - une certitude "métaphysique" qui encourage la recherche et la réflexion (86b-c)
- 3 L'enseignement de la vertu
[Ménon et Socrate (86c-89e)]
- a) Retour malheureux à la question de l'enseignement de la vertu (86c-87a)
 - 1 - accord pour reconnaître qu'on doit chercher ce qu'on ignore (86d)
 - 2 - regrets de Socrate : aporie prévisible du dialogue (86d)
- b) Le recours à la méthode hypothétique (86d-89e)
 - 1 - Examen de la question sous réserve d'une concession de la part de Ménon (86c-87b)
 - 2 - Conditions hypothétiques pour un enseignement de la vertu (87b-89a)
 - si la vertu est connaissance, elle s'enseigne (87b-c)
 - si la vertu est un bien, c'est-à-dire utile, donc une sorte de raison, elle s'enseigne (87d-89a)
- 3 - Conséquences du raisonnement (89a-e)
 - la vertu n'est pas un don de nature (89a-b)
 - il doit exister des maîtres de vertu et des disciples qui reçoivent leur enseignement (89b-e)
- 4 A la recherche des maîtres de vertu
[Dialogue entre Socrate, Ménon et Anytos (89e-96d)]
- a) Les sophistes sont-ils les maîtres capables d'enseigner la vertu ? (89e-92e)
 - 1 - Présentation d'Anytos, associé à la discussion (89e-90b)
 - 2 - L'analogie des métiers et de la sophistique (89b-91b)
 - 3 - Indignation d'Anytos : les sophistes sont un fléau social (91c-92e)
 - folie des jeunes gens et des parents (92a-b)
 - Anytos avoue n'avoir jamais fréquenté aucun sophiste (92b-c)
- b) La vertu exemplaire des hommes politiques athéniens (92e-94e)
 - 1 - La vertu des honnêtes gens (92e)
 - 2 - Les honnêtes gens incapables de transmettre la vertu (93a-b)
 - rappel de l'objet de la recherche (93a-b)
 - discussion sur des exemples (93c-94e)
 - Anytos se retire furieux de la discussion : un conseil menaçant à l'intention de Socrate (94e)
- c) La vertu peut-elle donc s'enseigner ? (95a-96d)
[Reprise de la discussion avec Ménon]
- 1 - L'opinion commune ne permet pas de se prononcer (95b-)
- 2 - L'absence de maîtres et de disciples en vertu réfute la possibilité de son enseignement (96b-c)
- 5 La vertu en tant qu'opinion vraie
[Socrate et Ménon (96d-100c)]
- a) La rectitude non-rationnelle de l'opinion vraie (96d-97c)
 - 1 - une négligence dans l'examen (96d-e)
 - 2 - égale efficacité de la science et de l'opinion vraie (97a-c)
- b) Différence entre la science et l'opinion vraie (97d-98c)
 - 1 - les statues de Dédale : l'enchaînement du raisonnement causal (97d-98a)
 - 2 - deux critères d'appréciation (98b-c)
- c) Ce que vaut la vertu des hommes politiques (98c-100c)
 - 1 - Résumé des étapes de la discussion (98c-99b)
 - 2 - L'opinion vraie ne diffère en rien d'un don divin
 - les hommes politiques sont divins comme les prophètes, les devins et les poètes (99c-d)
 - telle est la conclusion du raisonnement tant que l'on ne se met pas en quête de la vertu en soi (99e-100c)

Commentaire

70d-71d

Le dialogue commence de façon abrupte par l'énoncé d'une question par Ménon, sans aucun préambule, contrairement à ce qui se passe en général dans la plupart des dialogues platoniciens. On peut supposer que Platon a été inspiré, pour les circonstances du dialogue, par la visite que fit le personnage historique de Ménon, à la fin du V^e siècle, à Athènes pour obtenir une aide militaire et que sa ville Pharsale puisse se défendre contre le tyran Lycophron. On apprend au cours du dialogue qu'il est jeune, sans être adolescent (76b), riche et est accompagné de nombreux serviteurs (82a), qu'il est le fils d'Alexidème (76e) et le compagnon d'Aristippe, qu'il est l'hôte héréditaire du roi de Perse (78d), que sa famille entretient des liens d'hospitalité avec la famille d'Anytos (90b). Surtout il est présenté par Socrate comme l'élève du célèbre rhéteur Gorgias.

Tout se passe donc comme si Ménon était seulement animé par la volonté de rencontrer Socrate pour lui poser sans détour la question : comment la vertu s'acquiert-elle ? La question est, pour ainsi dire, son propre contexte d'énonciation.

Elle n'est pas d'abord une question philosophique, mais l'interrogation que la culture grecque se pose à elle-même avec insistance. Loin d'être accessoire, elle touche à l'identité de la culture grecque. Pour le comprendre, il faut s'arrêter sur la notion d'ἀρετή²⁰ et sur la crise que provoque dans cette histoire, au V^e siècle, l'avènement de la sophistique. D'ailleurs la forme de la question de Ménon en porte témoignage. Il ne demande pas à Socrate : comment acquiert-on la vertu, comment devient-on vertueux ?, mais formule déjà lui-même le cadre des réponses possibles, puisqu'il distingue trois causes possibles : la vertu est acquise ; la vertu est un don de nature ; la vertu a une autre cause indéterminée. Mais Ménon commence par la première hypothèse qu'il privilégie en distinguant deux options : la vertu peut s'acquérir par l'enseignement (διδασκον) ou bien par l'exercice (ασκητον – ασκew : travailler, façonner, s'exercer à un art). Et c'est seulement s'il s'avère qu'elle ne résulte ni de l'enseignement (μαθετον est substitué à διδασκον²¹) ni de l'exercice, qu'il faut envisager la possibilité qu'elle soit donnée à l'homme par la nature ou provienne de quelque autre cause²². Or ce sont bien les sophistes qui ont diffusé l'idée que la vertu pouvait s'enseigner²³, obligeant leurs contemporains à repenser leur rapport à la valeur suprême sur laquelle la culture grecque s'était construite. Naturellement cette question a suscité la réflexion philosophique. Elle a été débattue par Platon, par Aristote, et a fini par devenir un débat académique dans les écoles philosophiques²⁴.

²⁰ Voir M. Canto, p. 38-54.

²¹ On peut comprendre le sens de l'expression soit au sens matériel soit au sens formel : la vertu est-elle matière enseignée (1) ou bien est-il dans le concept même de vertu qu'elle soit susceptible d'enseignement ? La suite du dialogue nous paraît mêler les deux sens : la vertu ne s'enseigne pas puisqu'on constate qu'il n'y a aucun maître ni aucun disciple en vertu. Cet argument empirique est censé réfuter l'idée que la vertu soit science, c'est-à-dire la condition formelle d'un enseignement de la vertu. Voir M. Canto, note 2, p. 210-211 et l'article de Jonathan Barnes, *Revue philosophique*, 4, 1991.
Sur la discussion portant sur la différence de signification entre les deux termes, voir l'article de Bluck, dans *Les paradoxes de la connaissance*, p. 163-171.

²² Comme le note Bernard Piétte (*Ménon*, Nathan, 1990, p. 36), Ménon propose donc quatre thèses. La vertu est ou science (thèse de Socrate dans le *Lachès*, dans le *Protagoras*, et celle de Platon à partir de la *République*), ou exercice pratique (thèse des cyniques, des cyrénaïques et des sceptiques), ou don de nature (thèse aristocratique chantée par les poètes comme Pindare ou Théognis), ou don de fortune (thèse de la fin du dialogue).

²³ Voir par exemple, *Protagoras*, 312 c-320c.

²⁴ Voir M. Canto, note 1 p. 209.

En effet, la notion d'*aretè* est une notion tout à fait centrale dans la pensée grecque, qui a subi une évolution importante. Si la question de son acquisition est si décisive, c'est parce que la vertu finit par désigner l'excellence par laquelle l'homme accomplit sa nature propre. Au sens archaïque, chez Homère, l'*aretè* signifie le succès à la guerre. La vertu, c'est la valeur guerrière, la noblesse du héros²⁵. Plus tard, la vertu désigne ce qui assure à l'homme la pleine réalisation de ses aptitudes, et même la qualité d'un organe ou d'un outil à accomplir parfaitement la fonction pour laquelle il est fait. On parlera d'une *aretè* de l'œil par exemple²⁶.

La notion s'est largement politisée pour exprimer le talent de l'homme d'Etat ou ce qui fait la perfection du citoyen. C'est dans l'exercice du pouvoir qu'est naturellement destinée la complète réalisation de la vertu. Mais progressivement aussi la valeur de naissance à laquelle était attachée le talent politique s'efface au profit de l'éducation, d'une éducation politique elle-même infléchie dans le sens d'une prééminence des capacités intellectuelles. Avec la démocratie, où l'*aretè* désigne la fonction d'ordre et de justice de la loi dans la cité (la loi est égale pour tous les citoyens et éduque les citoyens à la justice) la question de l'éducation appropriée supplante l'idéal aristocratique de la valeur individuelle, qui marquait jusque-là l'appartenance à la même élite. Ainsi la notion d'*aretè* d'une part se dénature, et c'est cet idéal de culture et de rationalisation qui l'emporte avec les sophistes. Il n'y a pas de vertu sans *païédia* : la vertu est objet d'enseignement²⁷. D'autre part le contenu moral dont la notion de vertu n'a jamais été dépourvu change aussi. Là où la morale est encore longtemps sociale — il n'y a pas d'*aretè* au mépris de la justice, de la pitié, mais la justice et la pitié sont des contrats qui lient les hommes et les dieux, et les hommes à l'intérieur d'une même communauté politique —, elle devient avec Socrate une exigence abstraite et pour ainsi dire subjective-universelle, plus conforme au concept moral de vertu qui est le nôtre (disposition à agir selon le bien)²⁸. La vertu n'est pas

²⁵ Le terme de convient sans doute mieux à certains égards pour traduire l'*aretè* grecque.

²⁶ Voir W. Jäger : « Nous pouvons trouver dans l'histoire du mot *aretè* (qui se rencontre aux époques les plus lointaines) un moyen d'accéder de façon plus normale à l'histoire de la culture grecque. L'équivalent de ce mot *aretè* n'existe pas en français moderne : son acception la plus ancienne représente un mélange de fierté, de moralité courtoise et de valeur guerrière. Pourtant cette idée d'*aretè* est la quintessence même de l'éducation aristocratique dans la Grèce archaïque. (...) L'*aretè* constitue vraiment l'attribut du noble. Les Grecs ont toujours pensé qu'une force et une bravoure exceptionnelles formaient la base naturelle du droit au commandement : il leur était impossible de dissocier autorité et *aretè*. La racine de ce mot est identique à celle d'*aristos* terme servant à indiquer des talents et une supériorité extraordinaires - et on se servait sans cesse d'*aristos* au pluriel pour désigner la noblesse. Tout naturellement, les Grecs, qui classaient les individus d'après leur valeur, utilisèrent un critère semblable pour le monde en général. C'est la raison pour laquelle ils appliquèrent le mot *aretè* à des choses et à des êtres qui n'avaient rien d'humain » (*op. cit.*, p. 31-32).

²⁷ « La rationalisation de l'éducation politique n'est qu'un exemple particulier de la rationalisation de toute la vie à Athènes : alors plus que jamais, le but de l'existence fut l'accomplissement, le succès. Un tel changement devait nécessairement modifier les valeurs qui servaient de critères pour jauger les individus. Les qualités morales se virent désormais reléguées à l'arrière-plan, tandis que l'accent fut mis sur les qualités intellectuelles. (...) Pour la première fois, le côté intellectuel de l'homme eut la prééminence absolue, d'où cette mission éducative que les sophistes s'efforcèrent de remplir. C'est là la seule explication possible de leur croyance en la possibilité d'enseigner l'*aretè* » (W. Jäger, *op. cit.*, p. 141).

²⁸ « Le terme *aretè* n'était toutefois pas dépourvu de valeur morale, mais ce n'est que dans son emploi socratique que l'*aretè* devient pour ainsi dire la . Agir conformément à l'*aretè*, c'est alors se soumettre à un bien objectif, par rapport auquel les formes de réussite humaine ou le sentiment de sa propre réalisation personnelle ne sont plus déterminants. Ces deux valeurs du terme *aretè*, la signification traditionnelle (d'inspiration socio-politique) et la signification socratique (plus nettement morale), sont d'ailleurs présentes dans le *Ménon*, et même opposées l'une à l'autre. La fameuse définition que Ménon donne de la vertu exprime sans grands raffinements une conception encore assez répandue à l'époque. Mais la réplique de Socrate, qui fait de la vertu à la fois un bien et une forme de connaissance, propose une interprétation spécifique du terme *aretè*, qui était sans doute aussi paradoxale pour les lecteurs de l'Antiquité qu'elle l'est pour nous » (M. Canto, Introduction, *Les paradoxes de la connaissance*, p. 13).

l'excellence du citoyen en tant que citoyen²⁹, mais de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'il est essentiellement âme et raison. Socrate s'inscrit incontestablement dans le prolongement des sophistes, contre l'idéal aristocratique d'une naturalité de la vertu, contre la moralité sociale et conventionnelle de l'idéal démocratique. Mais il s'oppose aux sophistes en considérant que la vertu n'est pas la conformité d'une action à sa disposition, l'action réussie, mais la valeur morale de l'action pour autant qu'elle participe de la science³⁰. C'est le savoir qui fonde les vertus comme des valeurs substantielles, à égale distance entre la pure valeur subjective et le conformisme social.

Or si Socrate est amené à parler de la vertu, à la demande de Ménon, ce n'est pas au même sens que lui. Sous le même mot, ce sont deux concepts qui s'opposent. C'est d'ailleurs ce que dramatise la première réplique de Socrate.

Socrate décrit ironiquement l'état de la vie intellectuelle athénienne comme un vide. La science (σοφία) a déserté la cité pour s'expatrier en Thessalie. Il oppose la magnificence, la richesse de la Thessalie, pourtant réputée pour son inculture, à la sécheresse d'Athènes. Entre les deux cités la situation est présentée comme exactement inverse : en Thessalie, à l'instar de Gorgias lui-même, chacun paraît capable de répondre, sans détour à toutes les questions du premier venu, à commencer par celles qui concernent la vertu (70 c) ; à Athènes, le premier venu est incapable de répondre à la moindre question sur la vertu (71a).

Ici plusieurs interprétations sont possibles. Ou bien Platon veut dire le contraire de ce qu'il dit, tant on a du mal à se convaincre que le dessèchement intellectuel puisse caractériser l'Athènes du V^e siècle : c'est une ironie contre l'enflure (μεγαλοπρεπώς) du savoir et du style du savoir thessalien. Alors la critique porte contre l'enseignement de Gorgias, puisqu'il est celui-là même qui a apporté la science en Thessalie. Le savoir n'est pas où l'on croit, dans la magnificence, la généreuse assurance thessalienne mais dans la pseudo-indigence athénienne.

Mais le trait d'ironie porte aussi bien contre les athéniens eux-mêmes, exprimant la position critique de Socrate à l'égard de ses concitoyens qui ne consentent pas à mettre la science au centre de la question de la vertu. Les dialogues socratiques nous montrent ainsi fréquemment un Socrate « dénonçant les limites des vertus sociales et politiques fondées sur la conformité aux usages dominants »³¹. Plus précisément, la réponse de Socrate qui consiste à dire qu'il ne lui est pas possible de savoir comment s'acquiert la vertu avant qu'il ne sache préalablement répondre à la question de sa nature, vise tout autant le pseudo-savoir rhétorique ou sophistique des étrangers que le conformisme social athénien.

Autrement dit, Ménon pose la question des moyens d'acquérir la vertu, à partir de la thèse sophistique d'un enseignement possible de la vertu, et dans l'horizon d'un concept finalement pragmatiste de la vertu, conforme au concept dominant de l'excellence grecque, comme l'atteste la première définition qu'il formule : « désir des belles choses avec le pouvoir » (77 b).

Socrate avoue son ignorance, en feignant l'ignorance générale des athéniens sur cette question. Il suggère à Ménon que la question qu'il pose est prématurée et que, pour son propre compte, le savoir lui fait défaut. Il précise même la cause de son ignorance. Elle consiste exactement dans l'ignorance de l'essence de la vertu.

« Or si je ne sais pas ce qu'est la vertu, comment pourrais-je savoir quoi que ce soit d'elle (ο δε μη οίδα τι εστις, πως αν οποιον γε τι ειδειην) ? Te paraît-il possible que, sans connaître

²⁹ Toute la vertu morale du citoyen est l'œuvre de l'éducation des lois. Voir la prosopopée des lois dans le *Cratylus* ou le concept de justice universelle ou légale chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*, V, 2-3).

³⁰ Voir dans la suite du dialogue, 88 c-89a. Voir *République*, X, 618 c-d.

³¹ M. Canto, *Id.*, p. 41.

aucunement Ménon et ignorant qui il est, on sache de lui qu'il est riche, beau, noble même, ou tout le contraire de cela ? Ce fait te paraît-il possible ?» (71 b, p. 126).

Ici Socrate oppose clairement, comme souvent dans les dialogues socratiques³², ce qui relève des propriétés (οποιον γε τι) et l'essence (τι εστιν) (71b) — ce que confirme l'énumération des qualités dans l'exemple (riche, beau, noble). Autrement dit, le fait de s'enseigner, et plus généralement la manière d'être acquise représente, pour la vertu, un simple prédicat. Or la connaissance de ce qui est attribut est nécessairement postérieure à la connaissance de l'essence. On peut sans doute aller plus loin encore. Socrate suggère que toutes les connaissances sur la vertu ne servent de rien tant que l'on ne possède pas la science de son essence, c'est-à-dire tant que les connaissances ne sont pas attachées à la définition de son essence.

Ainsi la vertu ne consiste pas plus dans le fait de s'acquérir, que Ménon ne s'identifie au fait d'être beau, riche, noble. Socrate semble écarter le fait que l'enseignement constitue un caractère définitionnel de la vertu — ce qui est peut-être à nuancer en fonction du passage sur la duplication du carré puisque la méthode pour actualiser la réminiscence de l'âme est alors de savoir «quelle» ligne (ποια γραμμη) est celle du carré double³³. Il apparaît encore que le savoir de l'essence fonde logiquement le savoir des attributs de l'essence. C'est même cette antériorité de l'essence sur la qualité que s'attache à mettre en évidence Socrate par l'analogie entre la vertu et le cas de l'individu³⁴. Enfin le savoir de l'essence constitue le vrai savoir. Celui qui prétend avoir des connaissances sur la vertu sans être capable d'énoncer ce qu'elle est, est ignorant de son ignorance. Ce qui, pris ironiquement, laisse entendre que faute de connaître qui est Ménon, on peut lui prêter sans contradiction les qualités contraires de celles que Socrate lui a reconnues (laideur, pauvreté, bassesse).

Ménon entend la remarque de Socrate mais ne la comprend pas, ou ne comprend pas ce qu'il faut y comprendre. Certes il admet qu'il n'est pas possible de savoir s'il possède telle ou telle qualité sans qu'on le connaisse. Mais pour Ménon le débat est ailleurs. Il porte sur le fait que Socrate avoue ignorer ce qu'est la vertu, c'est-à-dire ce qu'il est le moins possible d'ignorer pour un grec. L'ignorance est encore plus scandaleuse et impardonnable quand on a eu la chance de rencontrer Gorgias. La figure de Gorgias est dominante en ce début, dont le nom est cité pour la deuxième fois, ici par Ménon. Qui a rencontré Gorgias ne peut ignorer, dire ignorer ce qu'est la vertu et même prétendre que cette ignorance est générale («je n'ai encore rencontré personne d'autre qui le sût», 71 c).

Mais Ménon et Socrate ne parlent pas de la même chose quand ils parlent de la vertu et de la connaissance de ce qu'est la vertu. L'ambiguïté sur le concept renvoie d'ailleurs à une opposition plus fondamentale, qui porte sur le langage. En effet pour Ménon, ce qu'est la vertu c'est ce qu'on entend par vertu, et c'est la manière d'acquérir cette vertu que Gorgias se flatte de pouvoir enseigner³⁵. Le savoir consiste dans la réponse, et dans le succès de la réponse. Au contraire, pour Socrate, ce qu'est la vertu

³² L'attribut peut désigner une qualité accidentelle, une partie de l'essence, une détermination qui compose sa définition (voir note 14 p. 215).

³³ Voir M. Canto, p. 101 et note 14 p. 215.

³⁴ L'exemple n'en demeure pas moins surprenant si on l'analyse de façon plus serrée. Car la connaissance des qualités de l'individu est empirique, ce qui est impossible pour la vertu. En outre, on est en droit de distinguer entre l'intuition directe de la beauté et la connaissance indirecte de la noblesse, entre la connaissance perceptive et la connaissance propositionnelle. Voir M. Canto, note 14 p. 215.

³⁵ Ce faisant il enveloppe un savoir et prétend transmettre un savoir : son art n'est donc pas seulement rhétorique, mais relève de la sophistique. La rhétorique c'est l'art (*technè*), le savoir-faire de l'orateur, qui parle devant les assemblées ou les tribunaux, ou du rhéteur, qui enseigne la manière de convaincre. La sophistique a une autre ambition. Elle prétend enseigner et transmettre un savoir et se présente comme un art de la discussion dans l'affrontement des opinions. Mais Platon s'emploie à réduire la différence (voir le *Gorgias*).

c'est son essence. Mais cette essence n'est pas donnée immédiatement dans le langage : elle est à conquérir par l'exercice même de l'interrogation, de sorte que la sagesse est ici plutôt du côté de la question, c'est-à-dire plus précisément de la question en vue de l'essence, qui enveloppe nécessairement la conscience initiale de l'ignorance de celui qui se met à sa recherche.

Mais Socrate met ce différend sur le compte des faiblesses de sa mémoire. Ce procédé met l'interlocuteur en situation de pouvoir s'engager personnellement dans la réflexion, c'est-à-dire de s'impliquer dans l'exercice dialectique. Socrate invite d'ailleurs explicitement Ménon à exposer son savoir, en l'absence de Gorgias³⁶. Car ce qui importe n'est pas le souvenir de Gorgias, le rappel de son enseignement, mais la confrontation du savoir et de l'ignorance dans le dialogue. Ménon est incité à abandonner le savoir de la mémoire (jeu de mot sur *μνημων*, celui qui se souvient ?), ou plutôt à exposer son savoir, c'est-à-dire à la fois à ne pas le retenir pour lui-même de façon « jalouse » et à lui faire subir l'examen de la discussion. Par-là, Socrate espère non seulement sortir de son ignorance mais être désabusé d'une erreur, lui qui vient de soutenir que personne ne sait et n'a jamais su ce qu'est la vertu.

Pourtant là encore la discussion s'engage mal. Ménon s'empresse de répondre à la demande de Socrate, mais en parfait disciple de Gorgias. Aussi ce qui vient à être éprouvé c'est le savoir de Gorgias sur la vertu. En fait, depuis la question initiale, abrupte et abstraite, rien n'a changé puisque Socrate n'a cessé de viser le savoir que présuppose la forme même de la question de Ménon. Comme l'écrit M. Narcy : « Bien sûr, il faut savoir de quoi on parle, mais ce que met en cause Socrate, c'est moins l'essence de la vertu que l'enseignement qui permet de poser la question »³⁷. Après la déclaration de Socrate qu'il n'a jamais rencontré lui-même, pas plus qu'un autre, un homme capable d'enseigner la vertu, le dialogue aurait pu très bien passer directement à ce que sera la pseudo-conclusion du dialogue : s'il existe des gens vertueux, ce n'est pas un enseignement qu'ils doivent de l'être.

Or si le dialogue prend un autre chemin, plus sinueux et finalement aporétique, c'est parce que Ménon fait aussitôt part de son étonnement, non pas de ce que Socrate ignore ce qu'est la vertu — Ménon n'a pas compris ce que veut dire cette ignorance — mais de sa méconnaissance de Gorgias. « Ce qui étonne Ménon, c'est que Socrate n'ait pas reconnu en Gorgias un maître, quelqu'un qui, faisant profession d'enseigner, détient un savoir qui lui permet, selon la description de Socrate lui-même, de répondre à toute question, et en particulier de dire ce qu'est la vertu »³⁸. Ainsi le dialogue vient à s'engager non pas sur la question : qu'est-ce que la vertu, mais sur cette autre : qu'est-ce que Gorgias sait de la vertu ? Ou ce qui revient au même : qu'est-ce que Ménon sait de la vertu ? — puisqu'il déclare qu'il est du même avis que son maître (71d).

Autrement dit, toute la première partie sur les définitions infructueuses de Ménon, traite, non pas de l'essence de la vertu mais déjà, à travers la mise à l'épreuve du savoir ou de l'enseignement de Gorgias³⁹, de la question du savoir et de l'enseignement. Cette focalisation décide de toute la suite du dialogue : de la position de Socrate dans la discussion (position de non-maître), de l'introduction du mythe de la réminiscence, et même de l'engagement véritable du dialogue dans la reprise de la question initiale. En effet l'échec des tentatives de définitions données par Ménon révèle toute la vanité du savoir de Gorgias. Tout l'enseignement de Gorgias ne sert à rien dès lors qu'il s'agit de répondre à l'exigence socratique d'une définition de la vertu. Tout le savoir de ce maître ne vient pas à bout de l'ignorance du non-maître (80b). Ménon est alors prêt à abandonner la discussion.

³⁶ Le rhéteur est souvent présenté comme se déroband à l'enquête discursive (*Euthydème*, 305c-d, *Gorgias*, 485c). Ici il est tout simplement absent pour répondre.

³⁷ « Peut-on enseigner la vertu ? », *Les paradoxes de la connaissance*, p. 177.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Après chaque échec, on est toujours renvoyé à la pensée de Gorgias (73c, 79c).

« C'est alors que, pour encourager Ménon à continuer ou plutôt à entreprendre enfin la recherche, Socrate introduit le mythe de la Réminiscence et l'illustre par l'entretien avec l'esclave. Après quoi libéré des prestiges de la chose enseignée, Ménon abandonne le rôle qu'il tenait jusque-là, et c'est parce qu'il prend la parole en son propre nom qu'il revient à la question initiale, la sienne, et qu'il est prêt maintenant à l'examiner lui-même avec Socrate, comme une question. C'est donc un second dialogue dont Ménon s'était détourné au début, tout rempli qu'il était de l'enseignement reçu⁴⁰.

Donc plein de cette superbe qu'il a acquise auprès de Gorgias, inconscient des difficultés de la tâche à accomplir (« ce n'est pas difficile à dire », 71 e), Ménon propose, en fait d'une définition universelle de la vertu, une série d'exemples de vertus spécifiques.

Dans ce passage, l'opinion est omniprésente. Dans la forme de pensée d'abord. L'opinion pense en effet par exemples et éprouve les pires difficultés à s'élever au plan conceptuel et donc à l'exigence de définition. De fait, l'opinion, soumise à l'expérience, incline au relativisme moral (72a) : il y a autant de vertus qu'il y a de types d'hommes, autant d'hommes qu'il y a de conceptions de la vertu⁴¹. Dans le contenu des définitions proposées ensuite. Ménon reprend la définition de la vertu (une excellence civique et politique, qui est la conviction partagée par la morale populaire de son temps⁴² — elle est reprise par Anytos en 91a —, celle-là même que prétendaient enseigner les sophistes⁴³. Il en va de même de la mention de l'obligation d'amitié envers ses proches et d'agressivité envers ses ennemis (la justice consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis), de la vertu non-politique de la femme ou de l'enfant⁴⁴ qui sont autant de lieux communs à l'époque.

Socrate a beau jeu d'ironiser sur le résultat de la définition : au lieu d'une seule définition de la vertu, voilà qu'ils obtiennent tout un essaim de définitions de vertus. Cette image de l'essaim suggère, en suivant, l'analogie avec la définition de l'abeille qui permet de faire comprendre à Ménon ce qu'il faut rechercher dans une définition. Ainsi quelles que soient la variété et la particularité des abeilles, toutes partagent une même nature qui permet de les désigner du même nom. Toutes différentes individuellement, elles sont toutes en même temps identiques par la même chose, et c'est cet élément commun que doit isoler et formuler la définition. Qu'est-ce donc qui

⁴⁰ M. Narcy, *id.*, p. 178.

⁴¹ J.-C. Fraisse, *op. cit.*, p. 7.

⁴² Voir M. Canto, note 22, p. 217.

⁴³ Voir le *Gorgias* (452d, 466b, 483d) ; voir aussi P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, La Découverte, 1982, p. 32.

⁴⁴ Voir notamment Aristote dans la *Politique* (I). Le Stagirite consacre d'ailleurs à cette question de l'unité de la vertu l'essentiel du chapitre 13, où il prend nettement position en faveur de Gorgias contre Socrate : « Par conséquent, c'est par nature que la plupart des êtres commandent ou obéissent. Car c'est d'une façon différente que l'homme libre commande à l'esclave, le mâle à la femelle, et le père à l'enfant. Et bien que les parties de l'âme soient présentes en tous ces êtres, elles y sont cependant présentes d'une manière différente : l'esclave est totalement privé de la partie délibérative ; la femelle la possède, mais démunie d'autorité ; quant à l'enfant, il la possède bien, mais elle n'est pas développée. Nous devons donc nécessairement supposer qu'il en est de même en ce qui concerne les vertus morales : tous doivent y avoir part, mais non de la même manière, chacun les possède seulement dans la mesure exigée pour remplir la tâche qui lui est personnellement assignée. C'est pourquoi, tandis que celui qui commande doit posséder la vertu éthique dans sa plénitude (car sa tâche, prise au sens absolu, est celle du maître qui dirige souverainement, et la raison est une telle directrice), il suffit que les autres aient seulement la somme de vertu appropriée au rôle de chacun d'eux. Il est donc manifeste qu'une vertu morale appartient à tous les êtres dont nous avons parlé, mais aussi que la modération n'est pas la même vertu chez l'homme et chez la femme, ni non plus le courage et la justice, comme le croyait Socrate : en réalité, chez l'homme le courage est une vertu de subordination, et on peut en dire autant des autres vertus. Cette diversité apparaît aussi dans toute sa clarté quand on examine les choses plus en détail, car ceux-là se trompent du tout au tout qui soutiennent d'une façon générale que la vertu consiste dans le bon état de l'âme, ou dans l'action droite, ou quelque chose d'analogue : il est bien préférable d'énumérer, à l'exemple de Gorgias, les différentes vertus particulières, que de définir la vertu de cette façon-là » (1260a 8-28, traduction J. Tricot, Vrin, 1962, p. 77-78).

autorise à parler, pour l'homme, la femme ou l'enfant, de vertus, c'est-à-dire comment ramener cette pluralité de vertus différentes à l'unité qui fait qu'elles sont à chaque fois vertu ?

73c-75b

Ménon comprend la nécessité d'une telle réduction, mais c'est Socrate qui indique le nom de cette unité visée par la définition. Toutes les vertus possèdent une certaine «forme» (εἶδος) par laquelle elles sont vertus (72c). Que faut-il comprendre ici par «forme» ? Car c'est le même terme qui sert à Platon pour désigner l'Idée, la Forme substantielle purement intelligible, coéternelle à l'âme. Pourtant rien n'autorise à penser que, dans ce passage, la notion de forme possède déjà le sens qu'il prend dans la "métaphysique" platonicienne. Rien n'est énoncé ni sur le statut ontologique de la forme (de réalité vraie par opposition aux apparences sensibles) ni sur le type de rapport entre elle et ce dont elle est le principe d'unité (participation, imitation). La forme semble seulement désigner le caractère général et distinctif d'une chose que la définition doit énoncer pour constituer une véritable définition.

Ainsi contrairement à l'usage, il ne faut pas considérer pour définir la vertu la différence entre l'homme et la femme, la femme et l'esclave, c'est-à-dire citer des vertus particulières correspondant à des natures particulières. Ce qu'on doit avoir en vue c'est le caractère commun de la vertu. De même que la force est toujours la même chose, quelque soient ses formes, chez l'enfant ou l'adulte, de même la vertu est toujours quelque principe identique et distinctif qui préside à l'action, quelques soient la particularité et la contingence qui affectent les individus et les situations. Soit donc cette définition de la vertu qui répond aux réquisitions de la définition : la vertu, prise généralement, consiste dans la capacité à bien diriger (ici la cité, là la maison, etc.). La vertu c'est toujours l'excellence de la bonne administration, quel que soit le contexte variable de son application.

A la faveur de cette notion de « bien diriger », Socrate introduit les idées de tempérance et de justice. On peut s'étonner que Ménon accepte si facilement cette suggestion qu'il n'y a pas de vertu sans justice ni tempérance, que tous les actes vertueux se ressemblent, que c'est par les mêmes qualités de tempérance et de justice qu'ils sont bons (73c). Si l'accord de Ménon n'est pas extorqué, il n'est pas non plus dénué d'ambiguïté. Car là où la référence à la tempérance et surtout à la justice, privilégiée en suivant, possède certainement un sens moral pour Socrate, Ménon peut continuer d'y voir l'expression du succès : l'homme vertueux, l'homme bon, le citoyen dans l'action politique, la femme dans l'action domestique, est l'homme qui réussit. Rien ne laisse supposer que Ménon pose un rapport de nécessité conceptuelle entre la vertu, le bien et justice, et qu'il abandonne la valeur conventionnelle attachée aux notions de vertu et de bien⁴⁵.

D'ailleurs aussitôt, sur la proposition de Socrate qui lui demande de se remémorer l'enseignement de Gorgias sur cette question, Ménon revient à la vertu masculine du commandement. Comme le note M. Canto : « Cette seconde définition que Ménon donne de la vertu ne fit que développer sa première caractérisation de la vertu masculine ; de la formule « être capable d'agir dans les affaires de la cité » (71 e) est retenu l'élément décisif : « la capacité de commander aux hommes »⁴⁶. Si Ménon intègre à sa façon l'exigence socratique d'universalité de la définition — en témoigne l'expression « quelque chose d'unique qui s'applique à tous les cas » (73c) — il ne rompt pas avec l'idéal d'efficacité qui rallie à la fois la jeunesse ambitieuse d'Athènes et les sophistes qui profitent de cette ambition en prétendant enseigner la vertu.

⁴⁵ Voir note 34 de M. Canto, p. 222.

⁴⁶ M. Canto, note 37, p. 223.

L'ambiguïté est si présente que Socrate ne peut s'empêcher de rappeler à Ménon la nécessité d'introduire la justice dans la définition du commandement. Il faut compléter la définition par la bonne administration et le commandement et dire : la vertu c'est la capacité de commander de façon juste.

Sans doute, la vertu est-elle mieux définie à présent. D'une part parce que la justice est une dimension irréductible de la vertu. D'autre part, parce la définition est enfin générale ou universelle. Mais un nouvel embarras apparaît. Sous prétexte de définir la vertu, la forme unique commune à toutes les vertus, on l'assimile à la vertu de justice. Sans doute n'y-a-t-il pas de vertu sans justice, mais la justice reste une vertu particulière qui ne peut, sans contradiction, passer pour la vertu en général. Ce qui est dénoncé ici c'est une sorte de pétition de principe.

Mais encore Ménon a-t-il du mal à saisir. Pour sortir de l'embarras, il s'empresse de faire remarquer que la vertu contient aussi, outre la justice, le courage, la tempérance, le savoir. A cette combinaison des quatre qualités qui donnait la définition commune de la vertu, Ménon ajoute la magnificence (μεγαλοπρεπια), en suivant sans doute l'enseignement de Gorgias⁴⁷. C'est-à-dire que Ménon propose à nouveau en guise de définition de la vertu, une pluralité de qualités constitutives de l'acte vertueux, conformément à la fois à l'opinion de son temps et à l'enseignement de Gorgias.

Dans tout ce passage, deux choses sont remarquables. Socrate ne fait aucune observation à Ménon sur le contenu de ses réponses. Il ne lui reproche pas de définir la vertu par la supériorité, par le commandement efficace, et plus loin par l'acquisition des richesses. En un mot, Socrate ne se montre pas moraliste. Toutes ses objections sont d'ordre logique, et tendent à souligner l'inadéquation de ses énoncés avec ce qui est en question dans l'examen de la définition de la vertu. Aucun n'est dénoncé faux matériellement mais seulement par sa forme⁴⁸. Ceci explique que la suite soit justement consacrée à l'art de la définition⁴⁹.

Ensuite devant les grandes difficultés où se débat Ménon pour proposer une définition logiquement satisfaisante de la vertu, Socrate ne consent pas à enseigner lui-même ce qu'est une définition. Au lieu d'expliquer comment doit se former une définition (énoncer le caractère un et commun qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, sans présupposer le défini dans la définition, etc.), il se contente de lui donner le change avec un nouvel exemple. Puisque la méthode est pareille dans tous les cas, on peut s'exercer à la définition en prenant modèle sur une définition particulière, par exemple la définition de la figure.

Cet effacement de Socrate est décisif pour la compréhension du dialogue. Il signifie que Socrate refuse d'occuper la place du savoir, le lieu de l'enseignement. Déjà par cette attitude, il anticipe le mythe de la réminiscence. C'est par cette absence qu'il conteste la sophistique et qu'il dérouté Ménon. Au passage, Socrate peut en profiter

⁴⁷ Voir note p. 239 dans l'édition Belles-Lettres. Pour le commentaire de cette liste des qualités constitutive d'un acte qualifiable de vertueux, voir M. Canto, notes 42 et 43 p. 225.

⁴⁸ Voir M. Narcy, p. 179.

⁴⁹ On peut encore interpréter différemment la portée de ce passage, qui commande peut-être toute la lecture du dialogue. Si la dialectique est bien « l'art d'interroger et de répondre », c'est-à-dire si elle n'est pas une forme possible du *logos*, mais si comme mouvement de don et d'accueil, elle en accomplit l'essence, alors tout ce que Socrate s'efforce de montrer à Ménon, ce n'est pas ce que c'est que définir, mais ce que signifie répondre. Toute la première partie du dialogue développe une "théorie" de la dialectique du point de vue de la réponse, avant d'envisager le point de vue de la question (deuxième partie). Socrate proposerait non pas un art de la définition (on ne trouve d'ailleurs dans le texte aucun terme signifiant précisément "définir") mais un art de la réponse. Ménon doit apprendre à répondre, c'est-à-dire désapprendre à croire que répondre c'est dire ce que l'on sait, comme l'enseignement de Gorgias l'en a persuadé depuis longtemps. La méthode de l'*elenchus* serait seule pleinement appropriée à la réponse qui se veut conforme à l'esprit de la conversation (πραοτερον και διαλεκτικωτερον ακρινεσθαι), contre la manière éristique de répondre.

pour formuler, selon l'expression de M. Narcy, la « règle d'or » du dialogue⁵⁰. Socrate n'enseigne pas un savoir (sur la vertu) ou ne propose pas une thèse, pour la défendre contre toutes les objections de l'interlocuteur. Au contraire il lie étroitement la position du savoir, l'enseignement et l'éristique⁵¹. Sans doute cette méthode dite de la « réfutation socratique » (*elenchus*)⁵² est-elle impuissante à atteindre la certitude requise par la connaissance, seulement capable de réfuter la position de l'autre en montrant son incohérence avec l'ensemble de ses autres croyances. Ainsi Socrate récuse-t-il l'affirmation de Ménon selon laquelle la vertu c'est le commandement, en lui faisant remarquer qu'il a admis que, pour l'enfant ou l'esclave, la vertu consiste plutôt à obéir. La réfutation ici met en avant la contradiction entre une affirmation théorique et des valeurs, entre le discours ou le jeu de langage et le genre de vie.

Mais « tout occupé à s'assurer de la cohérence des conceptions morales, ce n'est jamais de la vertu ou de la justice, en général, que traite l'*elenchus*. Cette procédure est donc impuissante à nous fournir une véritable explication qui distingue entre elles différentes notions morales. (...) La réfutation socratique fait voir l'incohérence qu'il y a entre les réponses de Ménon et les autres convictions morales qu'il entretient, mais elle est incapable de fournir, à partir de la pluralité des aspects de la vertu ou des caractérisations des différentes vertus, une définition unique»⁵³. La réfutation socratique par *elenchus* ne dispose pas à l'énoncé d'une définition.

Cependant cette forme de réfutation est parfaitement en accord avec le dialogue, ou avec la méthode que représente le dialogue⁵⁴. Ainsi à l'indifférence de Socrate à l'égard des opinions à discuter, toute opinion étant à ses yeux discutable, à condition d'être examinée avec sérieux et d'être en accord avec les croyances du répondant⁵⁵, répond pour ainsi dire le caractère arbitraire du choix des exemples de définition que propose Socrate. En un sens le contenu de ces exemples de définitions (la figure, la couleur) importe guère. Elles ne sont pas là pour apprendre quelque chose de la figure ou de la couleur, mais pour faire voir comment on peut construire une définition bien formée et s'en inspirer pour la vertu. Aussi tout en assumant la conduite du dialogue, Socrate se refuse-t-il à expliquer à Ménon ce que c'est qu'une définition. Définir la définition à Ménon ce serait aussi contradictoire qu'explicitier la méthode dialectique par un enseignement. L'exemple est la voie moyenne entre la nécessité d'un éclaircissement sur la définition et le respect du dialogue.

75b-77a

⁵⁰ *Id.*, p. 180.

⁵¹ Voir *Théétète* : « Si nous étions des habiles et des doctes, après exploration complète de ce qui relève de la pensée, il ne nous resterait plus qu'à nous offrir le luxe d'une mutuelle mise à l'épreuve et à nous affronter sur le mode sophistique en un combat qui le serait également, en faisant cliqueter les arguments les uns contre les autres » (154 b-c).

⁵² « La méthode par laquelle Socrate fait « l'examen de lui-même et des autres », méthode que j'appellerai tout au long de cet essai l', comporte une forme de discussion qu'Aristote, lui, dénomme : une thèse est réfutée quand et seulement quand on peut déduire sa négation (*Réfutations sophistiques*, 165 b 3-5) », G. Vlastos, , *Les paradoxes de la connaissance*, p. 54.

⁵³ M. Canto, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁴ « Mais son attitude [Socrate] est ... inspiré par la règle d'or du dialogue : dire la vérité, mais à travers ce que l'interlocuteur reconnaît savoir. Le dialogue consiste à tenir toujours un discours intelligible à celui qui le reçoit : d'où l'abandon d'une formule qui n'a pas l'acquiescement de Ménon ; mais de là aussi le refus de lui délivrer de façon didactique le savoir qui lui manque. Lui enseigner ce qu'est la définition lui apprendrait-il à définir ? La spécificité du dialogue tel que l'entend Socrate décèle une collusion entre l'éristique et le didactisme, dénonce l'équivoque de la fonction du maître, qui enseigne, mais aussi qui domine : Ménon n'apparaît-il pas, dans toute cette partie du dialogue, comme paralysé par l'autorité de Gorgias et empêtré dans son rôle d'élève ? C'est donc, de la part de Socrate, parfaite cohérence avec la forme même du dialogue, que de ne jamais poser la question de la définition qu'à travers des exemples, et de n'en montrer la nécessité que sous la forme d'un manque dans les réponses de Ménon. C'est l'affirmation constante qu'il s'agit bien d'un dialogue et que c'est l'essentiel » (M. Narcy, *art. cit.*, p. 180).

⁵⁵ Voir Vlastos, *id.*, p. 55-56.

Pourtant il n'est pas indifférent que le premier exemple de définition soit justement géométrique, comme si les notions mathématiques étaient plus aisément définissables que les notions morales. Socrate répète donc que la rondeur n'est pas la définition de la figure, mais une certaine figure — ou que le blanc n'est pas la définition de la couleur mais une couleur particulière —, c'est-à-dire que malgré leur contrariété, la figure ronde et la figure droite ont en commun d'être et d'être nommés à juste titre des figures⁵⁶.

Mais Ménon perd déjà patience et courage. Ou plutôt Ménon manque de la distance, et sans doute des aptitudes nécessaires, pour comprendre le sens du dialogue. Il ne peut que se méprendre sur la méthode de l'*elenchos*, sur la nécessité des détours et des rappels sur la définition. Il y a peut-être même un malentendu de la part de deux protagonistes sur la position qu'ils occupent l'un par rapport à l'autre dans l'entretien. Socrate croit que Ménon est acquis à l'esprit désintéressé de la conversation, aux règles de l'entretien dialectique, alors qu'il continue de s'opposer à lui en qualité de disciple de Gorgias. Inversement, Ménon se trompe sur la règle d'or du dialogue en l'interprétant fatalement comme un procédé éristique, qui n'a d'autre fonction que de retarder le moment de la réponse et de permettre à Socrate de l'emporter plus sûrement dans la discussion⁵⁷.

C'est pourquoi Socrate consent à proposer lui-même une définition, sans doute volontairement fautive : la figure est ce qui s'accompagne toujours de couleur (75b). Si Socrate peut définir la figure par la couleur, c'est qu'il identifie la figure (σχημα) et la surface (επιπεδον). Seule une surface et non une ligne, ou un ensemble de lignes à une dimension peut en effet être le support de la couleur. Cette définition est une réminiscence de la géométrie pythagoricienne. On lit chez Aristote que « la couleur est en effet, localisée à la limite des corps ou bien elle en constitue elle-même la limite »⁵⁸. L'observation empirique montre ainsi que la sensation de couleur s'accompagne toujours de la perception d'une étendue à deux dimensions, sans que s'y trouve impliquée également la perception de la profondeur⁵⁹.

Ménon réagit immédiatement à cette définition. Il relève la naïveté de Socrate qui définit *ignotum per ignotius*. Mais Socrate ne cherche pas à défendre sa définition, comme pourrait le faire le sophiste. Il en change volontiers aussitôt après au profit de celle-ci : la figure c'est la « la limite du solide » (76a), mais non sans préciser à Ménon quelles conditions doivent présider à la conversation philosophique. Socrate en profite pour opposer à la pratique éristique de la discussion les exigences de l'entretien dialectique. Sans accord, il n'y a pas de dialogue possible. La définition en est certainement l'instrument privilégié. Mais sans un esprit de bienveillance mutuelle, où chacun est animé du même désir de rechercher la vérité pour elle-même, aucun accord par la définition n'est possible. Davantage encore, la vérité procède de l'accord sur une règle unique qui constitue la « règle d'or » du dialogue : ne considérer comme vrai que ce qui est compris et admis par les interlocuteurs, à chaque moment de la discussion et sur la seule base des arguments qu'ils avancent (75d).

⁵⁶ Ce passage est difficile d'interprétation, d'abord pour la traduction des adjectifs substantivés το στρογγυλον (στρογγυλος, rond) et de το ευθυ (ευθους, rond) — voir M. Narcy, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, p. 212-213, Vrin, 1980 —, ensuite pour l'opposition entre les deux types de figure. On peut considérer que Socrate oppose ou bien les figures circulaires aux figures à angles droits — mais alors l'ovale est aussi contraire à la figure ronde que la figure droite, comme le parallélogramme de son côté à la figure à angles droits — ; ou bien les surfaces de courbes fermées, rondes ou non, aux surfaces polygonales. Selon cette seconde interprétation, l'opposition s'étendrait à tout le concept de figure. Voir M. Canto, note 45, p. 226.

⁵⁷ Voir M. Narcy, p. 181-182.

⁵⁸ *De sensu*, 3, 439a 31.

⁵⁹ Voir Mugler C., *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Anton W. Van Bikhoven, Publisher Naarden, 1969, p. 33-34.

Cette définition, imaginée à l'intention de la culture scientifique de Ménon⁶⁰, est plus analytique (le solide est dans un rapport plus proche de la figure que la couleur), tout à fait constructive (le concept de figure est élaboré à partir du solide : la figure se définit comme l'intersection du solide avec un plan), et pleinement conforme à la règle du dialogue qui vient d'être rappelée, et dont elle est l'application immédiate. Ainsi Socrate s'assure-t-il que Ménon comprend bien les notions de limite, de surface et de solide que la définition suppose. Cette définition est assurément plus satisfaisante que la précédente : elle définit la figure par des notions plus connues, voire plus simples, à la manière du mathématicien.

Pourtant Ménon ne fait ici aucun commentaire. Rompant manifestement avec les principes de l'entretien dialectique, il rebondit sur la définition pour revenir sur le défaut de la précédente, exigeant de Socrate la définition de la couleur qu'il avait alors jugée indispensable : « et la couleur comment la définir » (76a)⁶¹.

Socrate se montre néanmoins docile à l'injonction « tyrannique » de Ménon et croit devoir s'exprimer, pour mieux se faire comprendre de lui, à la manière de Gorgias (76c)⁶². Socrate propose donc un troisième exemple de définition, empruntée au présocratique Empédocle, qui fut peut-être le maître de Gorgias. Manifestement Socrate associe dans cette référence à Empédocle, non seulement Ménon et Gorgias, mais les thessaliens, dont Aristippe (« vous dites bien, suivant Empédocle... », 76c). La couleur n'est rien d'autre qu'un écoulement de figures adapté aux organes de la vue et qui produit la vision (76d)⁶³.

Ménon félicite vivement Socrate pour cette définition qu'il juge admirable, parce qu'il y reconnaît un style familier et qu'elle est assez générale pour s'appliquer à d'autres phénomènes, comme la voix ou l'odorat. Mais cette admiration n'est pas faite pour contenter Socrate qui, au contraire, juge cette définition⁶⁴ malgré, ou plutôt à cause de son style « tragique »⁶⁵, inférieure à la définition plus sobre de la figure⁶⁶. Par-là

⁶⁰ On s'explique alors mieux peut-être le choix par Socrate d'un exemple mathématique de définition. Ch. Mugler rappelle, qu'« Euclide, au livre XI des *Eléments*, dont une partie remonte peut-être à Eudoxe de Cnide dont on connaît les affirmations avec l'école de Platon, définira encore la surface comme la limite d'un corps solide fini : seul le nom de surface aura changé » (*id.*, p. 35) : επιφανεια au lieu de σχημα.

⁶¹ Dans tout ce passage, on notera que c'est Ménon qui interroge. Mais l'interrogation est menée à seule fin d'embarrasser Socrate, c'est-à-dire au mépris des règles du dialogue.

⁶² L'expression κατα Γοργίαν n'autorise peut-être pas à voir dans cette définition une thèse de Gorgias lui-même. Sur ce point d'interprétation, sur l'origine empédocléenne de la définition, sa parenté et sa différence par rapport aux définitions platoniciennes de la couleur, et enfin sur le rapport entre Empédocle et Gorgias, voir M. Canto, notes 62 et 63, p. 234-235.

⁶³ Si l'on trouve une conception de la vue proche de la définition de Socrate chez Empédocle, comme l'attestent Théophraste ou Aristote (voir *Les Présocratiques*, Belles-Lettres, 1988, p. 363, p. 369), il n'est certain, en revanche, que cette définition soit elle-même d'Empédocle. Pour plus de précisions sur cette définition, sa parenté et les différences avec les définitions platoniciennes de la couleur, voir M. Canto, note 66, p. 236.

⁶⁴ En réalité il s'agit moins d'une définition que d'« une théorie physique et physiologique de la sensation visuelle et de la perception sensible en général » (Mugler, *op. cit.*, p. 384). Autrement dit, s'il ne déroge pas à la règle d'or du dialogue, la recherche de l'accord qui précède la définition de la couleur est d'une toute autre nature que lorsque Socrate vérifiait la connaissance des représentations spatiales élémentaires, non empiriques, nécessaires à la construction du concept de figure. L'accord ne s'adresse pas à l'intelligence de Ménon mais à la vanité de l'homme instruit (Mugler, *id.*, p. 386) en lui. En fait de définition on a affaire à . Et c'est parce qu'elle enveloppe une croyance que cette pseudo-définition suscite l'admiration de Ménon.

⁶⁵ Comment entendre l'emploi de l'adjectif ici ? Socrate entend-il souligner le sens énigmatique, voire mythique de ce genre de définition, tel qu'on peut en trouver la trace chez certains présocratiques, ou simplement le style emphatique de sa formulation ? Voir M. Canto, note 67, p. 236-237.

⁶⁶ A travers ce contraste dans les définitions et les jugements qu'elles suscitent, on peut peut-être retrouver quelque chose de la description comparée de l'état de la sagesse à Athènes et en Thessalie qu'avait ironiquement faite Socrate au début du dialogue.

se marque la préférence constante de Socrate⁶⁷ pour l'explication finale sur l'explication mécaniste dans la définition physique de la couleur. On peut considérer que la figure en tant que limite du solide, constitue pour lui, son achèvement, et qu'ainsi il est possible de rendre raison de la figure en termes de cause finale.

Mais Socrate ne s'exprime pas davantage sur le sujet. Son propos n'est pas de convaincre Ménon sur le bien-fondé de son jugement. Préférant soutenir à nouveau son interlocuteur dans la recherche, il lui demande de s'acquitter de sa promesse (75b) : définir, après ces quelques exemples de définition, ce qu'est la vertu. Socrate prend bien soin de préciser qu'il doit dire ce qu'est la vertu, c'est-à-dire selon un tour déjà aristotélicien, ce qu'elle est « en général » (κατα ολου), et sans que sa définition ne se perde dans un quelconque essaim de déterminations.

77b-80d

En guise de définition, Ménon cite les vers d'un poète inconnu qu'il commente de façon personnelle⁶⁸ mais sans doute peu originale : la vertu consiste « à se réjouir des belles choses et à être puissant », c'est-à-dire à pouvoir se procurer les belles choses.

Cette nouvelle définition ne vaut guère mieux que la précédente. D'abord la citation est un procédé critiquable et chaque fois critiqué par Socrate quand son interlocuteur s'accorde cette facilité⁶⁹. Ménon pense soit par exemple (première définition de la vertu), soit par autorité (Gorgias, le poète). Il ne fait peut-être même que reproduire ce qu'il a appris auprès du sophiste, qui demandait à ses élèves d'apprendre par cœur des formules et des citations⁷⁰. Ensuite la définition a un tour pléonastique caractérisé : désirer n'est-ce pas toujours rechercher les belles choses ? L'expression « les belles choses », c'est-à-dire pour un grec⁷¹, « les bonnes choses » est inutile.

C'est ce point que Socrate discute d'abord attentivement. Toute l'argumentation s'attache à convaincre Ménon de cette vérité essentielle au platonisme que « nul n'est méchant volontairement ». Socrate montre ainsi successivement que si l'on peut certes désirer le mal en l'ignorant comme mal, si l'on peut désirer le mal en le reconnaissant comme mal mais en l'ignorant comme nuisible, nul ne peut, en revanche, désirer le mal en tant que tel, c'est-à-dire désirer qu'il arrive à soi-même

⁶⁷ Voir par exemple *Phédon*, 97d-99b.

⁶⁸ Cette définition reflète en effet assez bien la personnalité du Ménon historique, si l'on en croit du moins le portrait peu flatteur qu'en a fait Xénophon dans l'*Anabase* (II, 6) : « pour arriver à ses fins, la plus courte aux yeux de Ménon était le parjure, le mensonge, la fourberie ; pour lui simplicité et droiture étaient synonymes de naïveté. (...) Ainsi il se faisait gloire d'être habile à duper, à forger des mensonges, à persifler ses amis. Pour lui, ne pas être capable de tout était une preuve infaillible de manque d'éducation ».

⁶⁹ Voir *Protagoras* (347c-e), *Hippias Majeur* (365 c-d). Souvent Socrate, comme le rappelle M. Canto (note 73, p. 239), se livre à un commentaire très libre des vers cités, laissant ainsi entendre qu'on peut leur faire dire tout ce que l'on veut.

⁷⁰ Voir Aristote, *Réputations sophistiques*, 34, 183b37-a38.

⁷¹ On sait que le grec associe volontiers les valeurs du beau et du bien (καλοσκαγαθον). Ici la beauté n'a rien d'esthétique ou de moral mais désigne tout ce qui est valorisé socialement comme une chose désirable et bonne (voir M. Canto, note 74, p. 238). Cf. Laurent Cournarie, « Lectures platoniciennes : Thèmes et dialogues », « Le beau et le bon », *Philopsis*, <https://philopsis.fr/wp-content/uploads/2015/01/platon-cournarie.pdf>.

Pourtant c'est bien Socrate qui, délibérément substitue l'expression « bonnes choses » à celle de « belles choses ». Cette substitution est importante parce qu'elle commande la première critique de la définition de Ménon, qui repose sur cette conviction que le désir ne peut viser que le bien. Les belles choses sont les bonnes choses, c'est-à-dire les choses utiles et avantageuses. Sur les dialogues où Platon envisage les rapports d'identité ou de subordination entre le beau et le bien et l'utile, voir M. Canto, *ibid.*

(76c)⁷² et qu'on en souffre (78a), tout en le reconnaissant pour ce qu'il est, c'est-à-dire nuisible. La prémisse implicite ici est que le mal est par nature nuisible et, inversement, le bien toujours utile⁷³. Nul ne peut désirer le mal sciemment pour lui-même. Autrement dit chacun désire toujours que le bien lui arrive. Désirer c'est toujours désirer les belles choses, c'est-à-dire les bonnes choses, c'est-à-dire le bien.

Mais cette définition ne pêche pas seulement par la trop grande généralité, et en vérité, par l'inutilité de sa première partie : désirer le désirable (les belles et bonnes choses), ou ce qui revient au même dans ce passage, vouloir le bien⁷⁴. Socrate critique aussi l'idée de pouvoir (το δυνασθαι, δυναμις) qu'avance la deuxième partie de la définition. Au fond la vertu consiste bien pour Ménon à pouvoir tout ce que l'on veut, c'est-à-dire à être capable d'acquérir les belles et bonnes choses qu'on désire. Socrate après avoir fait remarqué qu'il est vain de définir la vertu par une condition toujours déjà réalisée, s'attache à montrer que pouvoir ne fait pas vertu, accentuant encore par là l'infléchissement moral de la discussion.

Socrate interroge donc Ménon sur ce qu'il entend par « bien ». Celui-ci répond comme on s'y attend par une énumération : la santé, la richesse, les charges et les honneurs politiques, « tout ce genre de biens » (78c) extérieurs que le sens commun reconnaît spontanément comme les seuls biens. Mais que vaut le fait d'acquérir de l'or ou de l'argent, la renommée ou le prestige, si c'est d'une manière injuste ? Socrate rappelle une troisième fois à Ménon (73a, 73d), qui a une fâcheuse tendance à l'oublier, combien la justice est partie intégrante de la vertu, c'est-à-dire en réalité combien, sans exigence morale, la vertu n'a rien de vertueux. Il s'en faut que le pouvoir de se procurer des biens, et même le « renoncement à user des moyens de se les procurer » (78e), soient en eux-mêmes vertueux, si aucune disposition vertueuse de justice, de tempérance, voire de piété comme l'ajoute Socrate, ne les accompagne.

Or si le pouvoir sans l'accompagnement d'une vertu, notamment sans justice, n'est pas la vertu, autrement dit si la vertu est davantage l'action accompagnée de justice, de tempérance, de piété que le fait de pouvoir acquérir effectivement les biens externes, ou d'y renoncer, c'est un argument pour reconnaître au concept de pouvoir une neutralité morale qui le rend inapte à définir la vertu en tant que vertu. Ce qui fait la vertu ce n'est pas de pouvoir obtenir le bien qu'on désire mais de vouloir conformément à une disposition vertueuse.

Mais cette conclusion ne fait guère avancer la discussion, toujours rattrapée par la même difficulté sur laquelle butait déjà Ménon dans son premier essai de définition. En effet, soutenir que la vertu de va pas sans justice revient à énoncer qu'une action n'est vertueuse que si elle s'accompagne nécessairement d'une partie de la vertu. C'est donc encore définir le tout par la partie, confondre l'universel de la vertu avec une vertu particulière, qui d'ailleurs reste indéfinie. Aussi Socrate rappelle-t-il à bon escient Ménon au reproche qu'il n'avait pas manqué de lui adresser à propos de sa première définition de la figure. La définition qui pose que la vertu c'est le pouvoir qui s'accompagne de la justice est aussi fautive, et pour la même raison, que la définition

⁷² Il y a dans ce passage une équivoque. Ménon, dans un premier temps, admet la possibilité qu'on désire le mal, en connaissance de cause, parce qu'il envisage sans doute le cas où l'on n'en est pas soi-même la victime, mais autrui, en particulier son ennemi ; alors que Socrate, partant d'une autre prémisse (désirer le mal, c'est le désirer qu'il arrive à soi-même, donc en souffrir), ne peut conclure qu'à la contradiction. Ce qui est seulement possible pour Socrate, c'est de désirer un bien apparent, pour un bien réel, c'est-à-dire désirer un mal pris à tort pour un bien (voir *Protagoras*, 353c et *Gorgias*, 467a-468e). Cette incompatibilité entre le désir et le mal est si totale qu'elle est parfois présentée comme une évidence (voir *Euthydème*, 278e, *Banquet*, 205a).

⁷³ Voir J.-C. Fraisse, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁴ Platon substitue ici vouloir (βουλεσθαι) à désirer (ἐπιθυμεῖν) et ne semble pas leur reconnaître un objet différent (désirer le mal non connu comme tel/vouloir nécessairement le bien) comme dans le *Gorgias* ((466b-468e).

de la figure comme ce qui s'accompagne toujours de couleur : définir une notion (vertu) par une autre notion elle-même à définir (justice).

Ainsi, malgré l'effort consenti par Ménon pour produire une définition de la vertu, sur le modèle des définitions proposées par Socrate, le résultat est toujours aussi décevant. Le dialogue aboutit provisoirement au contraire de qu'il s'était promis d'obtenir : au lieu d'une définition universelle de la vertu, c'est-à-dire une définition générale de la vertu une, un morcellement de la vertu. Il faut donc reprendre la question : qu'est-ce que la vertu ? Mais pour y répondre ne faut-il pas, d'une certaine façon, sortir du langage, ou du cercle de la précompréhension qu'impose le langage à tout effort de définition ? C'est seulement par une radicalisation métaphysique que la pensée peut espérer se libérer de l'embarras du langage, ce que l'hypothèse ou le mythe de la réminiscence accomplit à sa manière.

80a-d

Mais Ménon n'est pas prêt à supporter cet échec. Il manifeste son impatience et son dépit en reprenant la parole. Il s'adresse à Socrate et retourne contre lui son propre désarroi. Le sentiment d'avoir subi l'entretien, et l'exaspération que peut en éprouver un disciple habitué au discours persuasif, s'exprime en cet endroit. Ménon accuse alors Socrate de vouloir seulement embarrasser par ses questions chacun de ses interlocuteurs qui, troublés et comme drogués, finissent par être totalement anesthésiés⁷⁵. Cette torpeur inspire la comparaison que, pour se railler, Ménon établit entre Socrate et la raie-torpille (νάρκη) qui engourdit (ποιεῖν νάρκην) et paralyse celui qui le touche. L'aporie de la discussion est, pour Ménon, la preuve de la malignité de Socrate et la confirmation que le procédé socratique est finalement éristique. C'est pourquoi Ménon ne peut s'empêcher d'attribuer son embarras non à son ignorance, mais à la duplicité et aux sortilèges de Socrate. Cet épisode dramatique révèle le dialogue au malentendu initial sur la nature de l'entretien dialectique et le soumet à l'épreuve de sa possibilité.

Ainsi Ménon n'a jamais cessé de se penser comme disciple de Gorgias, d'assimiler le dialogue à la joute oratoire. Et même si, à la différence d'autres interlocuteurs de Socrate pris d'un sentiment comparable de vertige, par exemple Théétète, Ménon formule lui-même son embarras⁷⁶, il ne peut y reconnaître la remise en cause de son savoir ou l'utilité de l'enseignement de Gorgias. Il affirme au contraire fièrement :

«Des milliers de fois, pourtant, j'ai fait bon nombre de discours au sujet de la vertu, même devant beaucoup de gens, et je m'en suis parfaitement bien tiré, du moins c'est l'impression que j'avais. Or voilà maintenant je suis absolument incapable de dire ce qu'est la vertu» (80a).

L'embarras traduit davantage la déception de ne s'être pas tiré d'affaire une fois de plus, en imposant son discours sur la vertu, que la conscience de l'ignorance (liée à l'ignorance de l'essence de la vertu) qui constitue l'origine de la sagesse, et dont l'étonnement est la « passion » spécifique⁷⁷. C'est ce qu'explique bien M. Narcy encore :

«Au moment où il en vient à avouer son embarras, il attribue non pas à son ignorance ou à l'inutilité de l'enseignement de Gorgias, mais aux maléfices exercés par Socrate à son encontre. Il demeure

⁷⁵ Tout ce vocabulaire lié à la sorcellerie et à la magie, souvent employé par Platon à propos des sophistes, prend tout son relief avec la mise en garde finale de Ménon qu'on peut interpréter comme l'anticipation des chefs d'accusation et de la condamnation de Socrate ((80b)). Sur ce point voir M. Canto, note 99, p. 146.

⁷⁶ Voir *Théétète*, 148e-149a.

⁷⁷ Voir *Théétète*, 155d : .

inébranlé dans ces certitudes, rendant seulement responsables les procédés de Socrate de l'incapacité où il s'est trouvé de les formuler de telle sorte qu'elles s'imposent. Son vocabulaire est ici violent : il traite Socrate de sorcier, l'accuse d'user de sortilèges, de drogues et d'incantations. Ces termes ont un sens : ils indiquent que Ménon s'en tient à une conception éristique du dialogue, ne perçoit pas du tout la différence entre éristique et dialectique, au point de n'avoir pour ainsi dire pas entendu la distinction faite explicitement par Socrate (75d), et ne voit même dans la conception socratique du dialogue qu'un nouvel artifice dans l'arsenal éristique. (...)

Le malentendu tourne donc à la franche mésentente, et le dialogue aboutit à une impasse, beaucoup moins en raison des difficultés de son objet qu'à cause du contresens commis par Ménon sur le procédé de Socrate. C'est ainsi, faute d'explicitation sur sa propre nature, que le dialogue se trouve dans l'impasse. Ou plus exactement, c'est l'application stricte de la règle du dialogue : s'en tenir à ce que sait l'interlocuteur, qui conduit à l'impasse. Le refus de tout didactisme, la volonté de ne pas altérer la forme du dialogue, provoquent l'aporie, qui semble ainsi inscrite dans sa règle⁷⁸.

Socrate a beau rappeler qu'il est le premier à être dans l'embarras et que son embarras explique l'embarras qu'il cause chez les autres, puisqu'ayant conscience de son ignorance (sur la vertu comme sur le reste) il cherche inlassablement auprès de ceux qui passent pour savants⁷⁹ à combler son ignorance (80c-d), il faut une nouvelle péripétie pour sortir sinon de l'aporie définitive, du moins de cette situation de « franche mésentente ». Cet événement, c'est l'évocation du mythe de la réminiscence et l'entretien de Socrate avec un jeune esclave de Ménon.

80d-86c

Mais avant de disparaître provisoirement de la scène du dialogue, Ménon, sur le modèle agonistique de la discussion éristique, croit reprendre l'initiative de l'entretien en provoquant à son tour l'embarras de Socrate. Il transforme sa propre difficulté à définir la vertu en une difficulté absolue portant sur les conditions de possibilités du savoir. Il approfondit l'aporie et croit peut-être justifier à ses yeux sa défaillance. Rebondissant sur l'invitation de Socrate à s'enquérir, à nouveau, avec lui de « ce que peut bien être la vertu » (80d), Ménon lui oppose comme un défi une question apparemment spécieuse, jugée « éristique » par Socrate (80e) mais dont la résolution engage pourtant des hypothèses théoriques radicales. Comment savoir si l'on peut enseigner la vertu ? En sachant définir ce qu'elle est. Mais nous ignorons la nature de la vertu. Comment donc chercher ce qu'on ne connaît pas ? La définition est introuvable parce qu'apprendre est impossible. Ménon s'empresse donc d'objecter à Socrate :

« De quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle ? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ? » (80d).

C'est moins le paradoxe de Ménon que sa reformulation par Socrate qui a fait la fortune du dialogue⁸⁰. Socrate transforme l'argument de Ménon en un dilemme :

« Il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas ! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaisseur, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher » (80e).

Même si Ménon accepte la reformulation de son argument par Socrate, comme le confirme sa réplique suivante, les deux versions présentent des différences notables.

Ce qu'il est convenu d'appeler le « paradoxe de Ménon » est complexe. Il comporte deux parties. D'abord Ménon pose le problème de l'objet et de la méthode de la

⁷⁸ *Art. cit.*, p. 182.

⁷⁹ Voir *Apologie de Socrate*, 2Ob-24b.

⁸⁰ Voir pour la bibliographie impressionnante sur ce court passage, M. Canto, p. 120-121.

recherche. Ensuite il soulève la question de la possibilité d'identifier ce qui est connu comme étant la même chose que ce qui était recherché. En fait c'est la même difficulté qui est développée dans les deux moments du paradoxe, si bien qu'on peut parler à propos de l'argument de Ménon, d'un argument «réitatif»⁸¹. En effet l'ignorance de l'objet concerne à la fois le commencement de la recherche — si je ne sais pas ce que je cherche, il n'y a aucune raison de chercher ceci plutôt que cela, dans cette direction plutôt que dans telle autre (première partie) — et son terme très hypothétique — si j'ignore ce que je cherche, je n'ai aucun moyen de savoir si ce que j'ai trouvé correspond à l'objet cherché (deuxième partie). La recherche n'a aucune raison de commencer ni aucune certitude de pouvoir s'achever : quand l'ignorance est absolue, c'est-à-dire première et définitive, c'est la recherche qui est impossible.

Cette double précision d'un régime absolu d'ignorance, dans un contexte de recherche est essentielle. En effet si l'argument de Ménon porte sur la capacité à apprendre, encore ne s'agit-il pas de toute espèce d'apprentissage, mais seulement de l'aptitude à acquérir une compétence intellectuelle dans le cadre d'une recherche sur ce dont nous sommes absolument (*παραπαν*) ignorants. Cette « qualification forte »⁸² (*parapan*) sera précisément omise par Socrate dans sa reprise de l'argument. Son emploi par Ménon signifie que le domaine des acquisitions empiriques est exclu du paradoxe, qu'il porte donc seulement sur des contextes en quelque sorte *a priori*. Le problème ne se pose pas pour l'apprentissage d'une compétence pratique, qui procède soit d'un acquis antérieur, soit de l'imitation, soit d'un enseignement, mais de l'apprentissage d'un savoir théorique dans le cadre d'une recherche *a priori*⁸³.

L'absence de cette expression dans la reformulation par Socrate de l'argument signifie sans doute que pour lui, on n'ignore jamais tout à fait ce qu'on cherche. Non seulement le langage dit quelque chose : sa fonction référentielle est la condition minimale du savoir. Mais encore pour Platon, même si le langage n'est ni la même chose que l'être ni la mesure de l'être, comme le soutiennent les sophistes, il porte la trace de l'Idée, il est le signe de l'essence qu'il appartient à la définition de viser et de dégager pour elle-même. D'ailleurs la réminiscence est la contre-hypothèse, sous forme de mythe, de la supposition d'une ignorance absolue : l'âme n'a jamais été ignorante absolument, le passage de l'ignorance au savoir, n'est pas le passage d'un état de manque absolu de connaissance à une connaissance relative, mais la redécouverte d'un savoir toujours possédé. Ainsi le mythe de la réminiscence répond à la réduction du paradoxe au champ du savoir *a priori* tout en récusant l'idée d'une ignorance absolue. Il a bien plutôt pour fonction de réfuter cette hypothèse, dont le caractère éristique tient à son absurdité même. Cette supposition est vraiment extravagante tant à l'égard de Ménon, qui se faisait fort de définir facilement la vertu, qu'à l'égard de la culture grecque.

Mais peut-être Ménon n'a-t-il conscience que de reformuler, avec son paradoxe, la conviction de Socrate, à savoir qu'il est impossible de savoir si la vertu peut s'enseigner si l'on ne sait pas d'abord définir ce qu'est la vertu, et que cette définition

⁸¹ Voir M. Canto, p. 69 et note 103 p. 247.

⁸² Lulius Moravcsik, « Apprendre, c'est se remémorer », *Les paradoxes de la connaissance*, p. 302.

A moins que Ménon se soit cru incité à utiliser ici ce terme parce que Socrate l'avait employé précédemment en 71a 6 (« je suis si loin de savoir si la vertu s'enseigne ou ne s'enseigne pas que j'ignore absolument (*parapan*) ce que peut bien être la vertu ») et en 71b 4 (« et je me blâme moi-même de ne rien savoir, rien du tout (*parapan*) de la vertu »).

⁸³ « Comme on l'a dit, ceci est un paradoxe propre à l'apprentissage qui prend la forme d'une recherche, et non un paradoxe de l'apprentissage en général, ni un paradoxe de l'acquisition d'information, ni un paradoxe du savoir. (...) Le paradoxe, en 80d-e, est énoncé en termes de *zētēsis* (recherche), même si, en 81e4-5, *mathēsis* (apprentissage) est appelé remémoration. Ainsi acquérir des compétences non intellectuelles (comme montrer à cheval, assimiler une information qu'on vous communique, ou apprendre par imitation) n'est inclus ni dans le paradoxe ni dans la solution envisagée, puisque ces manières d'apprendre ne nécessitent par de recherche au sens où il en est question » (*id.*, p. 300).

est le premier objet de la recherche, à mener en commun alors même que la nature de la vertu n'est pas connue. C'est encore un malentendu, cette fois sur l'exigence socratique de la définition, qui explique cette nouvelle péripétie du dialogue. Le terme *parapan* supporte d'ailleurs presque à lui seul toute la radicalisation qu'effectue Ménon, par son paradoxe, de l'aporie dans la définition de la vertu. Contraint de tenir compte des réfutations de Socrate (la vertu n'est aucune vertu), sans pour autant se résoudre à renoncer à l'idée que la vertu existe concrètement, Ménon est conduit à poser que la vertu est quelque chose dont on ne peut absolument rien savoir. Il ramène la définition de la vertu à la définition d'un objet empirique, et assimile la connaissance socratique par définition à la connaissance intégrale. Ou encore inversement, l'aporie de la définition signifie l'ignorance absolue et l'ignorance absolue condamne la possibilité de toute recherche de la définition. Comme l'écrit M. Canto :

« Il est vrai que Ménon n'a sans doute jamais reconnu d'autre mode d'existence à la vertu que celui d'un objet empirique : la vertu, ce sont des actes, des fonctions, des comportements particuliers. Chacune de ses réponses "empiriques" a été récusée par Socrate. Et il est probable que, en dehors de ces différentes illustrations concrètes de la vertu, Ménon ne voit pas ce que peut être la vertu, sinon une chose tout à fait indéterminée et inconnaissable. L'exigence socratique doit lui sembler exorbitante.

Rechercher une vertu qui ne soit ni particulière ni concrète équivaut simplement aux yeux de Ménon, à l'impossibilité de rechercher ce qu'est la vertu. Avec sa question difficile et paradoxale, Ménon oppose donc un refus actif à ce que requiert la définition socratique. Il souligne que la recherche des définitions nous réduit à l'ignorance totale, faute de pouvoir disposer d'une connaissance intégrale »⁸⁴.

Socrate dit comprendre à quelle difficulté renvoie ici Ménon. En réalité il transforme l'argument de Ménon, sur trois points au moins. D'abord il n'en retient pas le caractère réitratif. Car pour Socrate, si l'on n'est pas en mesure de connaître l'objet de la recherche, on ne peut espérer savoir l'identifier, au cas où on l'aurait par hasard trouvé. La réitération est donc inutile parce que la deuxième partie du paradoxe est redondante par rapport à la première. Ensuite il ne reprend pas l'expression *parapan*, employé par Ménon, pour suggérer la situation-limite d'une ignorance absolue. Enfin, plus généralement, entre deux interprétations possibles de la formule de Ménon : « cette réalité dont tu ne sais absolument *ce qu'elle est* » (τοῦτο οὐ μὴν οἶσθα τὸ παραπαν ὅτι ἐστίν), Socrate paraît opter pour la moindre. Il comprend le « ce que » plutôt comme un pronom démonstratif (je ne sais pas *ce que* je cherche) que comme un interrogatif indirect (je ne sais même pas *ce que je cherche*), c'est-à-dire ne veut envisager que le cas d'une ignorance partielle. Je ne connais pas ce que je cherche mais je sais pourtant sur quoi porte ma recherche. Ainsi quand je cherche à définir la vertu, je ne sais certes pas ce qu'elle est, et c'est précisément pourquoi je pars à la recherche de sa définition — j'ignore ce qu'elle est en elle-même, sa nature et ses propriétés essentielles. Mais pour autant je n'ignore pas tout d'elle, à commencer par son nom qui oriente ma recherche sur elle. J'ignore l'essence de l'objet recherché mais je sais quoi chercher et je sais que je le recherche. Socrate admet, on l'a dit, une connaissance descriptive ou référentielle qui est le fait du langage lui-même. Si le langage n'est pas le savoir, il est la condition de toute espèce de savoir⁸⁵.

Socrate transforme le paradoxe de Ménon en le formulant comme un dilemme sophistique (soit ... soit). Pourtant cette reformulation conserve quelque chose de la radicalité du paradoxe. En effet c'est un dilemme impossible qui est proposé, formé de deux prémisses acceptables mais contraires, qui donnent lieu à une inférence valide et inadmissible. Je ne peux chercher ni ce que je sais, ni ce que je ne sais pas, ou bien parce que je le sais ou bien parce que je ne le sais pas. Le dilemme est éristique parce que l'impossibilité qu'il énonce donne argument, dans tous les cas, pour l'emporter

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 72.

⁸⁵ Sur l'ambiguïté sémantique de l'expression, voir les analyses de M. Canto dans son introduction, p. 66sq.

dans la discussion. Toute la force du dilemme tient ainsi à l'alternative qu'il pose : ou bien je connais et je connais totalement donc la recherche est impossible ; ou bien je ne connais pas, c'est-à-dire j'ignore absolument, donc la recherche est impossible.

Socrate radicalise ainsi à sa façon la réflexion en posant une alternative stricte entre le savoir et l'ignorance (ou le savoir total ou l'ignorance totale), c'est-à-dire une absence d'intermédiaire entre ignorer et savoir. Et s'il déplace assurément l'argument de Ménon, de la considération de l'objet et de la méthode de recherche vers la connaissance elle-même, substituant respectivement aux deux parties du paradoxe, les deux énoncés du dilemme (on ne peut chercher ni ce qu'on connaît ni ce qu'on ne connaît pas), Socrate ne se dérobe pas à la difficulté théorique que pose son interlocuteur, même si c'est dans un esprit éristique, sur la question des conditions de possibilité du savoir.

Le « casse-tête sophistique »⁸⁶ du paradoxe de Ménon, ou sa reformulation sophistique par Socrate est pris au sérieux par Platon puisqu'il requiert pour sa solution rien moins que l'hypothèse de la réminiscence⁸⁷. Le discours passe ainsi d'un argument spécieux, à sa reprise sur le mode d'un dilemme, à une hypothèse qu'on peut dire métaphysique. Ce changement ou cet approfondissement du niveau d'analyse, la phrase en porte la trace. Le ton, le style deviennent plus solennels et pleins de mystère

« Oui. Voilà, j'ai entendu des hommes aussi bien que des femmes, qui savent des choses divines... » (81a)

Manifestement intrigué par ces propos de Socrate, Ménon veut aussitôt en savoir plus. Autant la phrase de Socrate est lente et évasive, autant les répliques de Ménon sont tendues et nerveuses :

« Que disaient-ils ? Quel était leur langage ? », « Quel est-il ? Et ceux qui tiennent ce langage ? » (81a)

Socrate décide donc de parler et de révéler le contenu du savoir divin de ces êtres divins, susceptible de montrer la vanité du paradoxe de Ménon. Mais la réfutation ne se fait pas dans les règles. Le caractère inspiré de la doctrine de la réminiscence constitue la limite de sa validité démonstrative. Ou plus exactement elle appelle d'elle-même sa démonstration pour constituer une thèse spécifiquement philosophique et non pas seulement une hypothèse religieuse. L'entretien avec le jeune esclave est le fait ou la vérification de la réminiscence d'abord présentée comme un mythe.

Toute la difficulté de ce passage consiste à savoir ce qui relève du discours philosophique et du discours philosophiquement platonicien dans cette doctrine, tant le soin avec lequel Platon souligne le caractère mythique de la réminiscence est troublant. Notamment l'extériorité d'un tel savoir contraste avec l'idée profonde de la réminiscence, sa signification spéculative, à savoir qu'apprendre c'est se ressouvenir, que le savoir est intérieur à l'âme et que, pour parler comme Hegel, c'est par cette réflexion intérieure que l'esprit devient pour lui-même ce qu'il est en lui-même.

⁸⁶ Expression de Taylor, cité par A. Nehamas, « Le paradoxe de Ménon et Socrate dans le rôle d'enseignant », *Les paradoxes de la connaissance*, p. 271.

⁸⁷ « L'objection est spécieuse et porte loin : elle implique, en effet, qu'on ne peut rien apprendre. Platon, disons-le tout de suite, la prend extrêmement au sérieux. Disons même davantage : Platon l'accepte. La théorie de la réminiscence nous explique justement que la situation - effectivement impossible - de chercher ce qu'on ignore totalement, ne se réalise jamais. En fait, on recherche toujours ce que l'on sait déjà. On cherche à rendre conscient un savoir inconscient, on cherche à se ressouvenir d'un savoir oublié » (Koyré, *op. cit.*, p. 25).

« Apprendre est ce mouvement où ce n'est pas quelque chose d'étranger qui pénètre dans l'esprit, et où c'est seulement sa propre essence qui devient pour lui ; en d'autres termes, il ne fait qu'accéder à la conscience de cette essence »⁸⁸.

Cette contradiction entre la forme d'exposition de la réminiscence et la vérité de son contenu peut être atténuée si l'on considère que le mythe a essentiellement une fonction « protreptique », c'est-à-dire conçu pour préparer l'esprit de Ménon à l'hypothèse de la réminiscence elle-même, certainement peu disposé à l'entendre. Ensuite on observe un travail de reprise philosophique, cette fois du contenu religieux du mythe, par lequel la théorie platonicienne de la réminiscence marque son « émancipation par rapport à ses origines »⁸⁹.

D'abord Socrate évoque le langage des prêtres et des prêtresses en tant qu'il sont déjà capables eux-mêmes de « rendre raison des choses auxquelles ils se consacrent » (81a). Socrate va plus loin puisqu'il raisonne à partir des éléments de doctrine qui sont communs à ces prêtres « éclairés » : immortalité, indestructibilité de l'âme, palingénésie (retour périodique de l'âme à la vie). Il ordonne ces éléments afin d'en tirer d'abord une conséquence qui relève de la philosophie morale : si l'âme est immortelle et indestructible, « alors il faut passer sa vie de la façon la plus pieuse possible » (81b) ; ensuite un raisonnement qui conclut sur l'hypothèse nécessaire de la réminiscence. Si l'âme est immortelle, et si l'âme renaît plusieurs fois, alors elle a depuis toujours en elle la connaissance ou le souvenir de toutes les réalités qu'elle a vu, donc la recherche est par principe possible, puisqu'apprendre pour l'âme consiste dans le fait de se remémorer.

Autrement dit, s'il s'inspire du savoir des prêtres et des prêtresses, Socrate, à la différence de cette doctrine religieuse, d'inspiration vraisemblablement orphique et/ou pythagoricienne⁹⁰, d'une part n'évoque jamais l'acquisition des connaissances de l'âme au cours de ses incarnations successives, d'autre part n'envisage l'hypothèse de l'immortalité de l'âme que pour autant qu'elle accrédite l'idée d'une existence antérieure de l'âme à la connaissance, du moins au régime temporel et empirique de la connaissance. Même si l'on peut critiquer un cercle dans la démarche de Socrate (la doctrine religieuse de l'immortalité de l'âme est introduite comme la condition de possibilité de la connaissance (prénatale) ; mais ensuite l'entretien avec l'esclave en étant la preuve de cette connaissance pré-natale, devient la condition de la connaissance de l'immortalité de l'âme), il faut bien comprendre que tous les efforts de Socrate sont concentrés à constituer non pas une théorie de l'immortalité de l'âme mais une théorie métaphysique de la connaissance. La réminiscence n'est pas une extension de la mémoire empirique, mais bien plutôt « un pouvoir spécifique de notre âme et sa faculté métaphysique par excellence »⁹¹.

Donc si elle a vu (intellectuellement, *εωρακυια*, 81c) toutes choses, parce qu'elle est immortelle et identique à elle-même, quel que soit son mode d'existence

⁸⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 3 La philosophie grecque, éd. Vrin, 1972, p. 418.

⁸⁹ Voir M. Canto, *Les paradoxes de la connaissance*, Introduction, p. 18.

⁹⁰ Les commentateurs font assaut d'érudition pour savoir qui se cachent précisément derrière ces êtres divins. Ce que l'on peut dire de façon assez sûre c'est que :
 - l'idée d'une existence substantielle et immortelle de l'âme n'est pas, encore au V^e siècle, une idée répandue, en dehors des cercles orphiques et pythagoriciens ;
 - l'orphisme a sans aucun doute marqué la pensée de Platon (le corps comme prison de l'âme, la transmigration des âmes ... ;
 - des arguments plaident en faveur d'une interprétation strictement pythagoricienne du passage (l'exemple qui vérifie la réminiscence est mathématique ; Platon nomme couramment les Pythagoriciens du terme de σοφοί qu'il a utilisé pour parler de ces hommes et de ces femmes qui savent des choses divines — les femmes étaient admises dans les cercles pythagoriciens). Sur cette question voir M. Canto, introduction p. 77-78 et note 111, p. 250-251.

⁹¹ Mugler, *op. cit.*, p. 368.

(incarnée ou non, séparée ou renaissante), elle ne peut jamais rien perdre de ce qu'elle a connu. De sorte que là où elle a l'impression d'apprendre quelque chose (c'est-à-dire de recevoir en elle quelque chose d'étranger) et de passer du non-savoir au savoir, elle ne fait que réactiver une vérité antérieurement et intérieurement connue, en se la remémorant. Ce que les hommes nomment apprentissage à leur égard (81d) est, en soi ou du point de vue de la vie essentielle de l'âme, pure réminiscence. Connaître n'est pas apprendre, c'est-à-dire progresser de l'inconnu au connu — car comment l'âme pourrait-elle chercher ce qu'elle ne connaît pas et connaître ce qu'elle ne savait pas chercher —, mais actualiser une connaissance latente et inconsciente. La connaissance est apparemment un apprentissage, mais réellement un ressouvenir. Le langage de l'apprentissage est le langage de l'apparence. « Ainsi, le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence » (81d).

Cette possibilité est décrite par Socrate comme une possibilité d'essence pour l'âme. Toute âme en tant qu'âme possède par principe la capacité à connaître, c'est-à-dire à se ressouvenir de ce qu'elle a connu dans son existence pré-natale. La thèse de la réminiscence est bien une thèse universelle, qui vaut pour tout homme. Mais il y a plus. Socrate suggère qu'il suffit à l'âme de se ressouvenir d'une seule vérité pour pouvoir réactualiser systématiquement toute sa connaissance.

« En effet, dit Socrate, toutes les parties de la nature étant apparentées, et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche donc qu'en se remémorant une seule chose, ce que les hommes appellent précisément "apprendre", on ne redécouvre toute les autres, à condition d'être courageux et de chercher sans craindre la fatigue » (81d).

La connaissance reste bien un processus. La connaissance a beau être innée, elle n'est pas immédiate pour l'âme. Socrate insiste au contraire sur la patience, le courage et l'effort que l'âme doit consentir pour se réapproprier son savoir. Cette reconquête de la vérité en soi ne se fait pas toute seule. Elle a besoin de l'occasion de la parole ou de la question du maître comme dira à peu près Kierkegaard⁹², et doit affronter l'épreuve de l'embarras, tant il est vrai que la connaissance est une recherche et que la recherche ne peut se soustraire au risque de l'aporie et à la passion de l'étonnement⁹³. Mais cette réappropriation intégrale est par principe possible. Cette nécessité de la connaissance comme réminiscence, de la réintégration de l'âme dans la connaissance intégrale de la vérité renvoie à la contingence, à la fois l'occasion et le contenu de la première connaissance réactualisée. L'instant de la réminiscence est inessentiel, comme le sont l'objet sur lequel elle porte, ce qui la suscite, puisque seul importe pour l'âme la réappropriation de son savoir, c'est-à-dire la réappropriation de sa capacité à penser par soi-même. L'âme n'a jamais cessé d'être dans la connaissance ou dans la nécessité de la vérité, mais elle a cessé de le savoir. Il lui faut réapprendre ce qu'elle sait et ce qu'elle est.

⁹² Voir les *Miettes philosophiques*. La vérité n'est pas inculquée et c'est pourquoi Socrate « était et reste un accoucheur, non, mais parce qu'il voyait qu'un homme ne peut davantage pour un autre. (...) Dans les relations inter-individuelles, l'homme ne peut rien de plus que *μαιευεσθαι* [qu'accoucher] ; et il appartient au dieu d'engendrer.

Au point de vue socratique, tout point de départ dans le temps est *eo ipso* une contingence, une donnée qui s'efface, une occasion ; le maître n'est pas non plus davantage » (p. 10-11, *Œuvres complètes*, t. VII, éd. de l'Orante).

⁹³ « L'"aporie" est une ignorance orientée, une ignorance pleine. Dans l'embarras, il y a comme un pressentiment de ce qui est à chercher (Cf. l'expression "je l'avais sur le bout de la langue" : c'est comme une reconnaissance en négatif de ce qu'on cherche. Le problème posé est celui du pré-savoir, de la prés-science. Platon attache toujours à l'âme deux attributs, l'embarras et la recherche (à quoi correspondent les verbes "*απορειν*" et "*ζητειν*". Le thème de la réminiscence apparaît pour la première fois dans le *Ménon*. Il sert précisément à élucider de façon mythique cet état de l'âme qui est visitée par le pressentiment du vrai » (P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Sedes/Cdu, 1982, p.28).

Restent deux difficultés principales dans ce passage. La première concerne l'idée que toutes les parties de la nature sont liées entre elles (81c-d). Cette idée est importante puisqu'elle rend intelligible la possibilité d'un accès de l'âme à toute sa connaissance antérieure, à partir d'une seule vérité remémorée. Cette théorie de la parenté dans la nature est vraisemblablement d'origine pythagoricienne. Dans l'adaptation qu'en fait ici Platon, elle laisse entendre au moins un parallélisme entre la sympathie des parties de la nature, qui assure que l'action de chaque partie de la nature sur une autre peut engendrer une conséquence sur toute la nature, et la liaison entre les vérités apprises qui permet à l'âme d'enchaîner les connaissances entre elles jusqu'à recomposer la totalité du savoir⁹⁴.

La seconde difficulté porte sur la nature et le statut de ces choses vues par l'âme, avant toute existence empirique. Faut-il y inclure les réalités empiriques, comme l'expression « elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès » (81c) paraît le suggérer, ou au contraire réduire le champ de la connaissance pré-natale aux vérités *a priori* ? Autrement dit, il s'agit de savoir ce qui est susceptible d'être objet de connaissance innée. Cette question engage en tout cas l'interprétation du statut de la réminiscence dans le *Ménon*, comparativement aux autres dialogues où cette doctrine est reprise. Notre passage dit que l'âme a vu toutes choses. Est-ce un indice suffisant pour penser que Platon fait ici référence à la théorie des Formes ?

Mais même si ce n'est pas le cas, comme la plupart des commentateurs l'admettent, on ne doit pas pour autant supposer que les choses vues en question relèvent de la réalité empirique. Comme le souligne M. Canto, d'une part « dans les exposés ultérieurs que Platon donnera de la Réminiscence, les vérités dont on peut avoir réminiscence sont toujours détachées de l'expérience »⁹⁵ ; d'autre part la réminiscence suscitant des vérités que tout être humain doit reconnaître comme telles, elle ne peut concerner les vérités pour la connaissance desquelles l'âme aurait dû être incarnée dans tel ou tel corps particulier⁹⁶. On peut ajouter que cette interprétation va dans le sens de la logique du dialogue si, comme on l'a dit en suivant J. Moravcsick, le mythe de la réminiscence répond, à travers sa reformulation éristique par Socrate (dilemme), au paradoxe de *Ménon* qui limitait le problème de l'apprentissage au contexte de la recherche des connaissances *a priori*. Mais il faut attendre l'entretien avec le jeune esclave pour que cette question trouve sa réponse la plus autorisée.

Ménon n'est pas pleinement convaincu que le mythe de la réminiscence apporte sa solution au paradoxe qu'il a opposé à l'aporie de la définition de la vertu, ou plutôt au scandale que représentait à ses propres yeux son embarras dans la discussion. La remarque de Socrate sur la valeur intrinsèquement « pratique »⁹⁷ ou en quelque sorte « performative » de cette hypothèse n'a pas suffi. En effet, la réminiscence a l'avantage

⁹⁴ Voir M. Canto, introduction, p. 80.

Pour Mugler, la réminiscence s'applique aussi bien au domaine des vérités logiques qu'à celui des lois physiques. Et la réminiscence s'accomplit toujours en deux phases : « La réminiscence passive fait surgir des profondeurs de notre vie spirituelle passée, avec une spontanéité se dérochant à l'appel de la volonté, à la surface de la conscience quelque souvenir isolé. Cette donnée spontanée sert ensuite de matière au travail de liaison et de construction de la réminiscence active, à laquelle nous pouvons commander par notre volonté. Sa fonction, l'application du raisonnement de liaison, de *αιτιας λογισμος*, aux points isolés en question, revêt deux formes différentes suivant qu'il s'agit de connaissance logique ou physique. Dans le premier cas, elle consiste à construire les conclusion qu'on peut déduire de la donnée initiale présentée par la réminiscence passive et à les faire converger, en mathématiques notamment, vers des énoncés de propriétés. Dans la cas de la connaissance du monde physique, elle cherchera à insérer le fait isolé offert par le souvenir comme phénomène dans une série de phénomènes liés entre eux par une loi de causalité physique, soit finale, soit efficiente » (*op. cit.*, p. 371).

⁹⁵ M. Canto, p. 81.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Voir plus loin en 86b-c. L'existence de la vérité dans l'âme signifie qu'il est possible de chercher. Socrate y parle même d'un devoir de chercher.

de faire ce qu'elle dit, d'encourager à la recherche dont elle prouve la possibilité théorique. La réminiscence en rendant raison de la possibilité de la recherche constitue la raison suffisante de poursuivre la recherche. Au contraire, dans l'argument éristique, toute la recherche s'épuise à élaborer un argument spécieux qui décourage la recherche, c'est-à-dire aussi bien qui encourage à la paresse et la vaine répétition d'un paradoxe.

Mais Ménon n'a pas expérimenté sur lui-même, et au cours du dialogue avec Socrate, cette inquiétude qui dispose l'âme à redécouvrir en elle et par elle-même la présence du vrai. Son embarras a manqué de vertu dialectique⁹⁸. C'est pourquoi Ménon formule sa demande d'éclaircissement sur la signification de la vertu («que veux-tu dire en affirmant que nous n'apprenons pas, mais que ce que nous appelons "apprendre" est une "réminiscence" ? (81e), sous la forme d'une demande d'enseignement : « Peux-tu m'enseigner que c'est bien le cas [qu'apprendre est une réminiscence] ? » (81 e). Ménon veut recevoir un enseignement à propos de ce qui récuse l'idée même d'enseignement. Socrate relève la contradiction de cette demande, ou plutôt feint de croire que Ménon veut, par elle, le mettre en contradiction avec lui-même : « Tu me demandes si je peux te donner un enseignement, à moi qui déclare qu'il n'y a pas d'enseignement, mais réminiscence ! »

Ce n'est pas par « malice » mais par habitude que Ménon dit avoir parlé. Cet aveu montre bien, une fois encore, à quel point l'aporie de la première partie et le malentendu sur la réminiscence, s'explique par la position que Ménon a choisi d'occuper dans le dialogue. Il s'est présenté comme un disciple de Gorgias, entraîné à la controverse, c'est-à-dire formé à n'envisager le savoir que sur le modèle d'un enseignement.

Mais le ton de Ménon se fait désormais plus bienveillant (82a). Pourtant ce n'est pas avec lui que la discussion peut se poursuivre. Pour abandonner cette identité, ou la conscience de soi empruntée où il se tient, et qui fait obstacle à la progression de l'entretien, Ménon doit en quelque sorte devenir le spectateur du dialogue. C'est pourquoi Ménon exprime autrement sa demande :

« pourtant si tu peux d'une façon ou d'une autre me montrer qu'il en est comme tu dis, montre-le moi . »

Le verbe *ενδεικνυμι*, repris deux fois dans la phrase, exprime l'attente d'une démonstration, et sans doute plus précisément une vérification en quelque sorte empirique, qu'apprendre c'est se ressouvenir. Mais elle est assortie de l'exigence d'assister à la preuve comme témoin extérieur (*ενδεικνυμι*, montrer devant). Et paradoxalement c'est seulement en devenant le spectateur du dialogue (l'entretien de Socrate avec l'esclave), que Ménon va se révéler ensuite capable de réfléchir par lui-même et de répondre de façon libre et personnelle aux questions de Socrate. Le dialogue sur la vertu pourra enfin recommencer ou seulement commencer.

⁹⁸ Pour ainsi dire, l'embarras de Ménon ressemble davantage au tourment de vacuité qu'au tourment de plénitude, évoqués par Socrate dans le *Théétète* (148e).

Bibliographie

- Robin, *Platon*, (Alcan, 1935), PUF, 1968.
- Koyré (A.), *Introduction à la lecture de Platon* (1945), Gallimard.
- Mugler (C.), *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Anton W. Van Bekhoven, Publisher Naarden, 1969.
- Goldschmidt (V.), *Les dialogues de Platon*, PUF (1947, 3ème édition, 1971).
- Brague (R.), *Ménon, le restant*, Vrin, 1978.
- Ricœur (P.), *Etre, essence, substance chez Platon et Aristote*, Sedes/Cdu, 1982.
- Fraisse (J.-C.), *Platon, Ménon, de la vertu*, Hatier, 1987.
- Caveing (M.), *La naissance de la raison en Grèce*, PUF, 1990.
- Piettre (B.), *Platon, Le Ménon*, Nathan, 1990.
- Barnes (J.), « Enseigner la vertu ? », *Revue philosophique*, 4, 1991.
- Brunschwig (J.), « Enseigner la vertu ? », *Revue philosophique*, 4, 1991.
- Canto-Sperber (M.), *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon* (recueillis et présentés par), Odile Jacob, 1991. On lira avec profit notamment les articles de Canto-Sperber, Vlastos (G.), Guérout, Narcy (M.), Moravcsik (J.), Shanon (B.).
- Canto-Sperber (M.), *Ménon*, GF-Flammarion, 1993, introduction et notes.