

PLATON

MÉNÖN

Texte grec

Introduction, traduction et notes

par

Bernard SUZANNE

Cette édition reprend la traduction et les notes que j'ai mises en ligne sur mon site Internet « Platon et ses dialogues » (<http://plato-dialogues.org/>) en en respectant le découpage en « pages » (qui deviennent ici des chapitres) et en y ajoutant le texte grec. La première mise en ligne de ces « pages » remonte au 24 décembre 2000 pour l'introduction, l'avertissement et le plan, ainsi que pour les sections Formes et couleurs (73c6-77a5), L'expérience avec l'esclave (80d1-86d2), Aretè, epistèmè et phronèsis (86d3-89e9 ; 95a6-96d1) et Les statues de Dédale (96c10-100c2) ; au 12 mai 2001 pour la section Des essaims d'aretaï (70a1-73c5) ; au 24 décembre 2001 pour la section La soif de l'or (77a5-80d1) et au 6 janvier 2002 pour la section Le dialogue avec Anytos (89e9-95a6).

© 2009 pour cette version au format pdf

Introduction

Dans le plan d'ensemble en sept tétralogies que je crois retrouver pour les dialogues pris comme un tout, le *Ménon* est le dialogue introductif de la troisième tétralogie, celle du procès de Socrate. Plus largement, il ouvre un cycle, que l'on pourrait appeler le cycle du procès et de la mort de Socrate, qui se clôt avec la mort de Socrate à la fin du *Phédon*, centre de gravité de l'ensemble des dialogues¹. Et nous aurons l'occasion de revenir, dans les commentaires, sur les résonances qu'il y a entre le *Ménon* et le *Phédon*.

Des paroles aux actes

La seconde tétralogie nous mettait en présence des sophistes, des Protagoras, Hippias, Prodicos, Gorgias, gens qui se contentaient de belles paroles et se satisfaisaient pour l'homme d'une « excellence » tout illusoire faite seulement de paraître, qu'ils inculquaient à leurs élèves moyennant finance, quand ils ne se bornaient pas à prendre la matérialité du *logos*-discours pour la profondeur du *logos*-raison² et la technicité de l'orateur faiseur de beaux discours pour la dialectique du philosophe en quête d'excellence dans sa vie. Même un Calliclès, élève jusqu'au-boutiste de Gorgias, mis en scène dans le dialogue qui porte le nom de son maître, nous était somme toute montré plus comme un causeur que comme un « acteur » mettant en pratique ses théories. Tout au plus se montrait-il prophète de malheur en pressentant, au centre du dialogue³, le sort qui attendait Socrate. Mais les choses changent avec Ménon, un autre élève

1 Voir, sur mon site Internet *Platon et ses dialogues*, la page qui présente le plan d'organisation en tétralogies des dialogues de Platon ; pour la place centrale de la mort de Socrate dans ce plan d'ensemble, voir la section « Centre logique et centre matériel » de l'introduction aux tétralogies.

2 Le mot grec *logos*, du fait de ses multiples sens, est au cœur du débat de Socrate et Platon avec les sophistes et les rhéteurs. C'est en effet ce même mot *logos* qui veut dire en grec « parole, discours » et « raison », mais « raison » aussi bien dans le sens de la faculté de raisonner que dans le sens mathématique de « rapport », et encore « parole divine, proverbe, argument, conversation, discussion, récit, fable », et aussi « raison profonde, fondement, jugement, opinion, compte, valeur, compte-rendu, explication », etc. On comprend mieux alors que des maîtres comme Gorgias, qui enseignaient l'art du discours (*logos*) persuasif aient pu croire qu'ils enseignaient à leurs élèves la raison (*logos*), et pourquoi Platon, qui voyait en le *logos* la partie la plus noble de notre âme, c'est-à-dire de nous-mêmes, celle qui nous met en relation avec l'*intelligible* pur, c'est-à-dire avec la transcendance, avec le « divin », ne se soit pas satisfait d'une conception aussi réductrice du *logos* et ait passé tant de temps à essayer de ramener le langage à son rôle d'outil au service de la pensée qui le transcende et les mots à leur rôle d'images de ce qu'ils désignent.

3 *Gorgias*, 486a-b.

de Gorgias⁴ qui, comme nous allons bientôt le voir, n'a pas peur de passer aux actes, et avec son hôte Anytos, qui sera l'âme de l'accusation dans le procès de Socrate. Le *Ménon* est en effet l'occasion du dialogue manqué entre Socrate et son accusateur, Anytos, le riche tanneur devenu politicien, le démocrate exilé revenu au pouvoir après la chute des Trente. Après les faiseurs d'illusions aux discours bien tournés, les meneurs de foules au pouvoir bien réel qui ne s'embarrassent pas de détails quand ils trouvent sur leur route un individu qui semble contester leur jugement. Aussi bien Calliclès dans le *Gorgias* qu'Anytos dans le *Ménon* sont réduits au silence par Socrate, mais Calliclès se contente de « condamner » Socrate en paroles dans la discussion avec lui et en reste là une fois la discussion finie, alors qu'Anytos le fait condamner en actes, non au cours de la discussion, mais une fois celle-ci terminée. Le *Ménon* va nous permettre de comprendre comment on passe de Parménide, via les Gorgias et leur émules, les Calliclès et autres Ménons, à un Anytos qui, ne prenant pas le temps de faire la différence entre un Ménon, ou un Gorgias, et un Socrate, se trompe de cible et conduit ce dernier à la mort en croyant servir la cité, justifiant ainsi le « parricide » qui sera nécessaire dans l'ordre intelligible pour libérer la pensée, et qui sera accompli par l'étranger d'Élée dans le *Sophiste*⁵, pendant, de l'autre côté de la tétralogie centrale de l'âme, de l'*Apologie* qui voit la condamnation à mort bien réelle de Socrate dans l'ordre « visible ».

Pour introduire la trilogie qui explore dans l'ordre visible le segment des images, des illusions⁶, Platon nous propose, dans le *Protagoras*, une « image » de dialogue, un dialogue raconté par Socrate à un de ses amis après coup, dans un long monologue dont nous n'avons aucun moyen de savoir s'il est une image fidèle de ce dont il rend compte. Pour introduire la trilogie qui explore le segment des « réalités visibles »⁷, Platon nous plonge directement dans une conversation en cours, sans la moindre « mise en scène », et nous en sommes réduits à deviner tant bien que mal à partir des paroles échangées qui parle et où se déroule la scène. Et si l'Hippocrate du *Protagoras* était fasciné par le prestige associé au qualificatif de sophiste dont on paraît son héros Protagoras sans même savoir ce qui se cachait derrière ce qualificatif, Ménon, lui, n'a de souci, ou prétend n'en avoir, que pour la réalité d'une *activité*, l'*enseignement* de l'excellence, pour laquelle il se pourrait d'ailleurs qu'il ait déjà dépensé des fortunes, s'il est vrai que, comme on pourrait le penser à partir des remarques de Socrate au début et tout

4 *Ménon*, 70b. Socrate ne dit pas explicitement que Ménon a été élève de Gorgias au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'il a payé Gorgias pour ses leçons. C'est Aristippe, le « protecteur » de Ménon, qui est plus spécifiquement mentionné par Socrate comme ayant très probablement suivi l'enseignement de Gorgias (bien que, de lui non plus, il ne dise pas qu'il ait payé ces « cours » ; mais dans l'*Apologie*, 19e-20a, Socrate mentionne Gorgias parmi les « professeurs » qui faisaient payer leurs leçons). Et l'on peut penser que Ménon, le protégé d'Aristippe, a simplement profité des leçons que prenait son mentor. Quoi qu'il en soit, Socrate présente Ménon comme familier avec l'enseignement de Gorgias (voir, outre l'introduction, 73c, 76a-d, 95c et 96d), même s'il semble incapable par lui-même de tirer profit de cet enseignement dans la discussion et, en tout cas, de se souvenir d'une éventuelle définition de l'« excellence » que le « maître » aurait donnée.

5 *Sophiste*, 241d. Pour le parallèle entre la condamnation à mort de Socrate par la foule athénienne et le « parricide » de Parménide par un seul Éléen, voir la section « [Le procès de Socrate et le « parricide » de Parménide](#) » de l'introduction aux tétralogies.

6 Pour une présentation du rôle structurant de l'image de la ligne de la *République* (*République*, VI, 509d-511e) dans l'organisation en tétralogies des dialogues, voir la section « [Le visible, l'intelligible, et l'âme au milieu](#) » de l'introduction aux tétralogies.

7 On pourra noter que, pour Platon dont le souci premier est l'homme (« *Connais-toi toi-même* »), et plus spécialement ce qui en constitue la « réalité » profonde, c'est-à-dire l'âme, les réalités visibles ne sont pas tant les choses matérielles qui nous constituent (notre corps) ou nous entourent (nos biens) que les actes que nous posons et dont la série construit notre être. La réalité dont il va être question dans cette tétralogie, c'est Socrate lui-même vu à travers son procès, qui est l'occasion pour lui de justifier sa vie et ses actes, et son choix de subir la peine légalement, quoique injustement, prescrite à son encontre par le tribunal de ses concitoyens plutôt que de s'échapper pour sauver sa vie.

au long du dialogue, il ait suivi les enseignements de Gorgias et ait payé lui-même ses leçons (voir note 4, page 4). Là où Hippocrate ne recherchait guère plus qu'un « vernis »⁸, Ménon, sans perdre son temps à chercher ce qu'il met sous le mot d'« *aretè* » (voir sections suivantes), veut à l'évidence une recette pour réussir dans ses entreprises, recette que, comme nous le verrons, il croit probablement avoir déjà trouvée grâce à Gorgias, et à l'aune de laquelle il compte bien conforter la piètre opinion qu'il se fait de Socrate, en qui, sur la foi de rumeurs parvenues jusqu'en Thessalie, sa patrie, il voit sans doute un professeur de « morale », mais d'une morale de faibles dont lui n'a que faire...

Le fil conducteur du *Ménon*

« *Peux-tu me dire, Socrate, si en fin de compte l'aretè est enseignable (didakton), ou pas enseignable mais cultivable par l'exercice (askèton), ou ni cultivable par l'exercice, ni apprenable (mathèton), mais échoit aux hommes par nature (phusei) ou de quelque autre manière ?* » (*Ménon*, 70a)

Telle est la question de Ménon qui ouvre abruptement le dialogue, nous laissant supposer que l'on prend en route une conversation qui n'en est pas à son début. Et cette question reviendra périodiquement dans la bouche de Ménon, à chaque fois que Socrate voudra l'entraîner sur d'autres pistes pour approfondir le sens même de la question et que Ménon perdra patience. Pour bien comprendre le dialogue dans son ensemble, il est donc nécessaire de préciser ce que pouvait signifier pour un Grec du temps de Socrate le mot *aretè* (laissé volontairement non traduit ici pour des raisons que je vais expliquer dans ce qui suit), et aussi, pour apprécier toute l'ironie du dialogue, de savoir qui était ce Ménon qui pose la question à Socrate, et cet Anytos qui était son hôte à Athènes et qui intervient dans la discussion.

Aretè

Comme je viens de le dire, tout le dialogue va tourner autour du concept d'*aretè*⁹, qu'il s'agisse, à la demande de Socrate, de commencer par essayer, sinon de le définir, du moins de le mieux comprendre, ou, sous la pression constante de Ménon, de revenir au problème de savoir si c'est quelque chose qui peut s'enseigner/apprendre. On voit donc le risque que l'on prend à

⁸ Voir en particulier *Protagoras*, 312a-b, où Hippocrate avoue à Socrate que, loin de vouloir devenir lui-même un sophiste, il ne cherche qu'une sorte de « culture générale », le genre d'éducation (*paideia*) « qui convient au particulier (*idiotès*, mot grec qui désigne initialement l'homme privé par opposition à l'homme public impliqué dans les affaires de la cité, puis de proche en proche le simple citoyen, le profane par opposition au spécialiste, et finalement l'ignorant, sens qui est conservé dans le mot français qui en dérive, « idiot »...) et à l'homme libre ».

⁹ Pour les raisons que j'explique dans cette section, je ne traduis pas *aretè* dans ma traduction du *Ménon*, mais je laisse chaque fois ce mot dans la forme qu'il a dans le texte grec, forme qui, en grec, varie selon le nombre (singulier ou pluriel) et la fonction (sujet, complément d'objet, complément de nom, complément d'attribution) du terme, puisque le grec est une langue à déclinaisons. Pour ceux qui ne lisent pas le grec ancien, et à qui est principalement destinée ma traduction, je liste ici les différentes formes que peut prendre le mot *aretè* :

Cas	Fonction	Singulier	Pluriel
nominatif	sujet	<i>aretè</i>	<i>aretaï</i>
accusatif	complément d'objet	<i>aretèn</i>	<i>aretas</i>
génitif	complément de nom	<i>aretès</i>	<i>aretôn</i>
datif	complément d'attribution	<i>aretè(i)</i>	<i>aretais</i>

(le « i » entre parenthèses au datif singulier représente ce qu'en grec on appelle un « iota souscrit », c'est-à-dire un petit « iota » qui s'écrit sous le « hèta », rendu par un « è », et non pas après comme ici).

tenter de traduire ce mot, c'est-à-dire à se voir contraint de choisir à chaque emploi de celui-ci entre divers sens au risque de gommer tout ou partie de ce qui, comme on le verra, fait l'ambiguïté constante de la discussion entre Ménon et Socrate.

Aretè est le plus souvent traduit par « vertu ». Mais traduire *aretè* par « vertu » est le meilleur moyen, de nos jours, de rendre incompréhensible le dialogue, tant le sens de ce mot, quand on l'applique à l'homme, est pour nous intuitivement limité à un aspect presque exclusivement moral, souvent coloré par vingt siècles de christianisme, et prend même pour certains une coloration quelque peu désuète. Or tout le problème du *Ménon* est justement le sens qu'il faut donner à ce mot, très ouvert en grec, et derrière lequel Ménon et Socrate ne mettent pas la même chose. En grec, *aretè* désigne d'une manière générale ce par quoi celui à qui ou ce à quoi on applique le mot excelle, ce qui lui donne sa valeur, ce qui lui permet d'atteindre la finalité pour laquelle la chose est conçue ou, dans le cas d'une personne, l'idéal qui est le sien ou celui de l'espèce. Le mot peut en effet s'appliquer aussi bien à un individu ou un membre particulier d'une espèce, qu'à l'espèce dans son ensemble, ou encore à une chose quelconque, outil, instrument, etc., prise individuellement ou collectivement, voire à une terre, par rapport à l'usage que l'on veut en faire (la cultiver, y construire une ville, y engager une bataille, etc.). Selon le contexte, il peut avoir un sens limité à une perspective particulière ou une portée plus générale. Ainsi, appliqué à un homme, il peut signifier la santé c'est-à-dire l'*aretè* du corps, ou, selon d'autres perspectives sur le corps, la beauté, la force, l'agilité, ou encore, si l'on a plutôt en vue l'âme, la noblesse de caractère, le courage ou, dans une perspective plus globale, mais alors et alors seulement, la vertu au sens usuel du mot en français. On peut aussi qualifier cette *aretè* pour indiquer dans quelle perspective on cherche l'excellence, comme le fait par exemple Platon quand il parle de *politikè aretè* (par exemple en *Protagoras*, 322e2-323a1). Et l'on pourra alors parler d'*aretai*, au pluriel, pour distinguer les différentes formes de perfection visées par l'homme selon le contexte : on pourra alors qualifier d'*aretè* spécifique le courage, la modération, la prudence, la justice, etc. Devant cette multiplicité de sens, on voit bien que « vertu » ne pourrait convenir comme traduction que si l'on acceptait de prendre le mot dans le sens qu'il a quand on parle de la vertu d'une plante médicinale ou d'un médicament, en oubliant la dimension presque exclusivement morale qu'il a bien plus souvent. Mais comme il n'est pas possible de se défaire de cette habitude, plutôt que de parler de « vertu », il serait plus prudent, si l'on veut à tout prix traduire, de parler d'*« excellence »* partout où le concept grec d'*aretè* est en cause.

L'*aretè* de l'homme en général, qui est l'objet de la discussion du *Ménon*, c'est donc ce qui fait que l'homme est au plus haut point Homme digne de ce nom, ce qui lui permet d'atteindre l'idéal de l'Homme. En discuter renvoie donc, ou devrait renvoyer, à la question de savoir ce que c'est que d'être un Homme, quel est cet idéal, et au « Connais-toi toi-même ». On voit alors comment il est parfaitement possible à deux interlocuteurs de donner le même sens à *aretè* (au sens d'une définition du dictionnaire), quelque chose comme « ce qui fait qu'un homme est un Homme », ou, pour employer une formulation plus grecque, « ce qui fait qu'un homme est bel et bon (*kalos kagathos*) », sans pour autant être d'accord sur le fond, sur le contenu concret de ce qui fait un homme « bel et bon », sur ce qu'est le *vrai* bien de l'Homme. On pourrait d'ailleurs faire une étude de la civilisation grecque ancienne en suivant l'évolution du concept d'*aretè* appliqué à l'homme depuis Homère jusqu'à Platon et ses successeurs. Or traduire *aretè* par « vertu », du fait des connotations que traîne immanquablement avec lui ce mot pour nous, c'est supposer pratiquement résolu au départ ce qui est justement la question que voudrait bien examiner Socrate en préalable et que ne cesse d'évincer Ménon, celle de savoir si cette excellence de l'homme qui fait de lui un homme « bel et bon » est avant tout d'ordre moral et concerne son « âme » ou si elle est plutôt du côté de la beauté de son corps, de l'abondance de ses biens, de son apparence et de sa renommée, de son pouvoir politique ou d'autre chose encore.

C'est cette même « erreur » de traduction qui conduit à voir un « paradoxe » dans la « théorie » que l'on croit déceler dans les dialogues supposés « de jeunesse » ou « socratiques », théorie que l'on attribue en général à Socrate lui-même, selon laquelle la « vertu » est science, ou encore qu'il suffirait de « savoir » pour être « vertueux ». Si l'on commençait par reformuler de telles expressions à la lueur de ce qui vient d'être dit sur les sens du mot « *aretè* », en disant simplement que c'est l'exercice de son aptitude à raisonner qui fait l'« excellence » de l'homme, on verrait qu'on ne dit là rien de plus que ce que dit Aristote quand il affirme que l'homme est un animal doué de raison, c'est-à-dire que c'est la possession de cette raison qui constitue le caractère distinctif de l'espèce « homme » dans le monde animal, et que ce ne peut donc être que l'exercice approprié de ce caractère distinctif qui constitue l'« excellence » spécifique de l'homme. Mais on verrait aussitôt que, loin de résoudre le problème, cette formulation ne fait que le poser : c'est bien par l'exercice de sa raison que l'homme peut devenir « excellent » (et non pas encore « vertueux »), *pour autant qu'il sache utiliser convenablement l'« outil » qui est ainsi mis à sa disposition*, c'est-à-dire qu'il connaisse la finalité de son usage, qui n'est autre que la réalisation, dans le monde du devenir, de son être propre, dont il est ainsi l'artisan. Ce qui nous renvoie au « *Connais-toi toi-même* »... C'est par l'exercice de sa raison que chaque homme choisit ce qu'il veut devenir, ce qu'il veut faire de sa vie, selon ce qu'il pense être son bien, son « excellence ». Mais il lui faut d'abord déterminer, autant qu'il est possible, si cette aptitude à penser lui donne aussi le pouvoir de décider par lui-même ce qui sera son bien (la théorie de l'homme-mesure de Protagoras) ou si elle n'est qu'un moyen qui lui est donné pour atteindre un bien qu'il n'est pas en son pouvoir de définir à sa guise, mais seulement d'appréhender et d'atteindre. Bref, ce n'est que s'il se penche sur la question de savoir quel est son *vrai* bien, sa *véritable* excellence, la « fin » à laquelle il doit tendre, qu'il pourra atteindre cette excellence. De même que, dans des usages spécialisés de cette raison, tournés vers des finalités extérieures, il y a une « excellence » spécifique du médecin qui lui permet de guérir à coup sûr ses patients à partir d'une connaissance « objective » des principes de la santé du corps, ou une « excellence » spécifique de l'architecte qui lui permet de construire à coup sûr des édifices « excellents » à partir d'une connaissance « objective » de principes physiques et de l'usage auquel l'édifice est destiné (sa « fin »), de même, l'excellence de l'homme en tant qu'Homme, de l'homme artisan de lui-même, se construisant dans le devenir, ne peut venir que de cette même raison tournée *vers lui-même*. Il n'y a là aucun paradoxe. Et s'il se trouve que cette excellence passe par ce qu'on appelle la « vertu » morale, alors, oui, on pourra dire en raccourci que la vertu est « connaissance ». Mais c'est là, sous cette forme spécifique, une conclusion, pas une hypothèse. Toute la question est alors de savoir quel niveau de « connaissance », quel niveau de certitude, est accessible à l'homme en cette vie en ce qui concerne son *vrai* bien. Et c'est justement toute la question dont traite le *Ménon*, quand on sait lire entre les lignes et creuser sous la surface du texte.

Mais qui donc est Ménon ?

« [2.6.21] *Quant à Ménon le Thessalien, il était évident que d'une part il désirait* (epithumôn) *à toute force s'enrichir, que d'autre part il désirait commander, afin de pouvoir prendre davantage, qu'enfin il désirait être honoré, pour pouvoir gagner davantage ; il voulait en outre être l'ami des plus puissants, pour commettre l'injustice sans avoir à rendre de comptes à la justice* (hina adikôn mè didoiè dikèn). [22] *Aussi, pour accomplir ce qu'il désirait, estimait-il que le plus court chemin était de se parjurer et de mentir et de tromper en tout, la simplicité et la sincérité étant en fait la même chose que la stupidité.* [23] *Par ailleurs, d'une part il était visible qu'il n'avait d'affection pour personne, et d'autre part, à qui pensait être son ami, il devenait*

clair qu'il conspirait contre lui. Et il ne se moquait d'aucun de ses ennemis, mais il conversait toujours comme se moquant de tous ceux qui le fréquentaient. [24] Et ce n'est pas en vue des biens des ennemis qu'il conspirait ; il estimait en effet qu'il est difficile de prendre ceux de qui est sur ses gardes ; mais il estimait être le seul à savoir qu'il est très facile de prendre ceux des amis, puisqu'ils ne sont pas sur leurs gardes. [25] Et tous ceux qu'il sentait parjures et injustes (adikous), il les craignait comme étant bien armés, alors que ceux qui étaient honnêtes et pratiquaient la sincérité, il essayait de s'en servir, comme n'étant pas des hommes. [26] Et tout comme certains se glorifient de leur respect des dieux, de leur sincérité et de leur justice (dikaiotèti), Ménon pour sa part se glorifiait de pouvoir tromper en tout, de forger des mensonges à son profit, de se moquer de ses amis ; en outre, celui qui n'était pas fourbe, il le tenait toujours pour inculte. Et vis à vis de ceux dont il entreprenait vraiment de devenir le meilleur ami, il estimait qu'il fallait pour y parvenir calomnier ses prédecesseurs. [27] Il machinait en outre de se gagner la confiance des soldats en s'associant à leurs injustices (tou sunadikein autois). Pour être honoré et servi, il jugeait approprié de prouver qu'il avait au plus haut point le pouvoir et le désir de commettre l'injustice (adikein). Il tenait en outre pour bonne action, chaque fois que quelqu'un s'éloignait de lui, de ne l'avoir pas perdu du fait qu'il se servait de lui. [28] Et il est certes permis de se tromper à son égard sur des points pas évidents, mais ce que tout le monde sait, c'est ceci. D'Aristippe tout d'abord, alors qu'il était encore dans la fleur de l'âge, il parvint à obtenir le commandement de ses troupes étrangères ; avec Ariée ensuite, qui était un barbare, du fait qu'il se plaisait avec les beaux adolescents, il devint des plus intimes ; lui-même enfin, encore imberbe, avait un mignon, Tharypas, qui était barbu. [29] Et puis, quand moururent ses collègues généraux parce qu'ils avaient fait campagne contre le roi avec Cyrus, bien qu'il ait fait de même, il ne mourut pas, mais c'est après la mort des autres généraux qu'il mourut puni par le roi, non comme Cléarque et les autres généraux en ayant la tête tranchée, ce qui paraît être la mort la plus rapide, mais on dit qu'il trouva la mort après avoir vécu un an maltraité comme un malfaiteur. » (XÉNOPHON, *Anabase*, II, 6, 21-29, ma traduction)

Ce portrait peu flatteur de notre Ménon est celui que trace Xénophon dans l'*Anabase*. Dans cet ouvrage, Xénophon raconte les mésaventures d'un corps expéditionnaire grec levé par Cyrus le jeune, frère cadet du roi de Perse Artaxerxès, pendant qu'il était satrape en Asie Mineure, pour tenter de ravir le pouvoir à son aîné. Ménon et Xénophon faisaient tous deux partie de ce corps, Ménon, qui n'avait pourtant guère plus de 20 ans alors, comme général du contingent Thessalien, Xénophon comme « compagnon », sans aucun rôle militaire, de Proxène, le général du contingent Béotien¹⁰. Grâce à l'aide de ce contingent grec, les troupes de Cyrus remportèrent une victoire sur l'armée d'Artaxerxès venue à sa rencontre, lors de la bataille de Counaxa (401 avant J. C.), en un lieu située non loin de Babylone, capitale de l'empire Perse d'alors. Hélas ! Cyrus lui-même fut tué au cours de cette bataille, ce qui ôtait tout son sens à la victoire et plaçait les grecs dans une situation pour le moins délicate. La plupart des généraux grecs, en tentant de négocier avec le satrape Tissapherne, un des généraux d'Artaxerxès, furent traîtreusement capturés et mis à mort. C'est à la suite de cela que Xénophon, avec quelques autres officiers grecs, prit le commandement du corps expéditionnaire et parvint à le ramener en Grèce après une retraite de plusieurs milliers de kilomètres en pays ennemi et inconnu, retraite connue sous le nom de « retraite des Dix Mille », eu égard au nombre des soldats grecs dans le corps expéditionnaire, et dont le récit occupe la majeure partie de l'*Anabase*. Le portrait de Ménon est le dernier d'une série de portraits des généraux grecs que trace Xénophon après qu'il vienne de raconter leur capture et leur exécution au lendemain de la bataille de Counaxa. Et il laisse entendre qu'en fait, Ménon pourrait bien avoir alors tenté de se gagner les faveurs de Tissapherne, et par lui d'Artaxerxès, en trahissant ses compatriotes et en contribuant à faire taire leur méfiance et à

10 Voir comment Xénophon décrit lui-même son implication dans la campagne en *Anabase*, III, 1, 4-10.

accepter l'entrevue où ils furent capturés. Ce qui est sûr, c'est que Ménon ne fut pas capturé et exécuté avec les autres généraux¹¹. Le portrait de Ménon suit, en s'y opposant, celui de Proxène de Béotie¹², l'hôte de Xénophon. Chez Xénophon, c'est son ami Proxène, et non Ménon, qui est présenté comme un élève de Gorgias, mais si, comme Ménon, Proxène est dit rechercher « *un grand renom, une grande puissance et des richesses abondantes* », en ce qui le concernait du moins, selon Xénophon toujours, « *s'il désirait fortement ces choses, il était tout aussi clair qu'il ne consentirait jamais à les acquérir par l'injustice* (meta adikias), mais c'est de manière juste et belle (sun tō dikaiō kai kalō) qu'il estimait devoir les obtenir, pas autrement ». Le reste de ce portrait le montre proie facile pour les intrigues de Ménon, et l'on peut penser que Xénophon cherche à excuser l'apparente implication de Proxène avec Ménon dans les manigances pour se gagner les bonnes grâces de Tissapherne auxquelles font allusion *Anabase*, II, 5, 38 et 41 (bien que la fin du portrait de Proxène suggère, sans le dire explicitement, qu'il a péri avec les autres généraux, au contraire de Ménon). Il est possible que Xénophon ait noirci le portrait qu'il fait de Ménon, mais il n'en recèle pas moins un fond de vérité et, quoi qu'il en soit, les lecteurs de Platon avaient sans doute présent à l'esprit ce portrait de Ménon quand ils lisaien notre dialogue. Ce détour par Xénophon nous montre deux choses : d'une part, que l'idéal de renom, de richesse et de puissance n'était pas l'apanage de Ménon, mais était partagé par nombre de ses contemporains, y compris de ceux qui avaient été au contact de Socrate, comme c'était le cas pour Xénophon, qui, de son propre aveu (*Anabase*, III, 1, 4-9), se joignit à l'expédition pour de semblables raisons. Ce sur quoi les uns différaient des autres, ce n'est pas tant l'objectif lui-même que les moyens d'y parvenir. On comprend mieux alors l'agacement de Ménon devant l'insistance de Socrate à toujours revenir sur ce qui lui semble, à lui Ménon, si universellement admis, mais on voit aussi pourquoi on devra n'en être que plus attentif au rôle, discret et pourtant fondamental pour qui sait lire entre les lignes, que joue la justice dans la discussion entre Socrate et Ménon, la justice qui se révélera être la pierre de touche de toutes les définitions de l'*aretè* proposées par Ménon... Mais on est un peu mieux en mesure aussi d'apprécier tout le sel qu'il y a à mettre en scène une discussion sur l'excellence, qui, pour Socrate, a bien la coloration morale que nous donnons au mot « vertu », avec un personnage aussi peu recommandable apparemment que ce Ménon, et il nous faudra, au cours de notre lecture, voir si le Ménon de Platon est conforme, et jusqu'à quel point, à l'image qu'en donne Xénophon. Ou plutôt, car les personnages et les dialogues de Platon sont ouverts à tant d'interprétations diverses qu'on n'est jamais sûr des conclusions tirées du texte par « psychologisation » des interlocuteurs, voir si une lecture gardant en arrière-plan le portrait de Xénophon conduit à une compréhension plus riche du dialogue et à une interprétation plus cohérente avec le reste des dialogues.

Ménon en pleines formes

Un autre détail à propos de Ménon, qui peut n'être pas sans signification dans l'interprétation du dialogue, et ce, à plusieurs niveaux, mérite d'être signalé : *menōn*, la forme grecque du nom de Ménon peut s'analyser, et donc se comprendre, de deux manières différentes. On peut d'une part y voir le participe présent du verbe grec *menein*, qui veut dire « demeurer, rester, être fixe, immuable, tenir bon », si bien qu'on pourrait le traduire en français par « l'immuable », voire « l'entêté », bref, « celui qui ne change jamais d'avis » ! Et l'on verra au fil de la lecture du dialogue que, de ce point de vue-là, Ménon mérite bien son nom et ne change guère d'avis dans sa discussion avec Socrate. Mais on peut aussi y voir le génitif pluriel du mot *menos*, terme ancien

11 *Anabase*, II, 5, 28 et II, 5, 38.

12 *Anabase*, II, 6, 16-20.

utilisé en particulier chez Homère¹³ pour désigner l’« âme » de l’homme en tant que principe actif, principe de force, et donc force tout court, de volonté, ou encore source des passions, et de là les passions elles-mêmes, l’ardeur, voire la colère. C’est donc un terme qui est proche de mots comme *psuchè* (âme), auquel il peut être associé, ou encore *thumos*, le mot qui sert à Platon à désigner la partie médiane de l’âme, principe de la volonté. Dans cette lecture, Ménon serait l’homme des passions, celui qui sait ce qu’il veut.

Mais, au delà des consonances qu’on peut remarquer entre le nom de Ménon et son attitude dans le dialogue, il se peut qu’il y ait encore une autre raison qui ait fait choisir à Platon cet interlocuteur pour le dialogue. On verra en effet que la problématique des « formes (*eidè/ideai*) », c’est-à-dire de ce qu’il pourrait y avoir de permanent, de stable, d’immuable (*menôn*) derrière les instantiations¹⁴ multiple d’un concept comme l’*aretè*, est au centre des débats, qu’il s’agisse explicitement de chercher avec Ménon « *une certaine forme une* (hen ti *eidos*) » commune à toutes les *aretaï* (72c7), ou encore de choisir, pour donner un exemple de ce qu’attend Socrate, le terme *schème* (75b, sq.), dont on verra toute l’ambiguïté dans mes notes à cette section du dialogue, et qui, même pris dans son sens « géométrique » de « figure », n’est finalement que l’image « mathématique » de la notion d’*eidos*, ou enfin, en filigrane de l’exemple des statues de Dédale pris pour différencier les opinions des « sciences » (97d, sq.), de nous inciter à réfléchir sur ce qui fait vraiment l’homme, son « apparence » reproductible par un bon sculpteur ou un moi plus profond qui ne se laisse pas voir avec les yeux... Choisir comme titre d’un tel dialogue un nom qui pourrait se lire « L’immuable » ne manque donc pas d’un certain sel !...

Retour à Larissa

Un autre élément de la biographie de Ménon mérite qu’on s’y arrête pour apprécier les sous-entendus de certaines parties du dialogue. Les historiens ne sont pas d’accord sur la cité dont était issu Ménon : si Platon ne nous dit rien sur sa cité d’origine, et laisse seulement entendre qu’il est Thessalien, tout comme Xénophon, qui l’introduit dans l’*Anabase* sous le nom de Ménon de Thessalie (*Anabase*, I, 2, 6), Diogène Laërce, dans sa vie de Xénophon, au livre II de ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, parle de Ménon de Pharsale (*Vies*, II, 50) alors que Diodore de Sicile, dans sa *Bibliothèque historique*, le nomme Ménon de Larissa (*Bibliothèque historique*, XIV, 19, 8). Par ailleurs, Démosthène, dans son *Contre Aristocrate*, fait référence

13 Le mot ne figure que 4 fois dans l’ensemble des dialogues, dont trois fois dans des citations d’Homère (*Banquet*, 179b1, *République*, III, 389e8, *Cratyle*, 415a2). Son seul usage « natif » par Platon est en *Timée*, 70b3, dans la description « physiologique » de l’âme intermédiaire, le *thumos*, où il est question de « *to tou thumou menos* », l’ardeur du *thumos*, susceptible de « bouillir ».

14 J’utilise, ici et dans certaines notes, les mots « instance » et « instantiation » dans le sens qu’ils ont en programmation orientée objets, hérité du sens de l’anglais « instance » signifiant « exemple, occurrence », par exemple dans l’expression « for instance » (qui signifiez justement « par exemple »). En programmation orientée objets, on définit des « classes », représentant chacune une catégorie homogène d’« objets » manipulés par l’application (par exemple la classe « client », la classe « article », la classe « commande », la classe « facture », etc.), chaque classe étant caractérisée par les propriétés décrivant chacun des membres de la classe pour les besoins de l’entreprise pour laquelle est conçue l’application informatique (par exemple, pour un « client », son numéro de client pour l’entreprise, son nom, son prénom, son adresse, etc.) et les fonctions associées à cette classe d’objets (par exemple, pour un client, une fonction qui donne son adresse à partir de son numéro de client, pour une facture, une fonction qui donne le montant restant dû à partir de son numéro de facture, etc.) ; on dira alors que chaque client enregistré dans le système informatique de l’entreprise constitue une « instance » de la classe « client » et on parlera d’« instantiation » pour l’opération qui consiste à « créer » une nouvelle « instance » de client dans le système informatique de l’entreprise sur le modèle de la classe « client ». On voit sur ce résumé succinct qu’on n’est pas très loin de la problématique qui était celle de Platon lorsqu’il parlait d’*eidè/ideai* ou d’Aristote lorsqu’il parlait de genres et d’espèces.

à un Ménon de Pharsale (*Contre Aristocrate*, 199) qui aurait aidé les Athéniens et Cimon lors de la campagne contre Éion en 476 avant J.-C. (voir Thucydide, *Histoire*, I, 3, 98 à propos de ce siège) et aurait alors été récompensé par la citoyenneté athénienne, et qui pourrait bien être le grand-père du nôtre (la tradition grecque voulait que le petit-fils ait le même nom que son grand-père, et l'expédition des Dix Mille à laquelle prirent part Xénophon et notre Ménon, qui ne devait alors avoir guère plus de 20 ans, se situe en 401-400 avant J.-C., soit plus de 75 ans plus tard). Et Thucydide, au livre II de sa *Guerre du Péloponnèse*, dans l'histoire de la première année de guerre (mars 431-février 430 avant J.-C.), fait aussi référence à un Ménon de Pharsale (*Histoire*, II, 1, 22), sans doute différent de celui mentionné par Démosthène, vu les dates, et qui pourrait être un oncle du nôtre.

Ce qui est sûr, c'est que Larissa, ou Larisa, et Pharsale étaient les deux plus importantes cités de Thessalie, et que Larissa était la cité d'Aristippe (cf. 70b), membre d'une des familles principales de cette ville, les Aleuades, et dont aussi bien Platon que Xénophon font l'ami et le protecteur de Ménon. Mais que Ménon ait été originaire de Pharsale (ce qui est somme toute plus probable) ou de Larissa, c'est à Larissa qu'avait fini par le mener son ambition, et c'est de là que partit sans doute le contingent thessalien placé sous son commandement par Aristippe et mis à la disposition de Cyrus le jeune dans sa tentative d'usurpation du pouvoir. C'est donc à Larissa que Ménon aurait dû ramener les hommes qui lui avaient été confiés. Il faudra se souvenir ce cela lorsque Socrate, pour montrer que l'opinion peut être aussi bon guide que la science, prendra l'exemple du guide conduisant à Larissa !... (97a-b)

Terminator

De passage à Athènes au moment du dialogue, Ménon réside chez Anytos, celui qui deviendra sous peu l'âme de l'accusation contre Socrate et donc le principal responsable de sa mort. Anytos prend part au dialogue à l'instigation de Socrate (89e-95a) et assiste, sinon à toute la conversation (la formule utilisée par Socrate en 89e10 pour l'introduire suggère qu'il vient juste d'arriver), du moins à la fin de l'entretien, comme le montrent plusieurs allusions de Ménon et de Socrate à sa présence dans la dernière section du dialogue (99b7, 99e2, 100b8). Que peut-on dire de plus sur cet Anytos, que Socrate lui-même nous présentera, sur un ton sans doute quelque peu ironique, en 90a1-b4 ?

Anytos était originaire d'une famille d'artisans. Son père semble avoir fait fortune dans le tannage, et lui avait probablement repris l'entreprise paternelle. C'est sans doute à cette fortune qu'il doit d'avoir obtenu des postes politiques importants. En 409 en effet, il est nommé stratège (général) et chargé d'organiser une expédition à Pylos, dans le Péloponnèse, dans le cadre de la guerre avec Sparte qui durait depuis plus de 20 ans déjà, pour porter secours à cette place qui était passée sous contrôle athénien depuis une quinzaine d'années. Mais l'expédition finit par un désastre et Sparte reprit Pylos (cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIII, 64, 5-7). Les Athéniens le rendirent responsable de cet échec et lui firent un procès, dont on dit qu'il se tira en payant les juges, ce qu'il aurait été le premier à faire (outre Diodore déjà cité, voir sur ce point Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXVII, 5). Anytos était un des membres influents du parti démocrate (cf. Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXXIV, 3), ce qui fait qu'il fut exilé en 404, dès l'arrivée au pouvoir des Trente à la fin de la guerre du Péloponnèse (cf. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 42-44). En 403, il joua un rôle important, aux côtés de Thrasybule, dans le renversement des trente et le rétablissement de la démocratie à Athènes, dont il devint, avec Thrasybule et Théramène, l'un des principaux chefs politiques (cf. Isocrate, *Contre Callimaque*, 23)¹⁵.

15 On peut déduire de ces informations que le dialogue supposé par Platon entre Socrate et Ménon chez Anytos

En ce qui concerne les relations entre Socrate et Anytos, nos renseignements, en dehors de ce que l'on trouve dans les dialogues de Platon, sont maigres. Dans sa *Vie d'Alcibiade*, Plutarque laisse entendre qu'Anytos faisait partie des amoureux du jeune Alcibiade, au même titre que Socrate, qui était ainsi son rival, et qu'Alcibiade le traita particulièrement durement en la circonstance (cf. *Vie d'Alcibiade*, 4-5). Dans son *Apologie de Socrate*, Xénophon suggère qu'Anytos tenait rigueur à Socrate de lui avoir donné des conseils sur l'éducation de son fils, suggérant qu'il n'aurait pas dû en faire un tanneur comme lui (*Apologie*, 29-33). Il nous y montre aussi Socrate, qui vient d'être condamné à la requête d'Anytos, lui prédire que son fils tournera mal ; et de fait, le fils d'Anytos s'acquit une réputation d'ivrogne et de débauché qui rejaillit sur son père, ce qui donne une certaine saveur à la discussion entre Socrate et Anytos sur la capacité de tout honnête Athénien à bien élever ses fils.

Si maintenant on se penche sur le nom d'Anytos comme on l'a fait sur celui de Ménon¹⁶, on se rend compte que, comme dans le cas de Ménon, on n'est pas déçu du voyage !... En effet, *anutos*, le nom grec d'Anytos, peut se rapprocher du verbe *anutein* (ou *anuein*), qui veut dire «achever, mener à son terme, réaliser», aussi bien dans le sens de « faire croître, faire jaillir » que dans celui de « faire périr ». Bref, Anytos, c'est le « terminator » !... Mais, au delà de la coïncidence que représente un tel nom pour celui qui devait précisément « terminer » Socrate, il y a sans doute là pour Platon manière à une réflexion plus profonde, à partir de l'ambiguïté même du mot, réflexion à laquelle nous conduit l'usage, justement, du concept de « terme », de « limite », de « fin », dans la tentative de définition de la *schème* dont on verra qu'elle est un avatar de la « forme » (75e-76a), et donc, dans une discussion sur l'*aretè* de l'homme, de la « forme » de l'homme, qui n'est achevée (un mot qui a, en français, le même double sens qu'*anutein*) en chacun de nous que par la mort. Contrairement à ce qu'il pouvait penser, Anytos, en «achevant » Socrate, scellait son destin et confirmait son rôle de modèle pour nous, en en faisant l'homme le plus « accompli » qu'il ait été donné à Platon de rencontrer (voir les derniers mots du *Phédon*)...

Bref, Ménon, par son nom, évoque l'idée de stabilité dans la forme/idée, et Anytos celle de « limite »...

Gorgias, docteur ès *logos*

Puisqu'il est beaucoup question de Gorgias dans notre dialogue, et que Socrate veut en faire le maître de Ménon¹⁷, il peut être intéressant de se demander quel genre de maître était ce Gorgias, en particulier en ce qui regarde l'*aretè*. Et comme Ménon fait explicitement référence

est censé se passer entre le retour des démocrates à Athènes en 403 (auparavant, Ménon aurait été trop jeune) et le départ de Ménon pour l'expédition avec Cyrus, à la fin de l'hiver 401. D'une allusion aux mystères en 76e8-9, on peut penser que Platon entend situer l'entretien pendant l'une ou l'autre des fêtes liées aux Mystères d'Éleusis, qui se tenaient en février et en septembre.

16 Les deux personnages sont des personnages historiques, dont bien évidemment Platon n'a pas choisi les noms. Mais, à partir du moment où l'on admet que les dialogues de Platon ne sont pas des comptes-rendus « journalistiques » d'entretiens réels de Socrate, mais des recréations artistiques et philosophiques de leur auteur, plus fidèle à l'esprit de son maître qu'à la « lettre » de sa vie, on doit bien admettre que Platon avait quelque liberté dans le choix des interlocuteurs qu'il donnait à Socrate, et que, dans un pays où les noms sont le plus souvent significatifs, le ou les sens possibles des noms des candidats pouvaient intervenir parmi les critères de choix. Platon n'avait certes pas la liberté de choisir le nom de l'accusateur de Socrate, mais il avait la liberté de le mettre en scène ou pas dans tel ou tel dialogue, et sur tel ou tel thème.

17 « Nous risquons l'accusation, Ménon, moi aussi bien que toi, d'être en quelque sorte des hommes déficients (*phauloi tines einai andres*), et toi que Gorgias ne t'ait adéquatement instruit, et moi Prodicos » (96d). On notera au passage que le *phaulos aner*, l'homme déficient, c'est exactement le contraire de l'homme doué d'*aretè*...

au début du dialogue (71c) à la venue de Gorgias à Athènes et que Socrate ne nie pas l'avoir rencontré alors, nous sommes en droit de nous tourner vers le *Gorgias*, l'un des dialogue de la trilogie précédente, qui met en scène justement une telle rencontre.

Or, ce qui frappe, quand on reprend ce dialogue dans cette perspective, c'est que le mot *aretè* n'est jamais employé dans toute la discussion entre Socrate et Gorgias. Il ne vient qu'une fois à la bouche de Socrate dans la discussion avec Polos, mais c'est pour parler de « *la santé et l'excellence du corps* (hè hugieia kai aretè sômatos) » lorsqu'il compare ceux qui refusent de se soumettre à la justice à des malades qui refusent les traitements douloureux du médecin faute de savoir quelle est cette « *santé et excellente du corps* » (*Gorgias*, 479b). Ce n'est que dans la discussion avec Calliclès que le mot, introduit par Calliclès en 492c lorsqu'il affirme que « *la sensualité* (truphè), *l'intempérance* (akolasia) et *la licence* (eleutheria), *pourvu qu'on les renforce, c'est cela l'excellence* (aretè) et *le bonheur* (eudaimonia) », revient 15 fois¹⁸, mais toujours dans la bouche de Socrate, dont 10 fois dans son monologue final, une fois Calliclès réduit au silence par son refus de répondre plus longtemps aux questions de Socrate.

Et de fait, Gorgias ne se donne pas pour professeur d'*aretè*, mais seulement pour professeur de rhétorique, apprenant aux gens à bien parler et à être capables de persuader leur auditoire¹⁹. À eux de faire bon usage de cette « technique » oratoire, neutre en elle-même et bonne ou mauvaise seulement par l'usage qu'en fait le disciple (*Gorgias*, 456c-457c)²⁰. Cette position de Gorgias est d'ailleurs confirmée par Ménon lui-même vers la fin du dialogue (95b9-c4), sans que d'ailleurs il paraisse gêné de se mettre ainsi en contradiction avec lui-même qui, au début du dialogue, s'étonnait que Socrate, ayant rencontré Gorgias, puisse encore prétendre n'avoir jamais rencontré quelqu'un qui sache ce qu'est l'*aretè*.

Socrate, le *philo-sophos*

Si le *Gorgias* ne nous renseigne guère sur la conception que pouvait se faire Gorgias de l'*aretè*, il nous fournit par contre quelques indications sur l'idée que Socrate pouvait s'en faire. En opposition avec la définition de l'*aretè* donnée par Calliclès et citée ci-dessus, Socrate commence son long monologue en déclarant que « *nous sommes bons* (agathoi), *nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence d'une certaine aretè* », que « *cette aretè de chaque chose, instrument, corps, âme, ou encore de tout vivant, ne lui advient pas par hasard, mais par l'ordre* (taxei), *la rectitude* (orthotèti) et *la capacité* (technè) *qui, quelle qu'elle soit, a été attribuée à chacune d'entre elles* », et que donc « *c'est le fait d'être en bon ordre à sa place* (taxei tetagmenon) et *properment disposé* (kekosmèmenon) *qui est l'aretè de chaque chose* »

18 *Gorgias*, 492e1, 499d7, 503c5, 504c9, e3, 506d3, d5, e1, 512d3, 517e8, 519c5, e8, 526a7, 527d2, e4, le monologue de Socrate commençant en 506c5.

19 Pour qu'un tel enseignement passe pour produire l'*aretè* en l'homme, il faudrait (1) considérer que ce qui distingue l'homme des autres animaux, c'est son *logos* et que donc son excellence propre résulte du bon usage de ce *logos*, et (2) que ce *logos* se limite au *legein*, c'est-à-dire à l'usage de la parole. Tout le débat de Platon avec les rhéteurs tourne autour de ce problème, car Platon, et son Socrate, sont parfaitement prêts à accepter (1) mais ne peuvent admettre (2), comme je l'ai déjà signalé dans la note 2, page 3, sur les sens du mot *logos*.

20 Cette position de Gorgias ne résistera pourtant pas aux questions de Socrate quand ce dernier demandera à son interlocuteur si la connaissance de la justice est un préalable à l'enseignement de la rhétorique, si elle est indifférente ou s'il peut l'enseigner à qui ne la posséderait pas déjà. C'est en effet cette dernière option que retient Gorgias (*Gorgias*, 459c-460a), se posant donc en professeur potentiel de justice (l'essence même de l'*aretè* de l'homme pour Socrate) et menant ainsi à la discussion qui provoquera l'intervention de Polos. En fait, en admettant qu'on puisse faire mauvais usage du *logos* qu'il enseigne, Gorgias admet implicitement que l'*aretè* de l'homme ne résulte pas d'un *logos* ainsi compris et réduit au simple usage plus ou moins efficace de la parole. Et c'est bien ce qui gène Polos et Calliclès !...

(*Gorgias*, 506d-e). Et il le conclut en affirmant que « *le meilleur mode de vie* (ho tropos aristos tou biou), *c'est de pratiquer la justice* (tèn dikaiosunèn) et *le reste de l'aretè* » (*Gorgias*, 527e), mettant en lumière la place centrale que tient la justice dans le bien de l'homme, elle qui constitue la santé de l'âme²¹.

Mais nous pouvons élargir encore notre recherche car, comme le lecteur commence peut-être à s'en rendre compte, notre lecture ne cherche pas à faire semblant de faire jaillir du seul texte du dialogue une « vérité » qu'il serait censé renfermer et qui s'offrirait à tout lecteur suffisamment attentif, mais bien à aborder le texte muni d'hypothèses interprétatives fruits de multiples lectures de ce dialogue et d'autres, et de l'étude du contexte historique, culturel et linguistique dans lequel ils ont pris naissance, pour chercher à faire jaillir de la confrontation de ces hypothèses qui se savent telles avec le texte lu attentivement, une lumière qui n'est en fin de compte que dans l'âme du lecteur et non dans la matérialité des mots imprimés. Il ne s'agit pas d'attendre passivement que le texte nous dise ce qu'il aurait à dire, mais de chercher activement les échos qu'il peut faire résonner en nous en confrontant une « théorie interprétative » à l'épreuve des « faits » que constitue le texte.

Dans cette approche, si nous proposons de lire le dialogue avec le Ménon de Xénophon en tête, nous voulons bien évidemment aussi l'aborder, ou plutôt le commenter, avec le Socrate de Platon en vue. Et, pour nous, ce Socrate n'est pas un Platon déguisé en recherche de lui-même à travers des théories qui évolueraient au fil des dialogues, (théorie de la réminiscence, théorie des idées, ou que sais-je encore), mais le guide choisi par un maître en pleine possession de ses moyens et de ses visées du premier au dernier dialogue, cohérent avec lui-même du début à la fin, même si chaque dialogue nous présente une facette nouvelle de sa personnalité, selon le contexte et les interlocuteurs choisis par l'auteur pour nous faire progresser vers la connaissance de nous-mêmes.

Ce Socrate, c'est celui qui, au fil des pages de la *République*, cherche à nous faire approfondir les intuitions seulement suggérées dans les dialogues antérieurs, le *Gorgias* et le *Ménon* notamment, et à nous faire découvrir une nouvelle conception de la justice, harmonie interne de l'âme tripartite avec elle-même comme fondement de son harmonie avec les autres âmes dans la cité, qui n'est autre en fin de compte que cette « idée/idéal de l'Homme », de l'homme incarné du moins, qu'il doit essayer de réaliser tout au long de sa vie terrestre. C'est celui qui, dès la conversation avec Polémarque, au premier livre de cette même *République*, suggère à son interlocuteur à travers une question que la justice (hè dikaiosunè) pourrait bien être « *l'excellence humaine* (anthropeia aretè) » (*République*, I, 335c4). Et c'est pourquoi chaque mention de la justice dans le *Ménon* devra nous faire dresser l'oreille.

Mais c'est aussi celui qui, comme nous le voyons dans le *Phédon*, passe son dernier jour sur cette terre à montrer à ses amis fidèles qu'il est vain de vouloir chercher à démontrer « mathématiquement » les vérités les plus fondamentales pour la conduite de notre vie, que l'âme existe et qu'elle est immortelle notamment, mais que ceci ne doit pas nous faire devenir *mysologues*, nous faire douter du *logos* (voir note 3, page 3), de la raison, qui est en nous par don divin, et que, bien au contraire, c'est l'essence même du *philo-sophos* que d'accepter de construire sa vie sur le « *beau risque* (*kalos kindunos*) » (*Phédon*, 114d6) que constitue cette croyance, car c'est en fin de compte, comme le montre toute la discussion, l'hypothèse la plus conforme justement à cette raison qui nous guide vers elle tout en laissant notre volonté libre de ne pas y adhérer.

21 Dans la théorie de la flatterie que Socrate développe pour Gorgias et Polos (*Gorgias*, 464b-465e), la justice qui est dite être à l'âme ce que la médecine est au corps n'est bien évidemment que la justice « punitive », et non la « vertu » de justice, bien que le mot utilisé (*dikaiosunè*) soit le même. Mais au début de son monologue pour Calliclès, avant l'introduction que nous venons de citer, Socrate reprend l'analogie corps-âme, pour affirmer que, si la santé est l'ordre du corps, la justice est l'ordre de l'âme (*Gorgias*, 504c-d).

Quelle histoire ?

Il est clair que les dialogues de Platon ne raconte pas des entretiens ayant effectivement eu lieu durant la vie de Socrate, mais sont des compositions philosophico-littéraires de Platon qui cherchent plus à être fidèles à l'esprit de Socrate qu'à la lettre de sa vie. Et je ne pense pas que Platon cherche même à être fidèle à la vraisemblance historique, à éviter d'éventuels anachronismes, dans le seul but d'être « historiquement » vraisemblable. Par contre, chaque fois que l'évocation de personnages ou d'événements historiques de notoriété publique en son temps lui facilite la tâche en lui évitant de s'attarder sur des détails de mise en scène ou de présentation d'interlocuteurs, il n'hésite pas à en profiter.

Dans le cas du *Ménon*, nous savons que, de son temps, Anytos était connu comme homme qui avait été influent dans la restauration de la démocratie après l'épisode des Trente, et comme celui qui avait fait condamner Socrate, et que Ménon l'était au moins par le récit de Xénophon. Faut-il aller plus loin et chercher les traces d'une éventuelle visite de Ménon à Athènes ? De traces, hors le dialogue de Platon, il n'y en a pas dans nos sources. Il ne nous reste donc que les conjectures, fondées sur des critères de vraisemblance. Ce qui est historiquement certain, c'est que l'expédition à laquelle prirent part et Xénophon et Ménon partit de Sardes, en Asie Mineure, au printemps 401 (soit environ deux ans avant la mort de Socrate), sous la conduite de Cyrus le Jeune (*Anabase*, I, 2, 1-5), que Xénophon avait alors rejoint cette armée à l'invitation de Proxène de Béotie (*Anabase*, III, 1, 1-8), mais que Ménon et son contingent de Thessaliens ne la rejoignit qu'un peu plus tard, à Colosses (*Anabase*, I, 2, 6). Ce que l'on sait aussi, c'est qu'avant de s'embarquer dans cette expédition, Xénophon fréquentait Socrate, et côtoyait donc sans doute Platon parmi les « disciples » du maître. Pour les hypothèses, maintenant : il n'est pas invraisemblable que Ménon, dans le cadre de la préparation de l'expédition que lui avait confié Aristippe, soit venu à Athènes, peut-être pour préparer la traversée de son contingent vers l'Asie Mineure. S'il a rejoint l'armée de Cyrus à Colosses, on peut en effet imaginer qu'il avait débarqué un peu plus tôt à Milet ou dans un autre port de cette région, et pourquoi pas en provenance d'Athènes, qui entretenait des relations étroites avec les colonies Ioniennes dont faisait partie Milet. Et il a effectivement pu rencontrer à cette occasion Xénophon, en partance pour la même destination, et donc pourquoi pas Socrate, voire même Platon, qui aurait pu ainsi se faire une opinion sur le personnage par lui-même. Mais il ne s'agit là, répétons-le, que de conjectures, qui n'apportent pas grand chose à la compréhension du dialogue *imaginé* par Platon. Et comme le but de ce dialogue n'est pas de nous informer sur l'histoire de Ménon, mais de nous faire réfléchir sur ce qui constitue l'*aretè* de l'homme, c'est sur le texte du dialogue lui-même qu'il vaut mieux nous pencher.

Plan du *Ménon*

Prologue	70a1-71d4 (24)
Ménon veut savoir si l' <i>aretè</i> peut s'enseigner (<i>ara didakton hè aretè</i>) Socrate préfèrera commencer par chercher ce qu'est l' <i>aretè</i> (<i>ti estin aretè</i>)	
I. Logos : une expérience singulière montre qu'on peut apprendre	71d4-86c3 (312)
1. Vers une définition universelle de l' <i>aretè</i> par Ménon	71d4-77b5 (118)
a. Deux essais infructueux de Ménon pour définir l' <i>aretè</i>	71d4-74b3 (55)
– <i>Aretai</i> multiples selon l'acteur (homme, femme, enfant, vieillard, etc.)	71d4-73a5 (31)
Ménon propose sa « définition » ;	
Socrate la critique avec l'exemple des abeilles, puis de la santé, de la force, etc.	
– <i>Aretai</i> multiples selon l'action (justice, courage, tempérance, générosité, etc.)	73a6-74b3 (24)
Socrate tend une perche à Ménon avec la justice ;	
pour Ménon, elle n'est qu' <i>une aretè</i> parmi d'autres	
b. Deux exemples de Socrate pour aider Ménon (forme et couleur)	74b3-76e7 (55)
– Socrate fait une analogie avec la forme (et la couleur)	74b3-75b7 (22)
– Propositions de définitions de la forme et de la couleur par Socrate	75b8-76e7 (33)
Définition de la forme par la couleur, puis par la limite ;	
définition de la couleur « à la Gorgias »	
c. Intermède sur les mystères et définition « universelle » de l' <i>aretè</i> par Ménon	76e7-77b5 (9)
L' <i>aretè</i> selon Ménon consiste à « désirer les belles choses et être capable de se les procurer (<i>epithumonta tōn kalōn dunaton einai porizesthai</i>) » (77b4-5)	
2. Critique de la définition et pirouette de Ménon	77b6-82a8 (104)
a. Reformulation par Socrate : « <i>se procurer de l'or et de l'argent</i> »	77b6-78d3 (28)
– Le désir du beau/bien est en tous ; personne ne désire des maux pour soi	77b6-78b2 (18)
– L' <i>aretè</i> est donc le pouvoir ; de se procurer quoi ? or et argent, selon Ménon	78b3-78d3 (10)
b. Critique par l'introduction de la justice et retour à la case départ	78d3-79e6 (29)
– Socrate introduit la justice ; Ménon a donc défini l' <i>aretè</i> par sa partie	78d3-79c3 (18)
– Conséquence : il faut reprendre au début sans oublier ce qu'on a dit avant	79c3-79e6 (11)
c. Pirouette de Ménon : poisson-torpille et paradoxe	79e7-81a5 (23)
– Pirouette de Ménon, qui compare Socrate à un poisson-torpille	79e7-80d4 (17)
– Ménon propose le paradoxe selon lequel il est impossible d'apprendre	80d5-81a5 (6)
d. Réponse de Socrate par la « remémoration » et demande de preuve	81a5-82a8 (24)
– Socrate introduit la « théorie de la remémoration »	81a5-81e2 (18)
– Ménon en demande une démonstration	81e3-82a8 (6)
3. Preuve qu'on peut apprendre par l'expérience avec l'esclave	82a8-86c3 (90)
a. La réponse des « tripes » au problème posé (doublement du carré)	82a8-82e13 (17)
– Préambule avec Ménon	82a8-82b8 (3,5)
– 1ère partie de la discussion avec l'esclave , première réponse	82b9-82e3 (10)
– Analyse de cette 1ère partie avec Ménon	82e4-82e13 (3,5)
b. Discernement (<i>krisis</i>) et aveu d'ignorance	82e14-84d2 (35,5)
– 2ème partie de la discussion avec l'esclave , son aveu d'ignorance	82e14-84a2 (22,5)
– Analyse de cette 2ème partie avec Ménon	84a3-84d2 (13)
c. La réponse du <i>logos</i> et la conclusion de Socrate	84d3-86c3 (37,5)
– 3ème partie de la discussion avec l'esclave , la solution	84d3-85b7 (13,5)
– Analyse de cette 3ème partie avec Ménon et conclusions de Socrate	85b8-86c3 (24)

II. Krisis : l'expérience suggère qu'on n'enseigne pas l'aretè	86c4-96c10 (217)
1. Avec Ménon	86c4-89e9 95a6-96d1 (101)
<i>Transition : entêtement de Ménon et nouvelle proposition de Socrate</i>	86c4-87b2 (16)
– Ménon revient à sa question et Socrate lui cède	86c4-86d8 (7)
– Socrate propose la méthode par hypothèse et en donne un exemple géométrique	86d8-87b2 (9)
a. Les hypothèses	87b2-87e4 (13)
– Hypothèse 1 : pour que l'aretè s'enseigne, elle doit être science (<i>epistèmè</i>)	87b2-87c10 (7)
– Hypothèse 2 : l'aretè est bénéfique (<i>ophelimon</i>)	87c11-87e4 (6)
b. L'aretè est <i>phronèsis</i> (aptitude à penser ou savoir ?)	87e5-89a5 (25)
Revue de ce qui nous est bénéfique : biens du corps (santé, force, beauté), biens de l'âme (tempérance, justice , courage, etc.), biens matériels (richesse, etc.) ne sont bénéfiques qu'avec « <i>phronèsis</i> » ; l'aretè est donc « <i>phronèsis</i> »	
c. L'aretè n'est pas un don de nature (<i>phusei</i>)	89a5-89b8 (5)
d. Malentendu conduisant à la recherche de maîtres d'aretè	89b9-89e9 (13)
Malentendu entre Socrate et Ménon mis en évidence : Ménon croit qu'on a montré que l'aretè est science, Socrate met en doute l'existence de maîtres d'aretè, ce qui laisserait supposer qu'elle ne s'enseigne pas	
2. Avec Anytos (en incise dans la conversation avec Ménon)	89e9-95a6 (115)
<i>Introduction : présentation d'Anytos à Ménon par Socrate</i>	89e8-90b4 (8)
a. Accord sur l'hypothèse : une technique s'apprend chez le spécialiste	90b4-90e9 (15)
b. Désaccord dans le cas de l'aretè et des sophistes	90e10-92c7 (36)
c. Contre-proposition d'Anytos : l'aretè s'apprend auprès de tout le monde	92c8-93b6 (18)
d. Réfutation par l'expérience : les meilleurs n'ont su transmettre leur aretè	93b6-95a1 (35)
<i>Conclusion : Anytos ne sait pas ce que c'est que mal parler des gens</i>	95a1-95a6 (3)
e. Confirmation avec Ménon : l'aretè ne s'enseigne pas	95a6-96d1 (28)
Le point de vue des Thessaliens, celui de Ménon lui-même sur Gorgias, et le témoignage du poète Théognis confirment que l'aretè ne s'enseigne	
III. Theia moira : tout le monde sait que l'opinion droite suffit	96c10-100c2 (82)
1. Science et opinion droite (<i>orthè doxa</i>)	96d1-98c4 (41)
a. L'opinion droite aussi bon guide que la science : la route de Larissa	96d1-97c5 (19)
b. Différence entre science et opinion droite : les statues de Dédales	97c6-98c4 (22)
2. Conclusion de la discussion	98c5-100c2 (41)
a. Les politiciens fameux n'avaient qu'une opinion droite, pas une science	98c5-99c6 (21)
b. C'est à une « <i>part divine</i> (theia moira) » qu'ils devaient leur « aretè »	99c7-100c2 (20)

Note : les références au texte de Platon sont données avec le numéro de page et la lettre renvoyant à la pagination de l'édition Estienne, comme il est usuel. Le numéro de ligne qui suit la lettre correspond au découpage en lignes de l'édition des Oxford Classical Texts (OCT) publiés par Oxford University Press (Le *Ménon* se trouve dans le tome III de l'édition complète en 5 tomes des œuvres de Platon par J. Burnet).

Les chiffres entre parenthèses correspondent à un nombre de lignes de texte obtenu de la manière suivante : le texte grec du Ménon disponible au site Perseus (texte de l'édition OCT) a été chargé dans Word avec la police grecque « Athenian », taille 12 ; on en a enlevé les noms des interlocuteurs, les références à l'édition Estienne, les signes de ponctuation et les blancs entre les mots, pour arriver à une disposition aussi proche que possible d'un texte du temps de Platon (à la taille des caractères près), c'est-à-dire, à une chaîne ininterrompue de lettres, puis on a fait de ce texte en continu un seul paragraphe, dans une mise en page sur papier A4 (21 cm de large) avec 2,5 cm de marges droite et gauche (soit une largeur de 16 cm pour le texte) avant de numérotter les lignes ainsi obtenues. Les chiffres trouvés n'ont aucune valeur absolue, mais uniquement une valeur *relative* permettant des comparaisons entre les différentes parties du plan.

Avertissement

Les traductions que je propose de textes de Platon ont pour objet de mettre à la disposition de lecteurs francophones ne lisant pas le grec ancien un texte français aussi proche que possible du grec et abondamment annoté pour signaler chaque fois que possible au lecteur les difficultés du texte grec, les ambiguïtés qu'il n'est pas toujours possible de rendre en français, ou encore les résonnances différentes que peut avoir le mot grec par rapport au mot français retenu pour le traduire. Comme chacun sait, traduire, c'est trahir. Et c'est particulièrement vrai avec Platon, dont les textes sont extraordinairement travaillés, traitent de sujets complexes souvent d'une manière apparemment simple, et ont de plus donné lieu pendant plus de 2000 ans à des interprétations diverses qui ont laissé des traces qui font souvent écran à une bonne compréhension de ce que voulait dire Platon.

Il est très difficile de travailler sérieusement les dialogues de Platon, au delà d'une première lecture de « prise de contact », si l'on ne peut se reporter au texte grec original, car on risque à chaque pas de prendre pour venant de Platon ce qui n'est peut-être qu'une interprétation du traducteur. À défaut de pouvoir le faire, le lecteur qui souhaite étudier en profondeur ces textes devra toujours se munir de plusieurs traductions qu'il confrontera, au moins sur les passages qui lui semblent importants, avant de se lancer dans des interprétations qui risquent autrement d'être faussées par un choix de traduction malencontreux. Ainsi, à défaut d'avoir accès à ce que Platon lui-même a écrit, le lecteur pourra au moins suspecter, là où différents traducteurs ne s'accordent pas, qu'il y avait peut-être un problème dans le texte original, et qu'il est risqué d'attribuer à Platon ce qui n'est peut-être que l'interprétation de tel ou tel traducteur. Et ceci reste vrai, même par rapport à mes traductions, bien que j'aie essayé autant que possible de signaler en note les endroits où ma traduction était déjà un choix d'interprétation, car je peux, moi aussi, avoir laissé passer des allusions, des jeux de mots, des double sens, des ambiguïtés voulues, qui font justement la richesse de Platon.

J'ai essayé de rendre les textes dans un français lisible, pas dans un français « littéraire », et je n'ai pas hésité, dans certains cas, à préférer le mot-à-mot (commenté en note) plutôt que la trahison pour la beauté du style. Au moins, l'appréciation du français qui en résulte attirera-t-elle l'attention du lecteur sur le fait que le texte traduit ne va pas de soi et l'obligera à chercher plus loin, ce qui est le but de Platon (nous faire réfléchir et penser par nous-mêmes), là où un traduction « coulante » lui aurait gommé les difficultés, certaines du moins, ou lui aurait imposé une interprétation parmi plusieurs. Dans certains cas, j'ai même renoncé à traduire certains mots grecs, pensant qu'il valait mieux un mot « nouveau » pour le lecteur (le mot grec transposé en alphabet latin) qui ne se comprendrait que par le contexte et les notes explicatives, plutôt qu'un mot qui risquait de tirer avec lui des connotations qui ne sont pas dans le grec et de fausser ainsi

la compréhension (c'est par exemple le cas pour le mot central du *Ménon*, « *areté* », pour lequel je me suis contenté d'expliquer en introduction les multiples significations qu'il a en grec et les limites de toutes les traductions possibles) ; bien sûr, ces mots n'étaient pas « vierges » pour les premiers lecteurs de Platon, et tiraient souvent avec eux des siècles de poésie et d'usage quotidien, mais du moins ne tiraient-ils pas avec eux 23 siècles de philosophie, dont plusieurs « platonismes » successifs, et 20 siècles de christianisme que ces dialogues, justement, ont largement contribué à mettre en branle et à façonnez. Si l'on veut vraiment revenir aux sources et retrouver ces textes dans leur fraîcheur incomparable, mieux vaut, me semble-t-il, pas assez que trop, des mots nouveaux pour le lecteur plutôt que des mots usés.

Bien sûr, pas plus que les autres traducteurs et commentateurs, je ne suis « neutre » dans cette affaire. J'ai ma propre compréhension, ma propre « interprétation » de ces textes, qui n'est peut-être pas meilleure que les autres, et qui n'est pas nécessairement celle que Platon avait en tête en écrivant ses dialogues. Mais j'ai essayé, autant que faire se peut, de séparer au maximum ce qui est commentaire et interprétation, rejeté dans des notes, de ce qui est tentative de traduction du texte même de Platon. Mais je suis parfaitement conscient des limites d'un tel exercice et ne prétends pas que ma traduction est exempte de toute trahison !... Et je compte sur le lecteur pour exercer son esprit critique sur mes commentaires et se faire sa propre opinion sur les textes traduits.

Autres traductions disponibles

Cette liste n'est pas exhaustive, mais indique seulement les traductions que j'ai eues entre les mains dans mon travail sur le *Ménon*.

- Platon, Œuvres complètes, Tome III, 2ème partie, *Gorgias*, *Ménon*, texte établi et traduit par Alfred CROISET avec la collaboration de Louis BODIN, Paris, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1923 (texte grec et traduction en français)
- Platon, *Protagoras* et autres dialogues (*Protagoras*, *Euthydème*, *Gorgias*, *Ménexène*, *Ménon*, *Cratyle*), traduction, notices et notes par Émile CHAMBRY, Garnier, Paris, 1967, volume GF Flammarion n° 146 (cette traduction est la reprise d'une traduction plus ancienne publiée dans les Classiques Garnier, puisque Émile CHAMBRY est mort en 1938)
- Platon, Œuvres complètes, I, (*Le petit Hippias*, *Le grand Hippias*, *Ion*, *Protagoras*, *L'apologie de Socrate*, *Criton*, *Alcibiade*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Ménexène*, *Ménon*, *Euthydème*, *Cratyle*, *Le banquet*, *Phédon*, *La République*), traduction nouvelle et notes établies par Léon ROBIN avec la collaboration de M.-J. MOREAU, Gallimar, Paris, 1950, Bibliothèque de la Pléiade
- Platon, Le *Ménon*, traduction, présentation et commentaires par Bernard PIETTRE, Nathan, Paris, 1990, Les intégrales de philo n° 15
- Platon, *Ménon*, traduction inédite, introduction et notes par Monique CANTO-SPERBER, Flammarion, 1991, volume GF Flammarion n° 491

- Platon, *Ménon*, traduction nouvelle, introduction, notes et commentaire de Jacques CAZEAUX, Librairie Générale Française, Paris, 1999, Le livre de poche, classiques de la philosophie LP7
- Platon, *Ménon*, traduction et commentaires par Gilles KÉVORKIAN, Ellipses, Paris, 1999, collection Philo-textes

J'ai aussi disposé des traductions suivantes en anglais :

- Plato, *Meno*, translated by Benjamin JOWETT, disponible en ligne au MIT
- Plato, *Meno*, in Plato in Twelve Volumes, Vol. 3 translated by W.R.M. LAMB. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967, disponible en ligne sur le site « Perseus »
- Plato, *Protagoras and Meno*, translated by W. K. C. GUTHRIE, Penguin Books, London, 1956 (also included in Plato, the Collected Dialogues, edited by Edith HAMILTON and Huntington CAIRNS, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, Princeton, USA, 1961)
- Plato, *Meno*, translated by G. M. A. GRUBE, in Plato Complete Works in one volume, edited with introduction and notes by John M. COOPER, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1997

Le texte grec est disponible soit dans l'édition Budé mentionnée plus haut (avec traduction en français), soit dans le tome III des Platonis Opera, éditées par John BURNET, dans la collection des Oxford Classical Text (OCT), Oxford University Press, Oxford, 1903, aussi disponible en ligne sur le site « Perseus ».

Présentation de cette édition

Dans cette édition, chaque page du *Ménon* est divisée en trois parties : en haut de la page, on trouve le texte grec, puis, en-dessous, ma traduction, et enfin, dans la partie basse de la page, mes notes sur la traduction (j'ai conservé toutes les notes des pages du site avec la même numérotation). Le texte grec reproduit est celui qui est disponible sur le site et le CD-ROM Perseus, c'est-à-dire le texte de l'OCT, corrigé au besoin là où je m'en suis écarté. Je l'ai reproduit en respectant rigoureusement le découpage en lignes de l'édition de Burnet. J'ai essayé, autant que faire se peut, que le texte grec figurant sur une page donnée corresponde au mieux à la traduction qui suit dans la même page. Les références à l'édition Estienne sont en marge à gauche du texte grec, et dans le cours du texte pour la traduction. On trouve en haut de chaque page les références de la première et de la dernière lignes du texte grec figurant sur la page.

Le découpage du texte en chapitres est de moi. Sur mon site web, le dialogue avec Anytos constitue une « page » distincte, et j'ai traduit sur une autre « page » le texte qui le précède (86d3-89e9) et celui qui le suit immédiatement (95a6-96d1) en me contentant d'insérer entre les deux, là où il trouve sa place normale, un lien vers la page le traduisant, pour permettre au lecteur de mieux se rendre compte du fait que, sans cette discussion, la discussion avec Ménon se lit en continuité sans qu'on ait l'impression qu'il manque quelque chose. Dans cette édition en un seul volume destinée à être imprimée, j'ai respecté la continuité du texte de Platon et décomposé la section que j'ai appelée « *Aretè, epistèmè et phronèsis* » en deux parties, l'une venant avant le dialogue avec Anytos, l'autre après.

Des essaims d'*areta*

70 MEN. Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὁ Σώκρατες, ἀρα διδακτὸν ἡ ἀρετὴ; ἡ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητὸν; ἡ οὕτε ἀσκητὸν οὕτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἡ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;

5 SΩ. Ὡ Μένων, πρὸ τοῦ μὲν Θετταλοὶ εὐδόκιμοι ἦσαν ἐν τοῖς Ἐλλησιν καὶ ἐθαυμάζοντο ἐφ’ ἵππικῇ τε καὶ πλούτῳ, b νῦν δέ, ως ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἐπὶ σοφίᾳ, καὶ οὐχ ἥκιστα οἱ τοῦ σοῦ ἑταίρου Ἀριστίππου πολῖται Λαρισαῖοι. Τούτου δὲ ὑμῖν

MÉNON. [70a] Peux-tu me dire, Socrate, si en fin de compte l'*aretè*¹ est enseignable², ou pas enseignable mais cultivable par l'exercice³, ou ni cultivable par l'exercice, ni apprenable, mais échoit aux hommes par nature⁴ ou de quelque autre manière⁵?

SOCRATE. Ménon, auparavant, les Thessaliens étaient réputés parmi les Grecs, et étaient admirés, pour ce qui a trait à l'équitation, et pour leur richesse ; [70b] mais maintenant, à mon avis, c'est aussi pour leur sagesse⁶, et non moins que d'autres, les concitoyens de ton compa-

1 Pour les raisons qui me conduisent à ne pas traduire *aretè*, voir la section de l'introduction intitulée «*Aretè*», page 5.

2 « *Enseignable* » traduit l'adjectif verbal *didakton*, issu du verbe *didaskein*, « enseigner, instruire, apprendre ». Ce verbe fait référence au processus éducatif en mettant l'accent sur le point de vue du maître (*didaskalos* veut dire « maître, enseignant »), par opposition au verbe *manthanein*, « apprendre, étudier, s'instruire », qui, lui, se place plutôt du côté de l'élève, et dont vient, à la ligne suivante, *mathèton*, traduit par « *apprenable* ». J'ai essayé de traduire tout au long du dialogue tous les mots de la famille de *didaskein* (*didaskein*, *didakton*, *didaskalos*) par des mots français ayant aussi une racine commune, tout en les distinguant des mots de la famille de *manthanein* (*mathèton*, *mathètès*). J'ai donc retenu *enseigner* pour *didaskein*, qui donne *enseignable* pour *didakton* et *enseignant* pour *didaskalos* (plutôt que *maître* ou *professeur* avec lesquels on perdrat la parenté de racine), seule racine avec laquelle on retrouve toutes les formes dérivées nécessaires, même si « *enseignable* » n'est pas courant en français et si « *enseignant* » sonne moins bien que « *maître* » à certains endroit. Pour *manthanein*, j'ai retenu « *apprendre* », et j'ai utilisé le néologisme « *apprenable* » (forgé sur « *apprendre* » comme « *prenable* » sur « *prendre* ») pour *mathèton*, mais je n'ai pu utiliser « *apprenti* », trop spécialisé, pour *mathètès*, ni « *apprenants* », qui sonne vraiment trop étrange, et me suis donc résolu à perdre la communauté de racine en utilisant « *étudiant* ».

3 « *Cultivable par l'exercice* » traduit le grec *askèton*, adjectif verbal issu du verbe *askein*, « assouplir par l'exercice, exercer, pratiquer ». L'*askèsis*, « exercice, pratique », désignait en particulier les exercices gymniques et donc le genre de vie des athlètes, puis en est venue à vouloir dire « genre de vie » en général, et a donné naissance à notre mot « *ascèse* ». Après avoir envisagé la possibilité que l'*aretè* soit d'ordre purement « *intellectuel* », quelque chose qui s'enseigne et s'apprend, Ménon envisage l'hypothèse où elle serait de l'ordre de la simple « *pratique* », quelque chose qui s'acquiert à force de pratiquer un certain mode de vie.

4 « *Par nature* » traduit *phusei*. Troisième éventualité : l'*aretè* ne serait pas quelque chose qui s'acquiert d'une manière ou d'une autre par notre propre activité, mais un don de nature, c'est-à-dire que certains seraient « *par nature* » doués d'*aretès* et d'autres pas, comme certains sont par nature beaux et d'autres laids, ou certains blancs et d'autres noirs. On notera que cette éventualité n'interdit pas que l'*aretè* résultant de nos gènes (pour employer un langage plus actuel), si tel était le cas, ne soit « *visible* » qu'au terme d'un processus de croissance, tout comme certaines parties de notre corps ne prennent forme qu'avec l'âge (par exemple les organes et les formes liés à la sexualité). Le verbe utilisé pour décrire la manière dont, dans cette hypothèse, l'*aretè* « *advient* » aux hommes (qui sont alors purement passifs dans ce processus) est *paragignetai*, dans lequel on retrouve le verbe *gignesthai*, qui implique une idée de « *devenir* ».

5 Le « *par nature* » n'est qu'une des manières dont l'*aretè* peut « *échoir* » aux hommes pour ainsi dire de l'*extérieur*. On pourrait aussi imaginer, par exemple, qu'elle soit un don des dieux qui nous soit octroyé par eux soit en « *récompense* » de certaines de nos actions, soit en résultat de leur choix libre non motivé. C'est d'ailleurs une des manières dont on peut comprendre, en la prenant au sens littéral, la *theia moira* sur laquelle finira Socrate (cf. 99e6).

6 Le terme traduit par « *sagesse* » est *sophia*, qui peut vouloir dire « *habileté, savoir* » ou encore « *science* », mais qui, pour le Socrate de Platon, représente un idéal inaccessible que l'on ne peut qu'aimer en étant *philo-sophos*, sans jamais parvenir en cette vie à la « *science* » qui seule devrait compter pour nous, celle qui nous dirait

αῖτιός ἐστι Γοργίας· ἀφικόμενος γὰρ εἰς τὴν πόλιν ἐραστὰς
 5 ἐπὶ σοφίᾳ εἴληφεν Ἀλευαδῶν τε τοὺς πρώτους, ὃν ὁ σὸς
 ἐραστής ἐστιν Ἀρίστιππος, καὶ τῶν ἄλλων Θετταλῶν. Καὶ
 δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλο-
 c πρεπῶς ἀποκρίνεσθαι ἐάν τις τι ἔρηται, ὥσπερ εἰκὸς τοὺς
 εἰδότας, ἄτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων
 71 τῷ βουλομένῳ ὅτι ἀν τις βούληται, καὶ οὐδενὶ ὅτῳ οὐκ
 ἀποκρινόμενος. Ἐνθάδε δέ, ὡ φίλε Μένων, τὸ ἐναντίον
 περιέστηκεν· ὥσπερ αὐχμός τις τῆς σοφίας γέγονεν, καὶ κιν-
 δυνεύει ἐκ τῶνδε τῶν τόπων παρ' ὑμᾶς οἴχεσθαι ἡ σοφία. Εἰ

gnon⁷ Aristippe, les gens de Larissa. Et de cela, pour vous, le responsable est Gorgias, car, étant venu dans cette ville, il découvrit amoureux de la sagesse⁸ les premiers des Aleuades, dont est ton amoureux Aristippe, et des autres Thessaliens ; et voilà qu'en plus de ça, il vous a donné l'habitude⁹ de répondre sans crainte et avec grand air¹⁰ si quelqu'un demande quelque chose, ainsi qu'il convient à ceux [70c] qui savent, et comme lui qui permet de l'interroger à qui veut parmi les Grecs sur ce que l'on veut, et qui, avec aucun d'entre eux, ne reste sans réponse. Ici même, mon ami Ménon, les choses ont tourné de manière inverse : comme une sorte de dessèchement de la sagesse a eu lieu, et elle risque [71a] fort de s'en être allée de ces lieux-ci chez

justement ce que c'est que d'être un homme et quelle est notre « fin » en cette vie, notre destinée, le chemin de notre bonheur.

7 « *Compagnon* » traduit le grec *hetairou*, génitif de *hetairos*, mot qui peut avoir de multiples sens impliquant toutes sortes d'associations entre personnes. Il peut désigner des compagnons d'armes, des compagnons de table ou de débauche, des associés dans des confréries ou des « clubs » à vocation politique comme il en existait alors à Athènes, et qu'on appelait justement *hetairai*, les disciples d'un maître, ou encore avoir un sens plus spécifiquement « amoureux », voire, au féminin, désigner une courtisane ou une prostituée. Ici, la question est de savoir si les relations entre Aristippe et le jeune Ménon avaient un caractère homosexuel (selon les mœurs grecques de l'époque), ce qui ne serait pas surprenant au vu du portrait de Ménon brossé par Xénophon (voir « Mais qui donc est Ménon ? », page 7) et de la rapide promotion que Ménon obtint d'Aristippe (qui en fit le général du contingent Thessalien qu'il mettait à la disposition de Cyrus le Jeune alors qu'il avait à peine 20 ans).

8 « *Il découvrit amoureux de la sagesse* » traduit le grec *erastas epi sophia(i) eilephen*. Quelques remarques sur cette expression :

- *Eilephen* est le parfait du verbe *lambanein*, qui veut dire au sens premier « prendre », mais aussi « surprendre, découvrir, prendre sur le fait » ; l'idée exprimée par ce verbe, dont le sujet est Gorgias et le double complément d'objet à l'accusatif, d'une part *erastas*, et d'autre part « *les premiers des Aleuades et des autres Thessaliens (Aleuadōn te tous protous kai tōn allōn Thettalōn)* », semble bien être que Gorgias n'est pas pour grand chose dans cette passion soudaine pour la sagesse qu'il a simplement « découverte » et mise au jour ;

- Socrate ne dit pas d'Aristippe et des Thessaliens qu'ils ont été trouvés, ou sont devenus *philo-sophoi* (philosophes), ou *philo sophias* (amis de la sagesse, version décomposée de *philosophoi*), mais *erastas epi sophia(i)*, « pris de passion pour la sagesse », en utilisant le même mot à connotation « érotique » (*erastas* est construit sur la racine *eros*) qu'il utilise quelques mots plus loin pour caractériser les relations d'Aristippe et de Ménon.

9 « *Il vous a donné l'habitude* » traduit le grec *to ethos humas eithiken*, dans lequel on retrouve le mot *ethos*, « usage, coutume, habitude », et le verbe *ethizein*, formé sur la même racine, qui veut dire « habituer, accoutumer ». Il est fréquent en grec que l'on utilise ainsi côté à côté un verbe et un nom de même racine, pour renforcer l'idée exprimée. Notons qu'ici encore, le résultat de la visite de Gorgias à Larissa semble plus résulter du mimétisme créant l'habitude, comme le laisse entendre la fin de la phrase, que d'un travail actif de la part de Gorgias.

10 « *Avec grand air* » traduit presque mot à mot l'adverbe grec *megaloprepôs*, de *megalo*, « grand », et *prepein*, « se faire remarquer, se distinguer, avoir l'air ». La *megaloprepeia* peut concerner le caractère ou l'attitude d'une personne, et se traduit alors par « magnificence, générosité » (c'est en ce sens qu'en 74a5, Ménon la listera parmi les *aretaï*) ; mais elle peut aussi concerner le style, d'un discours en particulier, et pas forcément en bonne part : on pourrait alors parler encore de magnificence, ou, en moins bonne part, d'enflure, de grandiloquence. Il est probable qu'ici, le qualificatif, dans la bouche de Socrate, est quelque peu ironique.

γοῦν τινα ἐθέλεις οὕτως ἐρέσθαι τῶν ἐνθάδε, οὐδεὶς ὅστις οὐ
γελάσεται καὶ ἐρεῖ· « Ὡ ξένε, κινδυνεύω σοι δοκεῖν μακάριός
τις εἶναι, ἀρετὴν γοῦν εἴτε διδακτὸν εἴθ' ὅτῳ τρόπῳ παρα-
γίγνεται εἰδέναι· ἐγὼ δὲ τοσοῦτον δέω εἴτε διδακτὸν εἴτε
μὴ διδακτὸν εἰδέναι, ὥστ' οὐδὲ αὐτὸς ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν
ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς. »

b 'Εγὼ οὖν καὶ αὐτός, ὁ Μένων, οὕτως ἔχω· συμπένομαι

vous, la sagesse ! En tout cas, si tu prétends interroger ainsi l'un quelconque des gens d'ici, il n'en est pas un seul qui ne rirait et dirait : « Étranger, je crains fort¹¹ d'avoir l'air pour toi d'être quelque bienheureux¹², en tout cas pour savoir si *aretēn* est enseignable ou de quelle manière elle échoit [aux hommes]¹³ ; quant à moi, tant s'en faut que je sache si c'est enseignable ou pas enseignable, alors que ce que ça peut bien être, *aretē*, je n'ai pas le moins du monde la chance d'en être informé !»¹⁴ [71b] Eh bien donc moi, de même, Ménon, c'est ainsi que je me comporte.

11 C'est le même verbe *kindunuein* qui est traduit ici par « *je crains fort* » et un peu plus haut, avec la sagesse pour sujet, par « *elle risque fort* ». Ce verbe évoque l'idée de danger, de risque que l'on court, et, de là, comme en français, par affaiblissement de l'idée initiale, de « chance » que l'on court, c'est-à-dire de simple probabilité ou éventualité.

12 Le mot grec traduit par « *bienheureux* » est *makarios*. Il y a dans ce mot une idée de bonté quasi divine. *Makarios* vient de *makar*, « *bienheureux* », qui qualifie les dieux par rapport aux mortels, et qu'on retrouve dans l'expression *Makarōn Nēsoi*, les Îles des Bienheureux, lieux du repos éternel des justes selon des traditions (cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 171) reprises par Platon dans le mythe final du *Gorgias* (cf. *Gorgias*, 523b1), et auxquelles il fait allusion dans plusieurs autres dialogues (*Banquet*, 179e2, 180b5, *République*, VII, 519c5, 540b6, *Phédon*, 115d4, *Ménexène*, 235c4). Socrate suggère ainsi discrètement que la *sophia* est l'apanage des « *bienheureux* », c'est-à-dire qu'elle n'est pas pour nous en cette vie.

Mais que de plus cette allusion vienne dans un contexte où il est par deux fois question de *kindunuein* (voir note précédente), c'est-à-dire de « *risque* », est peut-être aussi un moyen subtil de nous rappeler que cette « *bonté* » ne peut nous échoir qu'au prix du « *kalos kindunos* (beau risque) » dont Socrate nous entretient quelques minutes avant de boire le poison (cf. *Phédon*, 114d6). Certes, le verbe *kindunuein* peut être employé de manière banale, comme quand on dit « *je risque d'être en retard* », ou comme quand Ménon dit en 78a8, « *tu risques de dire vrai* », ou en 99c6, « *Il risque bien d'en être ainsi* ». Mais ce sont là ses deux seuls emplois par Socrate dans tout le dialogue, à une ligne d'intervalle, et ce pourrait bien ne pas être pure coïncidence. De fait, la quête d'une « *sagesse (sophia)* » qui toujours se dérobe (que ce soit pour fuir à Larissa, ville de Thessalie, ou chez les dieux, au sommet de l'Olympe, montagne de Thessalie), suppose de prendre des risques, et c'est bien un risque que prend Ménon à interroger le premier venu, ou même un Gorgias, en attendant des autres des réponses à ses questions, comme si d'autres pouvaient effectivement être dépositaires de cette *sophia*. Mais est-ce là le « *beau risque* » auquel pense Socrate ? Et prend-il vraiment des risques si, comme on va le voir dans la suite du dialogue, il pose des questions auxquelles il pense déjà connaître les réponses, sans vraiment vouloir remettre en cause ses « *certitudes* » ?...

13 Le grec a ici *paragignetai* tout court, alors que, à la fin de sa question initiale, Ménon disait « *paragignetai tois anthrōpois* ». J'aurais pu traduire ici par « *survient* » ou « *advient* », mais j'ai voulu garder en français la similitude de verbe et « *survient/advient aux hommes* » n'est pas très français et « *échoit* » sans complément surprend. C'est pourquoi j'ai rajouté entre crochets le « *aux hommes* » qui ne figure pas dans le grec et qui n'est que sous-entendu.

14 « *Pas le moins du monde* » traduit le grec « *oude... to parapan* ». On va retrouver dans la fin de la réponse de Socrate deux expressions quasi identiques, « *ouk... to parapan* », et « *mē... to parapan* », chaque fois pour qualifier la non connaissance relative à ce dont on parle. *To parapan*, adverbe formé sur *pan*, « *tout* », veut dire, quand il n'est pas associé ici à une négation, « *tout à fait, absolument* ».

Par ailleurs, j'ai traduit ici et dans le reste de la réponse de Socrate, où il revient quatre fois sous différentes formes, le verbe *eidenai* par « *être informé* », pour suggérer la parenté qui existe entre ce verbe et le mot de même racine *eidos*, « *forme* ». Ici, comme en 71b3, on trouve la forme *eidōs*, participe parfait, la plus proche phonétiquement de *eidos*. La traduction mot à mot serait donc : « *je ne me trouve pas le moins du monde informé...* », mais j'ai traduit *oude... tugchanō* par « *je n'ai pas la chance* » plutôt que par « *je ne me trouve pas* », pour conserver l'idée de « *chance* », *tuchē* en grec, de même racine, qu'implique le verbe *tugchanein*.

5

τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος, καὶ ἐμαυτὸν κατα-
μέμφομαι ώς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν· ὁ δὲ μὴ
οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἀν ὄποιόν γέ τι εἰδείην; Ἡ δοκεῖ σοι
οἶον τε εἶναι, ὅστις Μένωνα μὴ γιγνώσκει τὸ παράπαν ὅστις
ἐστιν, τοῦτον εἰδέναι εἴτε καλὸς εἴτε πλούσιος εἴτε καὶ
γενναῖός ἐστιν, εἴτε καὶ τὰναντία τούτων; Δοκεῖ σοι οἶον τ'
εἶναι;

Je partage la misère¹⁵ de mes concitoyens en cette matière, et je m'accuse moi-même catégoriquement¹⁶ de ce que je ne suis pas le moins du monde informé sur *aretès*. Ainsi donc, je ne suis pas informé de ce que c'est, alors comment pourrais-je être informé du comment¹⁷? Ou, à ton avis, est-il possible auquel ne reconnaît pas le moins du monde lequel est Ménon, d'être informé s'il est beau ou riche ou encore bien né, ou bien le contraire de tout ça? À ton avis, est-ce possible¹⁸?

15 « *Je partage la misère* » traduit *sumpenomai*, verbe formé du préfixe *sun-* (le *n* se transforme en *m* devant un *p*, comme en français), « avec », et du verbe *penesthai*, « être pauvre », dont vient *penia*, « pauvreté, indigence, misère ». Cette pauvreté s'oppose à la *megaloprepeia* dont font preuve Gorgias et les Thessaliens, en paroles du moins ! (voir 70b6 et note 10, page 25) C'est le seul usage de ce verbe dans tous les dialogues, et même dans tous les textes grecs qui nous sont parvenus, et il se peut que Platon l'ait forgé pour la circonstance.

16 « *Je m'accuse catégoriquement* » traduit le grec *katamemphomai*, d'un verbe composé du préfixe *kata-* introduisant une idée de complétude rendue par « catégoriquement », et du verbe *memphesthai*, qui veut dire « blâmer, reprocher, accuser », et peut avoir un sens à connotation juridique. Je pense que l'accent mis ici par Socrate est plus sur l'aveu sans honte de ce que d'aucuns, dont Ménon, peuvent prendre pour une tare (quelque chose comme « je confesse humblement », *kata-* pouvant aussi suggérer une idée d'abaissement), que sur un reproche qu'il se ferait à lui-même, dans la mesure où, pour lui, cette « tare », si tare il y a, est universelle, et que par ailleurs il fait tout ce qu'il peut pour chercher à approcher au plus près une connaissance qu'il sait inaccessible, et n'a donc rien à se reprocher. Reste que Platon a pu choisir ce verbe rare (seul emploi dans tous les dialogues) pour accentuer l'ironie de la remarque en allant dans le sens de ce que pense sans doute Ménon d'un tel aveu.

17 Cette remarque de Socrate oppose *ho ti estin*, le ce que c'est, au *hopoion ti [estin]*, comment c'est. Mais il ne faut pas s'empresser de traduire ces expressions par des substantifs, comme par exemple « nature » ou « essence » pour la première et « qualité » ou « attribut » pour la seconde, qui tirent avec eux des siècles d'élaboration philosophiques commençant avec Aristote. Il n'est peut-être pas inutile de revenir à la simplicité du langage d'origine et de garder présent à l'esprit qu'avant d'être des abstractions, ce que l'on cherche, c'est des *réponses* à quelques questions toutes simples (en apparence du moins). Bien sûr, le *ti esti*, « quoi c'est », est devenu en latin *quid est*, et a donné naissance au mot « quiddité », et le *hopoion* est devenu en latin *qualis*, dont vient le mot « qualité ». Mais tout cela, c'est après Platon ! Ici, ce qui est clair, c'est que, pour Socrate, la réponse « *didakton estin* (c'est enseignable) » ou « *didakton ouk estin* (ce n'est pas enseignable) » répond à la question « *hopoion ti estin* », « comment c'est? », ou encore « quelle « propriété» ça a? », pas à la question « *ho ti estin* », « quoi c'est? », qui en est un préalable.

18 Le texte grec de cette question de Socrate oppose *gignōskein Menona hostis estin*, reconnaître lequel est Ménon, à *eidenai eite kalos estin, eite...*, être informé s'il est beau, ou..., c'est-à-dire utilise deux verbes distincts pour parler de deux modes possibles de « connaissance » ou de « savoir », qui s'opposent d'une certaine manière, et dont on peut même se demander s'ils ne sont pas employés tous deux, peut-être délibérément pour compliquer le jeu, à contre-emploi ! Au sens premier, *gignōskein*, c'est « apprendre à connaître », c'est-à-dire « connaître », mais au terme d'un processus d'apprentissage, « en arriver à se rendre compte », ou encore « reconnaître », « finir par comprendre », et en ce sens, il s'oppose justement à *eidenai*, qui veut dire « savoir ». Mais, pour tout compliquer, *eidenai* est un parfait, et non un présent, le parfait du verbe *idein*, qui veut dire « voir », ce qui fait qu'*eidenai*, c'est en quelque sorte « savoir pour avoir vu » (avec les yeux du corps ou ceux de l'esprit...) Or, pour « reconnaître » Ménon, pour identifier « lequel il est » parmi un groupe de personnes, il faut déjà l'avoir vu, alors que pour savoir s'il est beau, ou riche ou bien né, il suffit de l'« avoir appris » d'autres personnes, sans nécessairement l'avoir vu !... Et d'ailleurs, savoir « lequel est » Ménon, formulation qui peut évoquer tout simplement l'aptitude à le reconnaître dans une foule, est-ce vraiment savoir « qui il est » au sens le plus profond du terme, d'une connaissance qui ne se limite justement pas à l'*eidos* au sens d'apparence visible ? Alors que justement, on peut parfois en savoir plus sur une personne par ce qu'on apprend d'elle par ouï-dire sans l'avoir jamais vu qu'après une simple

c MEN. Οὐκ ἔμοιγε. Ἀλλὰ σύ, ὁ Σώκρατες, ἀληθῶς οὐδ' ὅτι ἀρετή ἐστιν οἶσθα, ἀλλὰ ταῦτα περὶ σοῦ καὶ οἴκαδε

MÉNON. Pour moi, non. Mais toi, Socrate, en vérité, [71c] tu n'es pas informé de ce qu'est

rencontre visuelle !... Et quoi qu'il en soit, ce qui est vrai pour des « êtres » de l'ordre visible comme Ménon est-il transposable à des « êtres » de l'ordre intelligible comme l'*aretè* ?...

Pour Socrate, quoi que puissent en penser les traducteurs et commentateurs déformés par Aristote et 23 siècles de commentaires à sa suite, qui pensent que Socrate cherche dans le *Ménon* une définition « aristotélicienne » de l'*aretè*, et que son analogie ici est destinée à faire comprendre à Ménon qu'une telle définition est un préalable nécessaire à une réponse à sa question, et appelle donc une réponse négative de la part de Ménon (« non, Socrate, ce n'est pas possible »), et même si, pour mieux mettre Ménon à l'épreuve, il la formule linguistiquement d'une manière qui appelle une réponse négative, la réponse évidente à sa question est très probablement positive et aurait dû conduire, si Ménon avait écouté jusqu'au bout, et compris, ce qu'il lui disait, à un dialogue de ce genre : « Mais bien sûr, Socrate, que c'est possible ! La preuve, c'est que je savais déjà des tas de choses sur ton compte avant même de t'avoir rencontré ! (voir 79e7-80a2) Sais-tu qu'on parle beaucoup de toi, à Larissa ?.... » - « Eh bien justement, mon petit Ménon, c'est bien ce que je craignais, et j'ai tout lieu de croire, après la discussion que nous avons eue hier (voir 76e8), que tu te fais des idées fausses sur mon compte et que nous n'avons pas du tout la même conception de l'*aretè*, toi et moi ! Car vois-tu, si je voulais vérifier ce qu'on m'avait dit de toi avant notre rencontre, que tu es beau, par exemple, il me suffirait, comme je le fais maintenant, de te rencontrer et de te voir ; par contre, si je veux savoir ce qu'est l'*aretè*, pas moyen d'aller la voir où que ce soit, et si je veux savoir ce qu'elle est *pour toi*, le seul moyen, c'est que nous en discutions ensemble, comme je te propose de le faire maintenant avant de répondre à ta question. » Il y a en effet fort à parier que Ménon a engagé toute cette discussion à partir de l'idée pré-conçue qu'il avait de Socrate comme d'un « professeur » d'*aretè*, sur la foi des rumeurs parvenues jusqu'à Larissa et/ou de ce qu'on lui en a dit depuis qu'il est arrivé à Athènes, qu'il s'attend à ce que Socrate réponde « oui » à sa question sur le caractère « enseignable » de l'*aretè* et commence à essayer de lui faire la « morale », et qu'il s'est préparé à le contrer à l'aide de quelques « trucs », paradoxes et autres arguments sophistiques appris de Gorgias. Et il est probable que Socrate n'a pas été long à s'en rendre compte dans ses discussions antérieures avec Ménon.

Bref, ce à quoi veut sans doute en venir Socrate, c'est justement que les deux cas ne sont pas identiques et que c'est précisément parce qu'ils ne sont pas identiques qu'il est important de se mettre d'accord au préalable sur ce dont on parle, *quand il s'agit d'un pur « intelligible »*, alors que, quand on parle de choses « tangibles », en cas de doute ou de désaccord, il suffit d'aller voir. Si l'on parle de Ménon en son absence, on sait néanmoins qu'on parle d'un être de chair et d'os, et que, si l'un des interlocuteurs qui ne connaît pas Ménon personnellement a des doutes sur le fait qu'il est beau, il peut toujours aller voir Ménon en personne et juger par lui-même, ou, pour savoir s'il est riche, lui demander compte de sa fortune, ou, pour savoir s'il est bien né, lui demander son arbre généalogique, etc. Et pour certaines de ces questions, il n'est même pas nécessaire qu'il voie Ménon lui-même. Par contre, quand on parle de quelque chose comme l'*aretè*, il n'y a plus ce référent « objectif », visible et tangible qui fait qu'en dernier ressort, dans le cas de Ménon, on peut toujours (avec plus ou moins d'effort, s'il faut se rendre d'Athènes à Larissa) arbitrer la discussion et se tourner vers une « vérité » connaissable de « science » certaine (sous réserve, bien sûr, de se mettre d'accord au préalable sur les canons de la beauté, ou sur le niveau de fortune qui qualifie pour être dit riche, ou sur le nombre d'ancêtres nobles qu'il faut pour être dit « bien né »...). Bref, le nom *Ménon*, en tant que nom « propre », renvoie à une et une seule personne (et même si plusieurs personnes portent le même nom, on peut toujours préciser de laquelle on parle en faisant référence à quelques données supplémentaires comme les parents, le dème ou la cité d'origine, etc.). Or il n'en est plus de même pour le mot *aretè*, et c'est pourquoi il semble important à Socrate de commencer par essayer de s'assurer que Ménon et lui parlent de la même chose avant d'aller plus loin (l'exemple a donc bien pour but d'en arriver à justifier qu'il faille en préalable se mettre d'accord sur ce qu'on entend par *aretè*, mais *pas* de la manière directe qu'on pense le plus souvent, et *pas* avant qu'on ait pris conscience des différentes formes de « savoir » relatives aux différents ordres d'« êtres »).

Mais s'assurer qu'on parle de la même chose ne veut pas nécessairement dire que l'on veut tout connaître de l'« essence » de la chose en question !... Avant d'appeler à la rescousse Aristote et plus de vingt siècles de métaphysique, revenons aux questions simples que pose Socrate : à Ménon qui lui demande de but en blanc « Dis-moi donc Socrate, à ton avis, peut-on enseigner l'*aretè* ? » Socrate répond : « C'est quoi, pour toi, l'*aretè* ? » Et ce n'est probablement pas une définition aristotélicienne d'*aretè* qu'attend Socrate, définition qui, en remplaçant un mot ambigu par deux ou trois autres mots tout aussi ambigus, comme le fait par exemple sa définition de la couleur « à la Gorgias » en 76d4-5, ne lui en dirait guère plus sur ce que pense vraiment Ménon d'*aretè*, mais une discussion sérieuse qui permette à Ménon de se rendre compte qu'il n'est pas possible de donner en quelques répliques une réponse adéquate à une telle question et que vouloir ainsi simplifier les problèmes, c'est passer à côté des vraies questions. Et les exemples que donnera bientôt Socrate de définitions de concepts géométriques simples ne sont

ἀπαγγέλλωμεν ;

ΣΩ. Μὴ μόνον γε, ὃ ἔταιρε, ἀλλὰ καὶ ὅτι οὐδὲ ἄλλω πω
ἐνέτυχον εἰδότι, ως ἐμοὶ δοκῶ.

5 MEN. Τί δέ ; Γοργίᾳ οὐκ ἐνέτυχες ὅτε ἐνθάδε ἦν ;
ΣΩ. Ἔγω γε.

arete ?! Mais est-ce cela que, sur toi, nous devons aussi rapporter comme réponse chez nous¹⁹ ?

SOCRATE. Pas seulement, camarade²⁰, mais aussi que je n'ai pas encore eu la chance²¹ de rencontrer quelqu'un d'autre qui en fût informé, à mon avis.

MÉNON. Quoi donc ? Tu n'as pas eu la chance de rencontrer Gorgias quand il était ici ?

SOCRATE. Si.

sans doute là que pour brouiller les pistes, pour justement faire prendre conscience à Ménon, par contraste, que l'*arete* n'est pas un concept géométrique « carré » (ou « rond »), mais quelque chose qui engage toute une vie, qui se dit dans les actes plus que dans les mots, que « définir » l'*arete* de l'homme, c'est se demander ce que c'est que d'être homme, c'est chercher à se connaître soi-même (« *gnōthi sauton* », « connais-toi toi-même », formule dans laquelle on retrouve le verbe *gignōskein* justement, et qui ne veut pas simplement dire « regarde-toi dans une glace »), et que c'est le travail de toute une vie, le seul qui soit réellement important... Il lui suffira d'ailleurs d'un concept physique, et non plus géométrique, la couleur, pour montrer la vanité de telles tentatives de définitions dès qu'on parle du monde « réel » et non plus « idéal »...

19 Cette réponse de Ménon le trahit et confirme ce que je disais dans la note précédente. Tout d'abord, la brièveté de la réponse à la question de Socrate montre qu'il n'a pratiquement pas écouté celle-ci, surpris qu'il a été d'entendre Socrate s'accuser de ne pas savoir le moins du monde ce qu'est *arete*. Et il ne se rend même pas compte que la suite de ses propos contredit cette réponse négative donnée à la va vite ! Car, en demandant s'il doit « rapporter comme réponse » (*apaggellein*) chez lui ce qu'il vient d'entendre, il avoue implicitement qu'il a eu l'occasion de discuter de Socrate dans son pays avant de venir à Athènes, qu'il avait donc une certaine « connaissance » sur lui avant de l'avoir rencontré, et qu'il compte rapporter à ses amis des informations qui leur permettront de connaître quelque chose de Socrate sans l'avoir jamais vu eux-mêmes.

La spontanéité de cette réponse provoquée par la surprise suggère aussi que Ménon est finalement plus intéressé à glaner quelques nouvelles anecdotes sur Socrate, et si possibles certaines dont il serait lui-même le brillant protagoniste, pour renouveler dès son retour les conversations des jeunes désœuvrés de son genre à Larissa, qui avaient déjà entendu parler de Socrate comme d'un « original », qu'à se remettre en question lui-même dans une conversation sérieuse sur un sujet aussi impliquant. On notera aussi qu'il emploie le verbe *apaggellein* à la première personne du pluriel (*apaggellômen*), ce qu'hélas ! gomment certaines traductions (A. Croiset, Budé ; M. Canto-Sperber, GF Flammarion ; B. Piettre, Nathan ; G. Kévorkian, Ellipses). Ce pourrait être un pluriel de majesté, peu probable dans la bouche d'un jeune homme de moins de 20 ans parlant à un homme de plus de 60 ans, ou une formule rhétorique destinée à donner plus de solennité à une déclaration dans laquelle Ménon se voit déjà dans le rôle du héraut, ou encore l'indication que Ménon n'est pas seul en face de Socrate et qu'il a avec lui une cour d'admirateurs silencieux qui attendent, béats, de le voir ne faire qu'une bouchée de Socrate et qui s'empresseront, dès leur retour à Larissa, d'aller raconter ce qu'ils ont vu et entendu aux quatre coins de la ville.

On a là un bon exemple du danger qu'il y a à ne voir dans les dialogues de Platon que des séries de syllogismes débités par Socrate devant un interlocuteur insipide dont les réponses ne sont que de pure forme et n'apportent rien à la compréhension du raisonnement. Ça, c'est le dialogue entre Parménide et Aristote, dans le *Parménide* ! (voir la remarque de Parménide lorsqu'il choisit son interlocuteur, en *Parménide*, 137b6-8) Ailleurs, pour Platon, tout contribue à guider le lecteur vers une meilleure compréhension en profondeur de ce qui est en cause, et cette compréhension est rarement celle qui se voit en surface, au premier degré !... Il faut que le lecteur s'implique pour qu'il tire profit de sa lecture, il faut qu'il consente à gratter sous la surface pour commencer à s'approprier des « vérités » qu'il ne sert à rien de lui servir toutes prêtes sur un plat d'argent...

20 « Camarade » traduit le vocatif « *οἱ hetaire* », dans lequel on retrouve le mot *hetairos* employé plus haut pour caractériser les relations d'Aristippe avec Ménon (voir note 7, page 25). Mais cette manière de s'adresser à un interlocuteur est assez fréquente et n'a pas d'implications « érotiques »... ou politiques !...

21 Je traduis le verbe *entugchanein* utilisé ici, dans lequel on retrouve *tugchanein* utilisé plus haut (voir la fin de la note 14, page 26), par « avoir la chance de rencontrer », toujours pour rendre sensible l'idée de chance, *tuchè*, contenue dans le verbe *tugchanein*.

MEN. Εἶτα οὐκ ἐδόκει σοι εἰδέναι ;

ΣΩ. Οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων, ὡςτε οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι πῶς μοι τότε ἐδοξεν. Ἀλλ’ ἵσως 10 ἐκεῖνός τε οἶδε, καὶ σὺ ἐκεῖνος ἔλεγε· ἀνάμνησον οὖν d με πῶς ἔλεγεν. Εἰ δὲ βούλει, αὐτὸς εἰπέ· δοκεῖ γὰρ δήπου σοὶ ἄπερ ἐκείνῳ.

MEN. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἐκεῖνον μὲν τοίνυν ἐώμεν, ἐπειδὴ καὶ ἄπεστιν· σὺ 5 δὲ αὐτός, ὡς πρὸς θεῶν, Μένων, τί φῆς ἀρετὴν εἶναι ; Εἶπον

MÉNON. Et après, il ne t'a pas eu l'air d'en être informé²² ?

SOCRATE. Je ne suis pas quelqu'un qui a très bonne mémoire²³, Ménon, de sorte que je ne puis dire à présent de quoi il m'a eu l'air alors. Mais peut-être en effet celui-là en était-il informé, et toi de ce qu'il disait. Remémore-moi donc [71d] comment il parlait. Ou si tu veux, dis-le toi-même. Car tu es sans doute du même avis que lui²⁴.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Eh bien laissons donc celui-là, puisque aussi bien il est absent. Mais toi-même, Ménon par la volonté des dieux²⁵, que dis-tu qu'est *aretèn* ? Parle et ne sois pas

22 Voir la section de l'introduction intitulée «Gorgias, docteur ès logos», page 12, pour ce que Gorgias a pu dire à Socrate à propos de l'*aretè*, et sur les objectifs qu'il fixait à son enseignement. Comme je le fais remarquer dans cette section, Ménon, qui laisse ici entendre que Gorgias sait ce qu'est l'*aretè*, n'en affirmera pas moins en 95b9-c4 que c'est justement le fait qu'il ne prétende pas enseigner l'*aretè* qu'il apprécie le plus en lui !...

23 Cette référence à la mémoire anticipe ce qui sera dit plus loin de la remémoration comme source de connaissance (voir 81c5, sq.). Socrate demande d'ailleurs deux lignes plus loin à Ménon de lui « remémorer (*anamnèson*) » ce que Gorgias pouvait bien dire, utilisant le même verbe *anamimneskein* qui sera utilisé alors. Bien sûr, il y a une certaine ironie dans ces remarques de Socrate sur sa mauvaise mémoire, et dans l'idée que c'est le plus jeune qui doit « remémorer » au plus vieux ce que pourrait bien être l'*aretè*.

Mais il y a peut-être plus encore ici, sinon de la part de Socrate, du moins de la part de Platon. Car le mot traduit par « *quelqu'un qui a bonne mémoire* » est *mnémōn*. Or, au-delà du fait que ce mot est immédiatement suivi du nom de Ménon, *Menōn*, qui lui est proche phonétiquement (comme si Socrate disait presque « je ne suis pas Ménon, moi »), il se trouve que *Mnēmōn* était le surnom d'Artaxerxès II, le roi des Perses contre lequel Ménon va bientôt aider Cyrus le Jeune à se révolter, et qui sera finalement responsable de la mort de Ménon qui n'aura pas réussi à se concilier ses faveurs (voir la section de l'introduction intitulée « Mais qui donc est Ménon ? », page 7). S'agirait-il alors pour Platon de situer ici discrètement Ménon à la charnière entre deux voies, celle qu'il aurait pu suivre s'il avait consenti à être *mnémōn* et à se « remémorer » avec Socrate ce que peut être le vrai « bien » de l'homme, son *aretè* bien comprise, et celle qui l'a conduit à Mnémon et à son funeste destin pour avoir trop cru en Gorgias et en le pouvoir des mots (Platon ferait dire alors à Socrate ici : « je ne suis pas Mnémon, moi », sous-entendu « et il va te falloir choisir entre lui et moi, entre la route de Gorgias qui va te mener à lui, et la route que je te propose, si tu consens à faire effort avec moi pour chercher ce qu'est l'*aretè* ») ?...

24 Encore une remarque lourde de sens et qui éclaire tous les dialogues : le Socrate de Platon n'a que faire des gens qui se contentent de réciter des « vérités » reçues d'un autre et qui ne viennent pas du plus profond d'eux-mêmes. On n'est pas là pour se jeter des mots à la figure dans des joutes oratoires sans prise avec le réel, mais pour s'engager personnellement, surtout lorsqu'il s'agit de sujets qui ont à voir avec le sens même de la vie !... Socrate ne cherche pas à savoir ce que pense Gorgias, comme le ferait un historien de la pensée, ni même à la rigueur ce que pense Ménon, si cette pensée n'est que superficielle, mais à obtenir de Ménon un engagement personnel pour une recherche sérieuse en profondeur.

25 La formule utilisée par Socrate est inhabituelle et peut se comprendre différemment selon la manière dont on ajoute une ponctuation qui n'existe pas dans les textes écrits au temps de Platon. Le grec, sans ponctuation, est « *ō pros theōn Menōn* ». On trouve tout au long du dialogue « *ō Menōn* », formule habituelle dans les dialogues pour désigner l'interlocuteur, et traduite simplement par « *Ménon* ». On trouve aussi parfois la même expression avec un mot intercalé entre le *ō* et le *Menōn*, comme par exemple en 70c3 « *ō phile Menōn* ». On trouve par ailleurs dans les dialogues l'expression *pros theōn*, « par les dieux », seule, comme par exemple en *Sophiste*, 243b6, et plus souvent l'expression *ō pros theōn*, avec la même signification, et sans nom de personne à la suite (*République*,

καὶ μὴ φθονήσῃς, ἵνα εὐτυχέστατον ψεῦσμα ἐψευσμένος ὁ, ἀν φανῆς σὺ μὲν εἰδὼς καὶ Γοργίας, ἐγὼ δὲ εἰρηκὼς μηδενὶ πώποτε εἰδότι ἐντευχηκέναι.

MEN. 'Αλλ' οὐ χαλεπόν, ὁ Σώκρατες, εἰπεῖν. Πρῶτον μέν, εἰ βούλει ἀνδρὸς ἀρετήν, ῥάδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ίκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιούτον παθεῖν. Εἰ δὲ βούλει γυναικὸς

jaloux²⁶, afin que je sois le plus chanceux [des hommes] ayant commis une méprise²⁷, pour peu que tu me fasses voir que toi et Gorgias êtes informés, alors que moi, j'ai dit n'avoir jamais rencontré personne qui fût informé.

MÉNON. [71e] Mais ce n'est pas difficile, Socrate, de le dire. Tout d'abord, si tu veux l'aretèn d'un homme²⁸, c'est facile : l'aretè d'un homme, c'est celle-ci : être apte à s'occuper des affaires de la cité, et, s'en occupant, bien agir envers les amis, mal envers les ennemis, et prendre garde de rien subir de tel soi-même. Si par contre tu veux l'aretèn d'une femme, il n'est pas difficile d'en faire le tour : elle doit bien gérer sa maison, préservant pour ça son intérieur et étant soumise à son homme²⁹. Et autre est l'aretè de l'enfant, soit de sexe féminin, soit de

IV, 425c10 ; *Sophiste*, 221d8 ; *Philèbe*, 46a10 ; *Lois*, IX, 858c3). Mais quand l'expression *pros theōn* accompagne immédiatement un nom, le *ō* ne la précède pas, mais la suit, précédant immédiatement le nom de la personne à qui l'on s'adresse : « *pros theōn, ὁ Kritōn* » (*Criton*, 46e2) ; « *pros theōn, ὁ pai* » (*Sophiste*, 232e6) ; « *pros theōn, ὁ Hippia* » (*Hippias Majeur*, 285b8) ; « *pros tōn theōn, ὁ Iōn* » (*Ion*, 541b6). L'ordre des mots utilisé ici, unique dans tous les dialogues (et dans l'ensemble des classiques grecs disponibles sur le site « Perseus »), fait de *pros theōn* une incise analogue à *phile*, *ariste*, *hetaire*, *chaire*, etc. que l'on trouve souvent entre le *ō* et le nom de l'interlocuteur dans les dialogues, sauf à supposer, comme le font les éditeurs, une virgule entre *theōn* et *Menōn*, ce qui donne « au nom des dieux, Ménon ». Or, le sens de la préposition *pros* est ouvert à une interprétation en incise, puisqu'elle veut dire aussi, avec le génitif, « venant de, de la part de, par la volonté de, à la façon de » : on peut donc comprendre que Socrate se moque de Ménon en l'appelant « Ménon qui vient des dieux », ou « Ménon qui parle comme les dieux ». J'ai essayé de conserver cette ambiguïté en traduisant « *Ménon par la volonté des dieux* » sans virgule.

26 « *Ne sois pas jaloux* » traduit le grec *mē phthonēsē(i)s*, du verbe *phthonein*, qui veut dire « être jaloux, envier, refuser par jalouse ». L'idée semble être : « ne sois pas jaloux de partager avec moi une connaissance que tu prétends avoir, comme tu pourrais être jaloux de partager un être aimé ». Une fois encore, Socrate suggère discrètement qu'une idée abstraite n'est pas du même ordre qu'une personne de chair et d'os.

27 « *Que je sois le plus chanceux des hommes ayant commis une méprise* » traduit le grec *eutuchestaton pseusma epseusmenos ὁ*. On y retrouve au superlatif l'adjectif *eutuchès*, « doué d'une heureuse (*eu*) chance (*tuchè*) », alors que le verbe utilisé auparavant par Socrate, et qu'il reprend dans la suite de sa phrase, *entugchanein* (voir note 21, page 29), ne qualifie pas la *tuchè* que Socrate a ou n'a pas eue en ne rencontrant personne qui sache ce qu'est *aretè*. Par ailleurs, on y trouve côté à côté le nom *pseusma*, « mensonge, tromperie » et le verbe dont vient ce mot, *pseudein*, « tromper, mentir, se tromper ». C'est une construction courante en grec que de donner à un verbe un complément d'objet de même racine que le verbe pour renforcer l'idée exprimée (ici, mot à mot : « ayant menti un mensonge »). L'idée elliptique qu'exprime Socrate ici est qu'il s'estimera le plus heureux des hommes si on lui prouve que ce qu'il a dit était un mensonge en lui faisant réaliser qu'il a enfin trouvé quelqu'un qui sache ce que c'est que l'*aretè*, c'est-à-dire, ce que c'est que d'être un homme.

28 « *Homme* » traduit *andros*, génitif de *anèr*, qui désigne l'homme par opposition à la femme (*gunè*), le mâle par opposition à la femelle, là où le *anthrōpos* utilisé par Ménon dans sa question initiale (quand il était question de la manière dont « *échoit aux hommes* » l'*aretè*), désigne plutôt les hommes en tant qu'espèce, sans distinction de sexe. Ménon commence à décrire, non l'*aretè* commune à tous les membres de l'espèce, mais une *aretè* spécifique à différentes catégories d'individus, selon leur sexe, leur âge, leur condition, etc.

29 Je traduis « *son homme* » plutôt que « *son mari* », pour rendre sensible le fait que c'est le même mot en grec, « *tou andros* », qui est employé ici, et plus haut pour parler de l'*aretè* de l'homme.

72

5

b

ἀρετήν, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σώζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὖσαν τοῦ ἀνδρός. Καὶ ἄλλη ἐστὶν παιδὸς ἀρετή, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. Καὶ ἄλλαι πάμπολαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστίν· καθ' ἐκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἔκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν, ώσαύτως δὲ οἶμαι, ὥστε Σώκρατες, καὶ ἡ κακία.

ΣΩ. Πολλὴ γέ τινι εὐτυχίᾳ ἔοικα κεχρῆσθαι, ὥστε Μένων, εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμήνος τι ἀνηρρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον. Ἀτάρ, ὥστε Μένων, κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη, εἴ μου ἐρομένου μελίτης περὶ οὐσίας ὅτι

sex masculin³⁰, et de l'homme âgé, d'un côté, si tu veux, libre, de l'autre, si tu veux, [72a] esclave. Et il y a une multitude d'autres *aretaï*, ainsi donc, pas d'embarras³¹ pour dire d'*aretès* ce que c'est ! Car par rapport à chacune des activités et des périodes de la vie, à l'égard de chaque ouvrage, pour chacun d'entre nous il y a une *aretè*³². Et de même, je pense, Socrate, pour le vice³³.

SOCRATE. Il me semble que j'ai vraiment beaucoup de chance³⁴, Ménon, si, cherchant une unique *aretèn*, j'ai débusqué un essaim d'*aretôn* installé chez toi. Eh bien, Ménon, en continuant avec cette image, celle [72b] de l'essaim, si, ayant, moi, demandé, à propos de la substance de l'abeille³⁵, ce que ça peut bien être, tu disais que celles-ci sont multiples et multi-

30 Les termes grecs qu'utilise ici Ménon, *thèleias* et *arrenos*, ne sont pas des noms désignant filles et garçons, mais bien des adjectifs opposant les deux sexes de manière très générale, dans toutes sortes d'êtres vivants, et même, en grammaire, le « féminin » et le « masculin ». J'ai simplement ajouté devant ces deux adjectifs le « de sexe » qui n'est pas explicitement dans le grec, mais qui est implicite dans ces adjectifs ainsi employés.

31 Le mot traduit par « *embarras* » est *aporia*, terme qui a donné en français « *aporie* », mot employé pour décrire la situation à laquelle conduisent la plupart des dialogues avec Socrate où l'on cherche ce qu'est telle ou telle « *abstraction* », le beau (*Hippias Majeur*), le pieux (*Euthyphron*), le juste (*République*, I), l'amitié (*Lysis*), etc.

32 Cette idée qu'il y a une *aretè* spécifique à chaque individu dans chaque situation spécifique, et plus généralement à chaque chose pour chaque usage, n'est pas fausse, même pour Socrate, et correspond bien au sens général d'*aretè* comme « *excellence* » que j'ai décrit dans l'introduction. Il est bien vrai qu'un excellent dirigeant n'est pas la même chose qu'une excellente maîtresse de maison, ou qu'un excellent écolier, ou qu'un excellent docteur, etc. Mais ce que veut Socrate, c'est dépasser ce niveau, qui n'est qu'une étape, et chercher ce qui peut faire que tous ces gens, avec chacun leur excellence propre, portant tous le nom d'*« homme »* (au sens de l'espèce, c'est-à-dire *d'anthrōpos*), peuvent être dits en plus d'*excellent hommes*, tous simplement. Si le médecin guérit parfaitement tous ses malades, il est un excellent *médecin* ; mais parce qu'il est excellent médecin, cela suffit-il pour qu'il soit excellent *homme* ? S'il est le médecin particulier du tyran qui opprime la ville et qu'il réussit parfaitement à le maintenir en vie pour qu'il opprime plus longtemps son peuple, est-il encore un excellent *homme* ?... (pour un exemple du même ordre, voir en *Gorgias*, 511c-512b le cas du capitaine de navire qui ne sait pas s'il a rendu service à ses passagers en les amenant sains et saufs à bon port).

33 « *Le vice* » traduit le grec *kakia*, formé sur *kakos*, « mauvais », et qui constitue bien le contraire de l'*aretè*. Mais là encore, il faut se garder de donner à « *kakia* » un sens exclusivement moral. La traduction par « *vice* » reste cependant plus acceptable que celle d'*aretè* par « *vertu* », car, en français, le mot *vice* a conservé dans l'usage courant un sens plus large que « *vertu* » : on parle encore de « *vice de forme* », de « *vice de fabrication* », de « *chien vicieux* », on dira de quelqu'un qui a fabriqué un appareil d'*usage difficile* qu'il est « *vicieux* », sans que cela implique de jugement moral, etc.

34 « *Beaucoup de chance* » traduit le grec *pollè eutuchia*, où l'on retrouve le mot *eutuchia*, construit comme l'adjectif *eutuchès* utilisé plus haut par Socrate pour se dire « *le plus chanceux des hommes* » (voir note 27, page 31).

35 « *À propos de la substance de l'abeille* » traduit le grec *melittès peri ousias*, dans lequel on trouve le terme

ποτ' ἐστίν, πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἔλεγες αὐτὰς εἶναι, τί ἀν ἀπεκρίνω μοι, εἴ σε ἡρόμην. « Ἄρα τούτῳ φῆς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς εἶναι καὶ διαφερούσας ἀλλήλων, τῷ μελίτας εἶναι; Ἡ τούτῳ μὲν οὐδὲν διαφέρουσιν, ἄλλῳ δέ τῷ, οἷον ἡ κάλλει ἡ μεγέθει ἡ ἄλλῳ τῷ τῶν τοιούτων; » Εἰπέ, τί ἀν ἀπεκρίνω οὕτως ἐρωτηθείς;

MEN. Τοῦτ' ἔγωγε, ὅτι οὐδὲν διαφέρουσιν, ἡ μέλιτας εἰσίν, ή ἐτέρα τῆς ἐτέρας.

formes, que me répondrais-tu, si je te demandais : « Est-ce donc que tu les dit être multiples et multiformes et différant les unes des autres par ce fait même d'être abeilles ? Ou bien, en cela, elles ne diffèrent en rien, mais par autre chose comme la beauté ou la grandeur ou autre chose du même genre ? Dis, si je t'interrogeais ainsi, que répondrais-tu ?

MÉNON. Moi ? Ceci : qu'elles ne diffèrent en rien, en ce par quoi elles sont abeilles, les unes des autres.

« technique » *ousia*. Ce mot est dérivé du participe présent du verbe être, mais son sens usuel au temps de Socrate et de Platon, avant que les philosophes s'en emparent, c'est « bien, possessions, fortune ». On le trouve employé en ce sens (au moins en surface, car il est probable que Platon joue là sur le double sens possible du mot) dans la discussion entre Céphale et Socrate au début de la *République* (*République*, I, 329e4 ; I, 330b4 ; I, 330d2). C'est avec Platon, et surtout avec Aristote, qu'il va prendre la signification philosophique de « substance », ou d'« essence ». La traduction de ce mot est difficile, tant chaque traduction possible est maintenant chargée par des siècles de métaphysique. Des philosophes récents comme Heidegger, ont écrit des pages entières pour savoir s'il fallait mieux parler d'« être », ce qui implique une vision essentialiste de stabilité et de permanence, ou d'« étant », traduction plus dynamique, plus « existentielle », plus ouverte sur le « temps » qui passe, et sans doute plus proche effectivement du mot grec issu, comme je l'ai dit, du participe présent du verbe être (s'il fallait créer un néologisme, le plus proche du grec serait sans doute « étance », construit sur « étant » comme « béance » sur « bément » ou comme « brillance » sur « brillant »). Si j'ai choisi de le traduire ici par « substance », qui n'est pas dérivé d'une forme latine ou française du verbe « être », comme le serait « essence » ou tout simplement « être » avec un article, c'est pour des raisons que je vais maintenant expliquer.

C'est ici la seule fois dans tout le dialogue où Socrate utilise ce terme d'*ousia* que j'ai qualifié de technique, plutôt que les formulations sous forme de question, « *ho ti estin* » (« ce que c'est ») ou, comme ici, juste après *ousias*, justement, « *ho ti pot' estin* » (« ce que ça peut bien être », avec le renforcement introduit par le *pote*), qu'on retrouve, elles, partout dans le dialogue. Or on peut se demander si un tel terme, dans son sens technique peut-être encore en gestation, faisait partie du vocabulaire de Ménon et pouvait donc l'aider ici à voir où Socrate voulait en venir. Si l'on remarque alors qu'il est utilisé, non à propos de l'objet principal de la discussion, *aretè*, mais dans le cadre d'une analogie prise en exemple, et qu'il est immédiatement suivi de la formulation classique par question, on peut se demander si cette *melittès ousia* dont parle Socrate, cette « richesse de l'abeille » (*ousia* dans son sens usuel), cette « substance de l'abeille », ne serait pas destinée, dans une formulation délibérément ambiguë de la part de Socrate, à suggérer en fait la « substance » *produite* par l'abeille et qui constitue sa « richesse », le miel (qui d'ailleurs se désigne en grec par le même mot *melitta* que les abeilles qui le produisent), « substance » qui pourrait justement aider Ménon à trouver une caractéristique commune à toutes les abeilles, savoir, qu'elles sont toutes productrices de miel, ou organisées en vue de la production du miel (dans la perspective de l'homme du moins, que traduit dans le langage le double sens du même mot *melitta*, « abeille » et « miel »). C'est pour conserver autant que faire se peut cette ambiguïté que je crois déceler que j'ai choisi de traduire *ousia* par « substance » dans ce cas particulier.

On peut encore noter que cet exemple pourrait faire progresser Ménon, en le mettant en présence d'une espèce animale qui a en commun avec l'homme d'avoir une organisation « sociale », mais dans laquelle les différences auxquelles faisait allusion Ménon à propos des hommes, âge, sexe, condition sociale, sont infiniment moins visibles à l'œil nu. Il devrait conduire Ménon à envisager l'homme en tant qu'homme et à réaliser que sa question sur l'*aretè* des hommes revient à se demander « qu'est-ce qui fait qu'un homme, quelle que soit sa condition, est un homme « excellent » ? » Remarquons enfin que la question porte sur « la substance de l'abeille », « abeille » au singulier, pour bien marquer qu'on parle de l'espèce (ou pour mieux faire croire dans un premier temps qu'on parle du miel), et que la réponse prêtée à Ménon dans le discours imaginé par Socrate répond par des formulations au pluriel dont le sujet est un *autas* (« celles-ci »), pluriel renvoyant à un antécédent au singulier. C'est bien la transposition à l'exemple de ce qu'a fait Ménon à propos de l'*aretè*.

c ΣΩ. Εἰ οὖν εἶπον μετὰ ταῦτα· Τοῦτο τοίνυν μοι αὐτὸς εἰπέ, ὁ Μένων· Ὡς οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλὰ ταῦτον εἰσιν ἄπασαι, τί τοῦτο φῆς εἶναι; Εἰχες δήπου ἂν τί μοι εἰπεῖν;

5 ΜΕΝ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κανεὶς πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταῦτον ἄπασαι ἔχουσιν δι’ ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλώσαι, ὃ τυγχάνει

SOCRATE. [72c] Si donc je disais après ça : « Dis-moi maintenant cela même par quoi elles ne diffèrent en rien mais sont toutes les mêmes. Que dis-tu que c'est ? » Tu aurais sans doute quelque chose à me dire ?

MÉNON. Oui³⁶.

SOCRATE. Même chose donc au sujet des *aretai*. Même si elles sont multiples et multi-formes, toutes ont une même *eidos* unique³⁷, par quoi elles sont *aretai*, vers quoi il est beau³⁸ quelque part que porte son regard celui qui répond à celui qui demande de faire voir ce que se

36 Première occurrence d'une situation qui se reproduira au cours du dialogue : Socrate donne un exemple et imagine dans ce qu'il dit un dialogue avec Ménon se terminant par une question à laquelle il demande à Ménon s'il peut répondre, et Ménon se contente de répondre qu'il peut le faire, sans aller plus loin et sans effectivement donner une réponse qui permettrait de savoir s'il a vraiment compris ce dont il était question de la même manière que Socrate. On retrouvera une situation analogue lorsque Socrate prendra d'autres exemples, en 74b-75a. On peut se demander s'il faut voir dans le fait que Socrate semble à chaque fois hésiter à le faire aller plus loin dans sa réponse une indication de la mauvaise volonté que Ménon met à répondre à des questions qui semblent l'éloigner de ses préoccupations et qui lui semblent en outre triviales, et qui se traduiraient à l'oral par un ton sec et un air importuné impossibles à reproduire à l'écrit.

37 Le mot *eidos* utilisé ici pour qualifier ce que l'on cherche et qu'ont en commun toutes les *aretai* est encore un de ces mots dont la traduction pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. C'est un des mots centraux dans ce que d'aucuns appellent la « théorie des idées » ou « théorie des formes » qu'ils attribuent à Platon. Ce qu'il faut bien réaliser, c'est que ce mot, tout comme *idea* d'ailleurs, le mot qui a donné « idée » en français, vient d'un verbe qui veut dire « voir ». Le sens non « technique » de ce mot est « aspect extérieur », « forme du corps », « air d'une personne », et c'est à partir de là qu'il en vient à désigner la forme propre d'une chose, sens dans lequel il peut se traduire par « genre, sorte » ou encore « espèce », et aussi une « forme » dans l'esprit, c'est-à-dire une « idée ». On notera d'ailleurs que toute la suite de la phrase insiste lourdement sur la dimension « visuelle », Socrate utilisant deux verbes qui ont à voir avec le regard : *apoblepsanta*, traduit par « porter son regard », qui vient du verbe *apoblepein*, dans lequel on trouve le préfixe *apo-* et le verbe *blepein*, qui veut dire « voir » au sens le plus physique du terme (plus encore que *idein* dont viennent *eidos* et *idea*) ; et *dèlosai*, traduit par « faire voir », du verbe *dèloun*, qui signifie « rendre visible, montrer, faire voir ». Il est intéressant de noter cette insistance sur la vue au moment où l'on passe de la problématique des abeilles, bien visibles, à celle des *aretai*, pur concept.

Il faut aussi noter l'insistance de Socrate sur l'unicité : *hen ti eidos tauton*, formule dans laquelle on retrouve *hen*, « un » non comme article, mais comme nombre, et *tauton*, « la même ». Socrate cherche l'unicité et l'identité d'*eidos*.

38 « *Il est beau* » traduit le grec *kalôs echei*. *Kalôs* est un adverbe formé sur l'adjectif *kalos*, qui veut dire au sens premier « beau ». Le sens premier de *kalôs* est donc « de belle manière », et *kalôs echei* est une tournure équivalente à *kalos estin*, mot à mot : « il est beau ». Une traduction plus naturelle en français serait : « il est bon », « il est avantageux », « il est convenable ». Mais il est important de conserver cette référence de Socrate au « beau » dans une discussion sur l'*aretè*, dont, un peu plus loin, Ménon donnera une « définition » fondée sur le « beau » (voir 77b2-5). De fait, pour les grecs, le beau et le bon sont inséparables, comme le montre l'expression *kalos kagathos*, « bel et bon », souvent utilisée pour parler de l'homme qui possède l'*aretè*, expression que l'on trouvera dans la suite du dialogue, en particulier dans la discussion avec Anytos (l'expression revient 4 fois, deux fois dans la bouche d'Anytos, et deux fois dans celle de Socrate, entre 92e4 et 93c7 : 92e4, 92e7, 93a3, 93c7), toujours dans le sens d'« honnête homme », de « gens de bien ».

d οὐσα ἀρετή· ἡ οὐ μανθάνεις ὅτι λέγω ;
 MEN. Δοκῶ γέ μοι μανθάνειν· οὐ μέντοι ὡς βούλομαι
 γέ πω κατέχω τὸ ἐρωτώμενον.

trouve [72d] être *areté*³⁹. Comprends-tu ou non ce que je dis⁴⁰ ?

MÉNON. Je crois bien que je comprends. Cependant, je ne sais pas encore, autant du moins que je voudrais, ce qui est demandé⁴¹.

39 « *Ce que se trouve être areté* » traduit le grec *ho tugchanei ousa areté*, dans lequel on retrouve le verbe *tugchanein*, et l'idée de « chance », mais surtout le participe présent féminin *ousa* du verbe « être (*einai*) » dans la forme la plus proche du mot *ousia* utilisé dans l'exemple des abeilles (voir note 35, page 32). Ce n'est sans doute pas un hasard si le Socrate de Platon s'arrange pour tourner ainsi sa phrase et « frôler » le terme plus « technique » qu'il a utilisé précédemment, rappelant ainsi discrètement au passage son origine.

40 Il y a une certaine ironie de la part de Socrate à poser ainsi cette question à Ménon alors qu'il vient de l'assommer avec une phrase pour le moins emberlificotée (ce que la plupart des traducteurs gomment en la coupant pour obtenir un français plus élégant là où Platon fait exprès d'alourdir sa phrase !...) qui parle de « voir » un « concept » comme *areté* et dont la dernière partie à elle seule (à partir de « *vers quoi il est beau...* ») n'aligne pas moins de sept verbes en seize mots, dont quatre participes et un infinitif : « *eis ho kalōs pou echei apoblepsanta ton apokrinomenon tō(i) erōtēsanti ekeino dēlōsai ho tugchanei ousa areté* », mot à mot (des tirets regroupent les mots français qui traduisent un même mot grec) : « *vers quoi beau quelque-part il-est [que soit] portant-son-regard le répondant à-l'interrogeant cela faire-voir ce-que se-trouve étant areté* !... »

« *Comprends-tu* » traduit le grec *manthaneis*, du verbe *manthanein*, dont le sens premier est « apprendre », et dont vient l'adjectif *mathēton* (apprenable), symétrique dans la relation maître-élève du *didakton* (enseignable), utilisé par Ménon dans sa question initiale sur le caractère enseignable/apprenable de l'*areté*. La question peut donc aussi se comprendre : « *Est-ce que tu apprends quelque chose avec moi, mon petit Ménon ?* »

On peut alors se demander comment Ménon pourrait apprendre/comprendre quelque chose à ce que lui dit Socrate si celui-ci fait exprès d'être fumeux, d'employer un jargon « technique » et de faire des phrases incompréhensibles ! C'est que le Socrate de Platon, et Platon derrière lui, ne sont pas là pour apporter des réponses toutes faites à des interlocuteurs qui n'ont pas même compris toutes les implications des questions qu'ils posent ou des problèmes qu'ils discutent, et surtout pas à des Ménon arrogants qui ne posent des questions que pour mieux « piéger » leur interlocuteur. L'objectif de Socrate, dans ce savant dosage d'exemples éclairants et de formulations qui interpellent, est d'essayer d'amener Ménon à se poser les bonnes questions, à accepter d'avouer une certaine ignorance qui sera le premier pas s'il veut vraiment progresser sur le chemin de l'*areté*. Socrate ne cherche pas à lui « enseigner » ce qu'est l'*areté*, ce qu'il sait impossible, surtout si l'autre ne cherche même pas à comprendre ce qu'il dit, mais à le mettre dans une position où il puisse, *lui*, par lui-même, faire des progrès sur le chemin de l'*areté*. Et le premier pas dans cette voie, comme le dit Socrate ailleurs, c'est de savoir reconnaître ce que l'on ne sait pas, comme le fera bientôt l'esclave de Ménon, plus « homme » en cela que son maître, quand Socrate lui posera un problème de géométrie (voir 84a1-2).

Mais on peut aussi remarquer qu'au moment même où Socrate semble vouloir battre Gorgias sur son propre terrain en rivalisant avec lui dans le pédantisme et les effets de style, il donne sans en avoir l'air un « exemple » à Ménon de ce qu'est l'abstraction qu'il cherche ! En effet, au lieu de simplement dire à Ménon : « ...vers quoi tu ferais bien, toi, mon petit Ménon, de tourner ton regard pour répondre à ma question », Socrate, se plaçant dans une perspective générale au moment même où il introduit dans la discussion l'*eidos*, se décrit comme « celui qui demande ce que peut bien être l'*areté* », et décrit Ménon comme « celui qui répond à celui qui demande ce que peut bien être l'*areté* ». En d'autres termes, il décrit implicitement l'*eidos* de Ménon et de lui-même dans la discussion en cours. Et, ce faisant, il dépersonnalise la question, et donne ainsi une leçon de dialectique à Ménon : ce n'est plus Ménon contre Socrate, mais une question que pourrait poser n'importe qui, et une réponse que pourrait avoir à donner n'importe qui d'autre. L'*eidos* vers laquelle il faut regarder n'est pas là pour sortir Ménon d'un mauvais pas et lui fournir les éléments d'une réponse de manière à ce qu'il n'ait pas l'air ridicule face à Socrate, mais pour éclairer tout homme qui cherche honnêtement « *ce que peut bien être areté* »...

41 Un aveu d'incompréhension écorcherait la langue de Ménon. Il se contente donc de rejeter la responsabilité sur la formulation de la question (*to erōtōmenon*), c'est-à-dire sur Socrate, saisissant ainsi la dernière perche que celui-ci lui tendait, car, s'il est vrai que la dernière phrase de Socrate était fumeuse, elle n'était qu'une reformulation d'une question déjà posée deux ou trois fois par Socrate sous diverses formes, et qui plus est, une reformulation dans laquelle la seule chose qui, justement, n'était pas fumeuse, c'était la reformulation finale de la question : « *ho tugchanei ousa areté* », tout ce qui précédait n'étant qu'un conseil sur la manière de répondre à cette question. Ménon ne dit pas qu'il ne comprend pas le terme *eidos*, c'est-à-dire le mot nouveau introduit par Socrate et

ΣΩ. Πότερον δὲ περὶ ἀρετῆς μόνον σοι οὕτω δοκεῖ, ὁ
5 Μένων, ἄλλη μὲν ἀνδρὸς εἶναι, ἄλλη δὲ γυναικὸς καὶ τῶν
ἄλλων, ἥ καὶ περὶ ὑγιείας καὶ περὶ μεγέθους καὶ περὶ ισχύος
ώσαύτως; "Αλλη μὲν ἀνδρὸς δοκεῖ σοι εἶναι ὑγίεια, ἄλλη
δὲ γυναικός; "Η ταῦτὸν πανταχοῦ εἶδός ἐστιν, ἐάνπερ ὑγίεια
e ἥ, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἐάντε ἐν ἄλλῳ διώσοντι ἥ;

ΜΕΝ. Ἡ αὐτή μοι δοκεῖ υγίειά γε εἶναι καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ μέγεθος καὶ ισχύς; Ἐάνπερ ισχυρὰ γυνὴ ἦ, τῷ αὐτῷ εἰδει καὶ τῇ αὐτῇ ισχύῃ ισχυρὰ ἔσται; Τὸ γὰρ τῇ αὐτῇ τοῦτο λέγω· οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ισχὺς εἶναι ἡ ισχύς, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἦ ἐάντε ἐν γυναικί. "Η δοκεῖ τί σοι διαφέρειν;

SOCRATE. Eh bien, est-ce au sujet d'*aretès* seulement que tu crois ainsi, Ménon, qu'elle est autre pour l'homme, autre encore pour la femme, et ainsi de suite, ou bien au sujet de la santé et au sujet de la grandeur et au sujet de la force également⁴² ? Est-ce qu'à ton avis, autre est la santé pour l'homme, autre pour la femme ? Ou l'*eidos* est-elle partout la même, si du moins elle est santé, [72e] qu'elle soit dans l'homme ou dans qui que ce soit d'autre ?

MÉNON. À mon avis, la santé est effectivement la même pour l'homme et pour la femme.

SOCRATE. Et donc aussi la grandeur et la force ? Si du moins un femme est forte, c'est par la même *eidei*⁴³ et par la même force qu'elle sera forte ? Avec ce « par la même », je veux dire ceci : le force ne diffère en rien, dans le fait d'être force, soit dans l'homme, soit dans la femme. Ou crois-tu qu'il y ait quelque chose de différent ?

qui devrait l'aider à comprendre ce que veut celui-ci, s'il en comprend le sens, mais qu'il ne comprend pas « la question », montrant que pour lui, en bon élève de Gorgias, un dialogue n'est pas la recherche en commun d'une meilleure compréhension de ce dont on parle, sans souci de qui dit quoi si ça peut faire progresser la discussion, mais un rapport de force entre deux interlocuteurs, le questionneur et le répondant, dans lequel l'important n'est pas ce dont on parle, mais comment trouver la faille dans l'argument et avoir raison de son interlocuteur.

42 Les exemples que prend ici Socrate ne sont pas neutres, car, comme je l'ai dit dans l'introduction (voir la section intitulée «Aretè», page 5), on peut parler de la santé (*hugieia*) comme de l'*aretè* du corps, comme le fait Socrate par exemple en *Gorgias*, 479b. Et *a contrario*, en *République*, IV, 444d-e, il définit l'*aretè* comme « *une certaine santé et beauté et bonne constitution de l'âme* », et au contraire le vice (*kakia*) comme « *maladie et laideur et faiblesse* » de l'âme. Quant à la « *grandeur (megethos)* » et à la « *force (ischus)* », ce sont deux qualités désignées ici par des mots qui, en grec comme en français, sont utilisables à la fois dans le registre physique et dans le registre moral : *megethos* veut aussi bien dire « *grandeur* » par la taille, que « *grandeur d'âme* », « *grandeur* » par la position sociale, voire « *puissance* » ; et de même, *ischus*, c'est aussi bien la « *force physique* » que la « *fermeté* » au combat ou encore la « *puissance* » d'un souverain. On peut d'ailleurs remarquer que ces deux dernières qualités, transposées au figuré, correspondent assez exactement à l'idée que se fait Ménon de l'*aretè*, qui, pour lui, n'est digne de ce nom que quand elle est celle d'un homme (par opposition à femme ou enfant) en situation de pouvoir, comme le montrera la suite. Bref, toutes ces qualités pourraient aussi, d'un certain point de vue, passer pour de *aretai*. Ce qui ne fait que rendre plus indispensable de « *borner* » le sujet en précisant au moins si l'on parle d'*aretè* dans le sens le plus général, ou si, comme l'implique la question initiale de Ménon, on se borne à l'*aretè* de l'homme, et dans ce cas, si on se limite à la dimension « *physique* » d'un homme qui n'est que son corps, ou si l'on admet qu'il y a plus dans l'homme que ce qui peut se voir et se toucher, qu'il a une « *âme (psuchè)* », et qu'en dernière instance c'est son *aretè* qui constitue à proprement parler l'*aretè* de l'homme, parce que, comme Socrate le dit à Alcibiade, « *l'âme, c'est l'homme (hè psuchè estin anthropos)* » (*Alcibiade*, 130c5-6). Et la question de Socrate « *c'est quoi l'aretè ?* » peut aussi bien se comprendre comme demandant à Ménon une « *définition* » aristotélicienne de l'*aretè* que comme lui demandant d'abord de préciser de quelle *aretè* il parle. Et tous les exemples utilisés jusqu'ici peuvent aussi tirer en ce sens : Ménon parle-t-il de l'*aretè* des abeilles ou de celle des hommes ? Si seulement des hommes, de leur corps, ou de leur âme ?

43 *Eidei*, datif singulier de *eidos* : « *par une eidos* ». Sur *eidos*, cf. note 37, page 34..

MEN. Οὐκ ἔμοιγε.

73 ΣΩ. Ἡ δὲ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετὴ εἶναι διοίσει τι, ἐάντε
ἐν παιδὶ ἢ ἐάντε ἐν πρεσβύτῃ, ἐάντε ἐν γυναικὶ ἐάντε ἐν
ἀνδρὶ;

5 MEN. Ἐμοιγέ πως δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τοῦτο οὐκέτι
ὅμοιον εἶναι τοῖς ἄλλοις τούτοις.

ΣΩ. Τί δέ; Οὐκ ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴν ἔλεγες πόλιν εὖ
διοικεῖν, γυναικὸς δὲ οἰκίαν;—MEN. Ἐγωγε.—ΣΩ. Ἄρ,
οὖν οἵον τε εὖ διοικεῖν ἢ πόλιν ἢ οἰκίαν ἢ ἄλλο ὅτιον,
μηδ σωφρόνως καὶ δικαίως διοικοῦντα;—MEN. Οὐ δῆτα.—

MÉNON. Moi ? Non.

SOCRATE. [73a] Eh bien, l'*aretè*, dans le fait d'être *aretè*, différera-t-elle en quoi que ce soit, qu'elle soit dans un enfant ou encore dans un vieillard, ou encore dans une femme, ou encore dans un homme ?

MÉNON. À mon avis, quelque part, Socrate, ce cas n'est plus similaire aux autres cas.

SOCRATE. Quoi donc ? N'as tu pas dit que, pour l'homme, *aretèn*, c'est bien gérer la cité, et pour la femme, la maison ?

MÉNON. Si⁴⁴.

SOCRATE. Mais est-il donc possible de bien gérer ou une ville, ou une maison, ou quoi que ce soit d'autre, sans gérer sagement et justement⁴⁵ ?

44 Bien que Ménon acquiesce, la reformulation de Socrate n'est pas fidèle, dans la lettre du moins, et d'une manière qui, si Ménon écoutait un peu mieux, aurait pu le faire bondir. Car le verbe que Socrate utilise pour décrire l'activité de l'homme et de la femme, l'un par rapport à la cité, l'autre par rapport à la maison, est le verbe que Ménon avait utilisé pour définir l'*aretè* des femmes, *eu dioikein*, et encore, pas tout à fait, car Ménon avait dit de la femme qu'elle doit *eu oikein* la maison, et Socrate utilise le verbe *di-oikein* qui ajoute au verbe utilisé par Ménon, avec le préfixe *di(a)* une idée d'accomplissement. Pour les hommes, Ménon avait parlé d'*ikanon einai ta tès poleôs prattein*, « être apte à s'occuper des affaires de la cité ». Or, ce qui est intéressant, c'est que le verbe *oikein* (et donc aussi *dioikein*) est dérivé du mot *oikos* qui veut dire « maison » et qui est justement le mot employé à la fois par Ménon et par Socrate pour décrire le lieu où la femme exerce son activité. On peut voir là une manière discrète pour Socrate de suggérer que l'*aretè* suppose que l'on commence par « faire le ménage » chez soi (au propre et surtout au figuré), qu'on soit homme ou femme, et que la gestion de la cité n'est qu'une généralisation de la gestion d'une maison, pas le contraire, ce qui suggère que c'est la femme qui sert de modèle à l'homme, pas l'homme à la femme !... On pourrait presque dire que, dans cette reformulation en apparence anodine, il y a en filigrane toute la conception de la justice que Socrate développera dans la *République* : l'harmonie intérieure (dans l'âme, c'est-à-dire, dans une formulation imagée, « à la maison ») comme fondement de l'harmonie sociale dans la cité.

45 Les deux qualificatifs qu'introduit ici Socrate sont *sôphronôs* (traduit par « sagement ») et *dikaiôs* (traduit par « justement »). *Sôphronôs* est l'adverbe construit sur le nom *sôphrôn*, qui veut dire au sens premier « sain d'esprit », le *phrôn* de *sô-phrôn* étant une déformation du mot *phrèn* (quelque chose comme « cœur, âme, esprit, intelligence »), dont on aura l'occasion de reparler plus loin, quand il sera question de *phronèsis*, autre mot dérivé de *phrèn* (voir la note introductory au début de la section que j'ai intitulée « Aretè, epistêmè et phronèsis (1ère partie) », page 122). Se conduire *sôphronôs*, c'est-à-dire comme un *sôphrôn*, c'est faire preuve de la qualité de *sôphrosunè*, terme qui peut se traduire par « prudence, sagesse, modération, tempérance, modestie », toutes idées qui évoquent l'équilibre, la retenue, de celui qui est justement sain d'esprit et qui ne fait pas dans la démesure (*hubris*).

Dikaiôs est l'adverbe construit sur *dikè*, un mot qui veut dire à l'origine « règle, usage », et ensuite « justice » (puis de proche en proche, « procès » et enfin « châtiment »). Agir *dikaiôs*, c'est être *dikaios* (juste), c'est-à-dire, agir selon les règles et le droit, c'est faire preuve de *dikaiosunè* (justice). C'est ici la première apparition dans le dialogue de l'idée de « justice », dont on a dit dans l'introduction qu'elle est centrale dans la conception que se fait Socrate de l'*aretè* (voir la section intitulée « Socrate, le philo-sophos », page 13).

On peut aussi noter que Socrate mentionne ici deux des quatre qualités—*sophia* (sagesse), *andreia* (courage/virilité), *sôphrosunè* (modération) et *dikaiosunè* (justice)—qu'il étudie en *République*, IV, 427e-434d comme étant les qualités principales que doit posséder une cité « idéale », et que ce sont justement les deux qu'il considère comme concernant toutes les « classes » de citoyens, au contraire de la *sophia*, réservée aux dirigeants, et de l'*andreia*, apanage des gardiens.

b ΣΩ. Οὐκοῦν ἄνπερ δικαίως καὶ σωφρόνως διοικῶσιν, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη διοικήσουσιν;—ΜΕΝ. Ἀνάγκη. —ΣΩ. Τῶν αὐτῶν ἄρα ἀμφότεροι δέονται, εἴπερ μέλλουσιν ἀγαθοὶ εἶναι, καὶ ἡ γυνὴ καὶ ὁ ἀνήρ, δικαιοσύνης καὶ

MÉNON. Sûrement pas !

SOCRATE. [73b] Mais bien évidemment, ceux qui gèrent justement et sagement, c'est avec justice et modération qu'ils gèrent⁴⁶ !

MÉNON. Nécessairement.

SOCRATE. Donc l'un et l'autre ont besoin, s'il est vrai qu'ils sont destinés à être bons⁴⁷, aussi bien la femme que l'homme, de justice et de modération.

Remarquons enfin qu'au moment même où Socrate tend une perche à Ménon, en lui suggérant une piste pour trouver une caractérisation universelle de l'*aretè* de l'homme, il lui tend aussi un piège, dans lequel d'ailleurs Ménon va tomber aussitôt, en lui proposant *plusieurs* qualités qui pourraient contribuer à caractériser l'*aretè*. Est-ce perversité de sa part ? Je ne le crois pas. Socrate ne cherche pas à donner des réponses à Ménon, mais à l'amener à les trouver lui-même, et pas seulement sous la forme de mots remplaçant d'autres mots sans qu'on ait pris la peine de préciser ce dont on parlait, ce qui suppose préalablement que l'on ait bien compris tous les aspects de la question. Rien de ce que dit Ménon n'est faux, mais ça ne traite que d'un aspect du problème et ça ne va pas au fond des choses, et surtout Ménon emploie des mots qui posent problèmes sans chercher à savoir si son interlocuteur les comprend comme lui. Dans ses premiers essais de « définition » de l'*aretè*, Ménon a donné implicitement une « définition » de la justice : « *tous men philous eu poiein, tous d' echthrous kakôs* (bien agir envers les amis, mal envers les ennemis) » (71e4), qui reprend textuellement celle que donnera Polémarque au début de la *République* et que critiquera justement Socrate (voir *République*, I, 332d7-8, où Socrate résume pour Polémarque la conception de la justice de Simonide, que Polémarque avait cité au début de son intervention par la formule « *tous philous eu poiein kai tous echthrous kakôs* », et 334b8-9, où Polémarque la reformule en la prenant à son compte sous la forme « *óphelein men tous philous, blaptein de tous echthrous* (aider les amis, nuire aux ennemis) »). Il est d'ailleurs assez savoureux d'entendre cette définition de la bouche de Ménon, quand on la rapproche du portrait qu'en donne Xénophon (voir « Mais qui donc est Ménon ? », page 7), qui le présente comme très fier d'avoir découvert qu'il est plus facile de tromper ses amis, qui sont sans méfiance, que ses ennemis, qui sont sur leur gardes !... Socrate est donc parfaitement conscient que, si Ménon se contentait de lui dire « l'*aretè* de l'homme, c'est la justice », ou comme il va effectivement le dire en 73d9-10, « *hè dikaiosunè aretè estin* (la justice est *aretè*) », il n'aurait encore rien appris, puisqu'il ne met pas sous ce mot la même chose que Socrate, et qu'en plus, il y a fort à parier qu'il ne répète de telles formules que pour mieux endormir ses interlocuteurs alors qu'il pratique le contraire. En multipliant ici les qualités qui pourraient conduire à l'*aretè*, Socrate espère inciter Ménon à se poser des questions sur ce qui les distingue, et à ainsi progresser. Mais ce sera peine perdue...

46 Socrate passe ici d'adverbes qui qualifient l'action d'administrer aux noms de mêmes racines qui décrivent les qualités (les « *vertus* ») correspondantes. On ne peut traduire *sôphrosunè* par « *sagesse* », bien que j'ai traduit *sôphronôs* par « *sagement* », qui résume les sens du mot, mais les adverbes apparentés aux autres sens de *sôphrosunè*, comme modérément, prudemment, sobrement, ne me semblent pas évoquer en français ce que Socrate veut dire. Et remplacer les adverbes par des tournures du style « *avec modération* » revient à anticiper la réplique suivante, qui n'a alors plus de sens. Je me suis donc résolu à ne pas garder en français la parenté directe entre l'adverbe et le nom qui existe dans le grec.

47 Nouvel indice donné à Ménon : sans crier gare, Socrate remplace le fait de posséder l'*aretè* par le fait de *mellein agathos einai*, « *devoir/être destiné à être bon* » (le texte exact de Platon est « *eiper mellousin agathoi einai* », « *s'il est vrai qu'ils sont destinés à être bons* »), considérant donc implicitement que l'*aretè*, c'est ce qui permet d'être bons, ou de le devenir, puisque, dans la phrase suivante concernant les enfants et les vieillards, il sera question de « *agathoi genointo* » (devenir bons). Notons que l'adjectif *agathos* utilisé ici est celui qui, substantivé au neutre, sous la forme *to agathon*, sert à désigner « *le bien* » qui, pour le Socrate de la *République*, est au delà de l'être (*République*, VI, 509b9) et devrait éclairer et orienter toutes nos vies. Cette nouvelle piste ouverte par Socrate, qui passe pour une évidence aux yeux de Ménon, qui, comme la suite le prouve, ne relève même pas cette nouvelle formulation, pourrait ouvrir une discussion sur ce qui constitue justement le « *bien* » de l'homme/ *anthrōpos*. Mais pas avec Ménon, décidément ! On retrouvera pourtant cette identification comme point de départ de la recherche de Socrate sur les relations entre *aretè* et *epistêmè* (« *science, savoir* »), dans la seconde partie du dialogue, en 87d.

5 σωφροσύνης.—MEN. Φαίνονται.—ΣΩ. Τί δὲ παῖς καὶ πρε-
σβύτης; Μῶν ἀκόλαστοι ὄντες καὶ ἄδικοι ἀγαθοὶ ἢν ποτε
e γένοιντο;—MEN. Οὐ δῆτα.—ΣΩ. Ἀλλὰ σωφρονες καὶ
δίκαιοι;—MEN. Ναί.—ΣΩ. Πάντες ἄρ’ ἀνθρωποι τῷ αὐτῷ
τρόπῳ ἀγαθοὶ εἰσιν· τῶν αὐτῶν γὰρ τυχόντες ἀγαθοὶ γί-
γνονται.—MEN. Ἐοικε.—ΣΩ. Οὐκ ἀν δήπου, εἴ γε μὴ ἡ
5 αὐτὴ ἀρετὴ ἦν αὐτῶν, τῷ αὐτῷ ἀν τρόπῳ ἀγαθοὶ ἦσαν.—
MEN. Οὐ δῆτα.

MÉNON. Ils paraissent.

SOCRATE. Mais quoi ! Est-ce que l'enfant et le vieillard, en étant intempérants et injustes⁴⁸, pourraient un jour devenir bons⁴⁹ ?

MÉNON. Sûrement pas !

SOCRATE. Mais modérés et [73c] justes ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Tous les êtres humains⁵⁰ sont donc bons de la même manière, puisque c'est quand ils se trouvent avoir part aux mêmes choses qu'ils deviennent bons⁵¹ ?

MÉNON. Il semble.

SOCRATE. Et sans doute, si effectivement leur *arete* n'était pas la même, ils ne seraient pas bons de la même manière.

MÉNON. Sûrement pas !

48 Le mot qui s'oppose ici à *sóphrôn* n'est pas son contraire *aphrôn*, qui va trop loin en supposant que l'individu considéré est privé de *phrén*, a perdu la raison, et n'est donc plus tout à fait « homme », mais *akolastos*, qui ajoute le *a-* privatif à un mot, issu du verbe *kolazein*, dont le sens premier est « tronquer, mutiler, élaguer », et, à partir de là, « ramener à la juste mesure », et enfin « châtier, punir ». Le mot *akolastos* évoque donc l'idée de quelqu'un qui a « poussé » librement, sans « taille », sans contraintes, sans punitions, au gré de ses pulsions. « *Injustes* », par contre, c'est tout simplement *adikoi*, le contraire de *dikaioi*.

49 Lorsqu'il opposait l'homme et la femme, distinctions pérennes des individus, Socrate parlait d'être (*einai*) bons. Lorsqu'il oppose l'enfant au vieillard, distinctions temporelles qui se reproduisent en chaque individu, il parle de devenir (*gignesthai*) bons. Comme on le voit, rien n'est laissé au hasard.

50 Ménon avait introduit la distinction homme (*anér*)-femme (*gunê*), enfant-vieillard, etc. Socrate revient ici à l'homme-*anthrôpos*, c'est-à-dire à l'espèce sans distinction de sexe, d'âge ou de situation.

51 On retrouve ici dans une même phrase l'« être bons » et le « devenir bons ». Être bons constitue la finalité qui n'est vraiment confirmée qu'au terme, puisque, comme l'a laissé entendre Socrate un peu avant, même un vieillard peut être ou devenir *akolastos* (intempérant), et toute notre attention doit se porter sur les moyens de *devenir* bons, et si possible de le rester, ou de progresser encore vers l'idéal.

Ceci dit, Socrate dit que les humains *sont* bons *tô(i) autô(i) tropô(i)* (« de la même manière »), en utilisant un terme, *tropos*, dont le sens premier implique une idée de mouvement : *tropos* vient en effet du verbe *trepein* dont le sens premier est « tourner, diriger vers, se tourner vers, changer » (sens que l'on retrouve dans le mot français « héliotope »). *Tropos*, c'est donc la manière de se comporter au sens de « direction que l'on prend ». Le mot a des sens très variés, du mode musical aux mœurs ou au caractère en passant par le style d'un discours, mais ce qu'on peut retenir ici, c'est que l'on est bons pour autant qu'on suive une certaine « direction », que l'on soit « orienté » par un certain idéal. L'idée deviendra littérale avec l'exemple de la route de Larissa en 97a9, sq.

Et Socrate dit que les humains *deviennent* bon *tugchontes* les mêmes choses, utilisant le verbe *tugchanein*, dont le sens premier est « atteindre, toucher, rencontrer », mais qui évoque aussi l'idée du hasard, de la chance (*tuchê* en grec, qui a la même racine). Pour qui a lu le dialogue jusqu'au bout, on peut penser qu'il y a déjà là une discrète allusion à la conclusion qui fera dériver la valeur des hommes bons d'un « lot divin (*theia moira*) » (99e6).

Il reste que Ménon ne semble pas réceptif à ce genre de nuances et de suggestions, qui ne lui posent apparemment aucun problème et ne suscitent aucune question de sa part. Pour lui, il ne doit s'agir que d'effets de style, de variations de vocabulaire destinées à éviter les répétitions de mots.

Formes et couleurs

ΣΩ. Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πάντων ἐστίν, πειρῶ εἰπεῖν καὶ ἀναμνησθῆναι τί αὐτό φησι Γοργίας εἶναι καὶ σὺ μετ’ ἐκείνου.

d **MEN.** Τί ἄλλο γ’ ἢ ἀρχειν οἶν τ’ εἶναι τῶν ἀνθρώπων; Εἴπερ ἔν γέ τι ζητεῖς κατὰ πάντων.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ζητῶ γε. Ἀλλ’ ἄρα καὶ πατιδός ἡ αὐτὴ ἀρετή, ὡς Μένων, καὶ δούλου, ἀρχειν οἴω τε εἶναι τοῦ δεσπότου, καὶ δοκεῖ σοι ἔτι ἀν δοῦλος εἶναι ὁ ἀρχων;

SOCRATE. Puisque aussi bien l'*aretè*¹ est la même en tous, tâche de dire et de te remémorer² ce que Gorgias prétend que c'est, et toi avec lui.

MÉNON. Qu'est-ce que ça pourrait bien être d'autre que d'être apte à commander³ aux hommes, [73d] si tant est que tu cherches quelque chose qui soit effectivement un dans tous les cas ?

SOCRATE. Mais c'est en effet ce que je cherche. Mais est-ce donc aussi pour l'enfant la même *aretè*, Ménon, et pour l'esclave, que l'un ou l'autre soit apte à commander au maître de maison, et est-ce ton opinion qu'est esclave celui qui commande⁴ ?

1 Pour les raisons qui me conduisent à ne pas traduire *aretè*, voir la section de l'introduction intitulée «*Aretè*», page 5.

2 « *Te remémorer (anamnēsthēnai)* » : c'est exactement la même formule qui sera employée par Socrate en 81c8 pour introduire ce que l'on a l'habitude d'appeler la « théorie de la réminiscence », explication de notre capacité à apprendre par le ressouvenir de ce que notre âme aurait déjà appris dans une vie antérieure supposée.

3 En 73a6-9, lorsque Socrate essayait de suggérer une piste de généralisation à Ménon, il avait employé le verbe *dioikein*, construit sur *oikos*, « maison » (voir la note 44, page 37), dont on a vu alors qu'il avait justement une grande généralité (gérer une maison, mais aussi une cité, le monde, sa vie, etc.). Mais Ménon a sans doute fini par se rendre compte que, comme je le faisais remarquer dans la note précédée, Socrate était en train de donner la femme comme modèle à l'homme. Il s'empresse donc ici de revenir à une formulation plus conforme à ses vues en remplaçant *dioikein* (administrer) par *archein* (commander). Car, pour lui, ne sont des êtres humains dignes de ce nom que ceux qui sont en position de pouvoir, ceux qui sont aptes à « commander (*archein*) », ce qui limite sa vision aux hommes (pas les femmes) d'âge mûr en position de pouvoir, voire même au seul « premier » dans chaque cité, puisque, dans le verbe *archein*, on trouve l'idée de primauté (au sens originel, le verbe signifie « marcher le premier »). Bref, il n'a que faire des *anthrōpōn* (qui ne sont ici pour lui que ceux à qui l'on commande), et ne s'intéresse qu'à une petite partie des *andres* (sur la différence entre ces deux termes, voir la note 28, page 31), seuls dignes à ses yeux d'être appelés des « hommes ».

On notera toutefois qu'il y a un sens où sa définition pourrait être acceptable pour Socrate, c'est si l'on prend *archein* dans un sens réflexif, comme voulant dire « se commander à soi-même, se dominer, se maîtriser ». Ce sens constituerait d'ailleurs une suite toute naturelle à ce qui a immédiatement précédé et à la référence qu'y faisait Socrate à la modération (*sōphrosunè*) comme un des caractères communs à toutes les formes d'*aretè* (73a-b), comme le montre un passage de la discussion de Socrate avec Calliclès (*Gorgias*, 491d-e) où, après que Calliclès ait affirmé que ce sont les meilleurs (tel qu'il les conçoit, sans d'ailleurs être plus que Ménon capable de dire ce qu'il entend par là) qui doivent commander (*archein*) dans les cités, Socrate lui demande si ces gens-là sont capables de se commander à eux-mêmes (« *auton heautou archein* », 491d8) et définit précisément la modération, le fait d'être *sōphrōn* (dont il vient d'être question en 73a7, sq.), comme cette aptitude à se dominer, à « *commander en soi aux plaisirs et aux passions (tōn hèdonōn kai epithumiōn archonta tōn en heautō(i))* » (491d11-e1). Mais il est évident que ce n'est pas là ce que Ménon a en tête !...

On retrouvera de la part de Socrate, en 86d3-8, une référence à la capacité de se maîtriser (*archein*) soi-même et à l'incapacité où est justement Ménon de le faire.

4 Le mot traduit par « enfant » est *pais*. Il peut aussi vouloir dire « jeune garçon, serviteur » (comme en français « garçon » pour parler d'un « garçon » de café), et l'on notera que c'est le mot qui est utilisé plus loin (82b9) pour désigner celui qui est justement aussi un *doulos* (esclave) de Ménon et avec qui Socrate va mener son « expérience » de « remémoration » d'un théorème de géométrie pour prouver à Ménon que l'on peut apprendre. Ménon va montrer tout au long du dialogue qu'il ne sait pas se dominer, justement, ce qui l'empêchera de tirer parti de sa discussion avec Socrate (il en « restera » au même point, conformément à son nom, *menōn*, qui veut dire en grec « qui reste en place, qui ne bouge pas ») et le seul des interlocuteurs de Socrate qui, dans tout le dialogue, fera des

5 MEN. Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ, ὁ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ γὰρ εἰκός, ὁ ἄριστε· ἔτι γὰρ καὶ τόδε σκόπει.
”Αρχειν φῆς οἶόν τ’ εἶναι. Οὐ προσθήσομεν αὐτόσε τὸ δικαίως, ἀδίκως δὲ μή ;

10 MEN. Οἶμαι ἔγωγε· ἡ γὰρ δικαιοσύνη, ὁ Σώκρατες,
ἀρετή ἐστιν.

15 ΣΩ. Πότερον ἀρετή, ὁ Μένων, ἡ ἀρετή τις ;

e MEN. Πῶς τοῦτο λέγεις ;

5 ΣΩ. Ὡς περὶ ἄλλου ὄτουοῦν. Οἶον, εἰ βούλει, στρογγυλότητος πέρι εἴποιμ’ ἀν ἔγωγε ὅτι σχῆμα τί ἐστιν, οὐχ οὕτως ἀπλῶς ὅτι σχῆμα. Διὰ ταῦτα δὲ οὕτως ἀν εἴποιμι,
ὅτι καὶ ἄλλα ἐστι σχῆματα.

MÉNON. Ce n'est pas du tout mon opinion, Socrate.

SOCRATE. Ce n'est en effet pas vraisemblable, excellent [homme]⁵. En effet, examine encore ceci : tu dis : « être apte à commander » ; n'ajouterons-nous pas ici même un « justement, mais pas injustement » ?

MÉNON. Je pense, oui ; car la justice, Socrate, est *aretè*.

SOCRATE. [73e] Lequel des deux : *aretè*, Ménon, ou une certaine *aretè*⁶ ?

MÉNON. Que veux-tu dire par là ?

SOCRATE. La même chose qu'à propos de n'importe quoi d'autre. Comme, si tu veux, à propos de la rondeur, je dirais, moi, que c'est une certaine *schème*, pas tout simplement comme ça : *schème*. Et je le dirais ainsi pour la simple raison qu'il y a encore d'autres *schémata*⁷.

progrès dans la connaissance, c'est celui qui sait rester à sa place et se dominer, ce jeune *pais* de Ménon. Ainsi donc, en un sens, ce *pais/doulos* se révèlera capable d'*archein* son maître, si l'on prend *archein* dans le sens qu'il a aussi de « montrer le chemin, guider », voire même de « dominer, prévaloir », puisqu'il se montrera meilleur que lui dans l'apprentissage (n'oublions pas que Ménon aussi n'est encore guère plus qu'un adolescent et que son éducation est à peine terminée, puisqu'il ne doit guère avoir plus de 18 ans à la date supposée du dialogue imaginé par Platon).

5 L'expression « *ὁ ariste* », que je traduis par « *excellent homme* », est une formule toute faite, courante dans les dialogues pour désigner l'interlocuteur, comme on dirait en français, « mon bon, mon bon ami, mon très cher » ou des formules équivalentes, de pure politesse. Il n'en reste pas moins qu'il y a sans doute une pointe d'ironie de la part de Socrate à choisir comme par hasard cette formule, construite sur le superlatif d'*agathos* (bon), plutôt qu'une autre (on ne la trouve qu'une autre fois dans le Ménon, en 79d6, et le plus souvent, Socrate se contente d'un *ὁ Menôn*), au moment où l'on cherche ce qui rend tous les hommes *agathoi* (bons) !...

6 Le grec n'a que l'article défini (le, la, en français), pas l'article indéfini (un, une) du français. Et pour tout arranger, l'article défini est omis devant un nom attribut et est facultatif avec les noms abstraits comme justement ceux de vertus et de vices. Dans sa réponse, Ménon dit que *la* justice (article défini, *hè*) est *aretè*, sans article (nom abstrait attribut). Pour qu'il n'y ait pas de doute, Socrate lui demande de préciser si elle est *aretè* (sans article), ou *aretè tis*, ajoutant ce qui se rapproche le plus en grec de l'article indéfini français, l'adjectif indéfini *tis*, qui veut dire quelque chose comme « quelque, quelqu'une, une quelconque ». Dans ma traduction, je n'ai pas cherché à ajouter des articles là où il n'y en avait pas en grec, ce d'autant plus qu'en français aussi, des noms abstraits comme les noms de vertus peuvent être employés sans article, comme par exemple dans l'expression « patience et longueur de temps font plus que force ni que rage ». Ceci dit, après la discussion qui a précédé sur la multiplicité des *aretai* proposées par Ménon en réponse à la question de Socrate (celle de l'homme, de la femme, de l'enfant, etc.) et les commentaires de Socrate sur cet inventaire, sa question est claire : la justice est-elle le tout d'*aretè*, ou une partie seulement ?

7 Premières apparitions d'un mot, *schème* qui va jouer un rôle central dans la suite de la discussion et, à mon sens, dans la compréhension du dialogue dans son ensemble et même de ce que les commentateurs appellent la « théorie des idées (ou des formes) » de Platon. Dans la mesure où la multiplicité des sens possibles de ce mot est très probablement à l'origine d'un malentendu entre Socrate et Ménon (voir note 38, page 56 ci-dessous), et qu'il n'y

a aucun mot français qui conserve cette multiplicité de sens (le moins mauvais serait encore « figure », mais même lui pose des problèmes que je vais préciser), je prends le parti, comme pour *eidos* dont on va voir qu'il est proche (voir note 37, page 34), de ne pas le traduire et de le laisser partout sous la forme qu'il a en grec (*schèma* au nominatif et à l'accusatif singulier, *schèmatos* au génitif singulier, *schèmati* au datif singulier, *schèmata* au nominatif et accusatif pluriel, *schèmatōn* au génitif pluriel, *schèmasi(n)* au datif pluriel ; pour l'usage de ces différents cas, voir le tableau donné dans la note 9, page 5). Et, pour que le lecteur ne le confonde pas avec le mot français « schéma » (qui en vient, mais a un sens beaucoup plus restreint en français), je l'écris avec le « e » accent grave généralement utilisé pour représenter le « èta » grec, et je le mets au féminin (bien qu'il soit neutre en grec), comme les mots qui pourraient prendre sa place en français (« figure » ou « forme », comme on va maintenant le voir). Enfin, je l'écris en caractères normaux dans les traductions où le texte français est en italique, et en italique dans les notes où le texte français est en caractères normaux, comme tous les autres mots grecs cités.

Sur le plan sémantique, *schèma* est dérivé de la racine du verbe *echein*, qu'on retrouve dans la forme aoriste *schein*, et qui évoque une idée de possession (c'est le verbe grec qui veut dire « avoir »). *Schème* signifie initialement « manière d'être », d'où « forme, figure extérieure » d'une personne, d'un animal ou d'une chose, puis « attitude extérieure », ou encore « caractères extérieurs », par exemple d'un discours ou d'une œuvre d'art, et encore « figure », au sens géométrique, mais aussi au sens rhétorique (une « figure » de style) ou logique (les « figures » du syllogisme, chez Aristote) ; il peut aussi vouloir dire « extérieur », par opposition à l'intérieur, d'où « apparence », « forme sans réalité ». On voit donc que ce mot a un champ sémantique qui recouvre en grande partie celui de mots comme *eidos* et *idea*, tous deux dérivés d'un verbe qui veut dire « voir » et dont le sens premier est aussi « aspect extérieur », et qui sont utilisés par Platon pour parler de la problématique des « formes/idées », à ceci près que *schème* tire avec lui une connotation géométrique plus marquée. Toute la question va justement être de savoir si Ménon perçoit l'appel à la géométrie d'un Socrate qui essaye de l'amener à comprendre ce qu'est une *eidos* (en 72c7, il lui disait chercher « une même *eidos* unique (*hen ti eidos tauton*) » commune à toutes les *aretaï* décrites par Ménon au début de l'entretien) en faisant un détour par leur version « mathématique » (rappelons-nous à cette occasion l'inscription qui, selon certaines traditions, était inscrite au fronton de l'Académie fondée par Platon : « Que nul n'entre ici s'il est ignorant de la géométrie »), ou si, dans une discussion qui porte sur la « perfection » de l'homme, son *aretè*, il pense seulement que Socrate fait un détour par son « aspect » physique, dont on peut à juste titre se demander s'il entre dans la définition de cette perfection (l'« idéal » de l'homme est-il un Arnold Schwartzeneger ou un Socrate au ventre rondouillard et au nez camus) ? Il ne faut pas oublier que l'un des mots qui, pour les grecs anciens, caractérisait le mieux cette *aretè* de l'homme que cherche à définir Socrate, c'est *kalos kagathos*, mot à mot « bel et bon », dans lequel le *kalos*, beau, entre pour moitié ; et pour un Ménon de 18 ans qui, si l'on en croit Xénophon, n'hésitait pas à user de ses charmes pour arriver à ses fins, l'aspect physique était sans doute une composante importante sur la route du pouvoir dans lequel il voyait l'« excellence » ?...

Je pense en effet que Platon choisit délibérément ses exemples pour qu'ils restent ouverts aux deux interprétations. Ainsi, ce dont il est question ici, ce n'est pas du cercle (*kuklos*, en grec, qui est un nom), c'est-à-dire d'une *figure* géométrique spécifique à la définition parfaitement rigoureuse, mais de la *stroggulotès*, la « rondeur », ou plus généralement la « courbure », décrite par un nom abstrait qui désigne, non pas une figure géométrique particulière, mais la qualité d'être *stroggulos*, par adjonction à l'adjectif *stroggulos* d'un suffixe *-tès*, qui correspond en grec aux suffixes « -eur » ou « -ité » français que l'on retrouve dans des mots comme « rondeur » ou « circularité ». *Stroggulos* est un qualificatif qui peut s'appliquer à toutes sortes de choses, y compris à des personnes (comme en français on peut parler des « rondeurs » d'une femme, ou d'un homme qui a le ventre rond), voire à des discours, pour en qualifier la compacité (la « rondeur ») ou le style (voir par exemple *Phèdre*, 234e7), pas seulement aux *figures* géométriques.

Ceci étant, on est bien, quel que soit le sens que l'on donne au mot (« rond » ou « rondouillard »), dans le registre des « formes », des « abstractions » : le mot *stroggulotès* (mot rare, dont c'est ici la seule occurrence dans tous les dialogues, et la première et l'une des rares références mentionnées tant par le Bailly (dictionnaire grec-français) que par le LSJ (dictionnaire grec-anglais), et qu'il n'est pas du tout impossible que Platon ait forgé pour l'occasion) lève toute ambiguïté sur le fait que ce dont il est question est bien une *qualité* abstraite, et non pas une *figure* géométrique déterminée, la *forme* d'une telle figure et non pas la figure elle-même, même conçue abstraitemment (*le cercle* plutôt qu'*un cercle*). Même dans l'interprétation géométrique maximaliste, ce que désigne *stroggulotès*, c'est la circularité, pas le cercle, et dans ces conditions, traduire *schème* par « figure », comme le font tous les traducteurs, crée autant de problèmes que ça en résout, car peu de géomètres parleraient de la circularité comme d'une « figure » ! Pas plus d'ailleurs que du « droit (*euthus*) » qui sera bientôt donné par Socrate comme exemple d'une autre *schème* (voir 75a6-7). Pour que l'on puisse traduire *schème* par « figure », il aurait fallu que les exemples choisis par Socrate soient des choses comme le cercle et le carré. Mais, justement, personne dans son bon sens n'irait dire que « la figure, c'est le cercle » !...

Mais ce n'est pas tout ! Même dans le sens de *schème* que Socrate a en tête, c'est-à-dire le sens à connotation

MEN. Ὁρθῶς γε λέγων σύ, ἐπεὶ καὶ ἐγὼ λέγω οὐ μόνον δικαιοσύνην ἀλλὰ καὶ ἄλλας εἶναι ἀρετάς.

MÉNON. Et tu parlerais droitement, toi⁸ ; et donc, moi aussi, je dis qu'il n'y a pas que la justice, mais qu'il y a encore d'autres *aretas*.

géométrique, son exemple reste ambigu d'une manière qui fait que supposer que *stroggulotès* serait une « définition » de *schème* et pas simplement un exemple de « forme », comme il va le faire bientôt en opposant « *stroggulotès schème estin* » (« rondeur est forme ») et « *stroggulotès schème ti estin* » (« rondeur est une forme ») (voir note 16, page 48 ci-dessous), n'est pas aussi absurde que ça en a l'air quand on traduit *schème* par figure et qu'on assimile par contagion la *stroggulotès* au cercle. On peut en effet noter que *stroggulos* s'oppose soit à *platus*, « large et plat », soit à *euthus*, « droit », (comme en 75a6-7), ce qui suggère qu'on pourrait voir dans cette « rondeur », prise en un sens très large non limité à la « circularité » d'un cercle au sens strict, le principe de toute « forme » close, c'est à dire de toutes les formes spatiales, que sont incapables d'engendrer la ligne droite ou le plan, qui ne peuvent que se continuer à l'infini sans enclore un volume fermé et donc un « être » fini ou une « figure ». Dans cette perspective, tout l'effort de la géométrie consisterait justement à sortir de cette « rondeur » indifférenciée pour associer à chaque forme considérée maintenant comme délimitée par des droites se coupant ou des « courbes » à la « rondeur » régulière, sa « figure », à chaque figure sa définition précise et son nom spécifique, voire son « équation ». En ce sens, le *stroggulos* est un peu la « matière » brute dans laquelle la géométrie vient justement mettre de l'ordre pour passer des *schémata/formes* aux *schémata/figures*. Dans la même perspective, on peut aussi voir dans cette *stroggulotès*, une version à la fois plus « épurée » géométriquement et plus ouverte sur une application à l'aspect physique d'un homme (nécessaire à Platon pour maintenir l'ambiguïté dont il a besoin dans le dialogue) du *kampulon* (courbe) que certains pythagoriciens opposaient à l'*euthu* (droit) comme l'un des dix couples de contraires dont ils faisaient les principes de toutes choses (cf. *MétaPhysique*, A, 986a22-26). On voit que, dans cette perspective, l'affirmation de Socrate selon laquelle il existe d'autres *schémata* n'est pas aussi évidente qu'elle en a l'air...

Notons enfin que le fait qu'en grec, comme en français, des termes comme *euthus* ou *orthos* (« droit »), ou *plagios* (« oblique/fourbe ») puissent se transposer du domaine physique et géométrique au domaine moral, par l'analogie de la route (que nous retrouverons d'ailleurs vers la fin du dialogue, quand, en 97a, il sera question de la route de Larissa), elle-même image du cours de la vie, suggère que l'exemple pris par Socrate, même compris dans le registre géométrique plutôt que dans le registre du « physique » des personnes, ne nous éloigne pas autant qu'il en a l'air à première vue du problème de l'*aretè* dont nous étions partis, et aussi que la *stroggulotès* dont il est ici question peut être une manière discrète pour Socrate de suggérer que la discussion avec Ménon « tourne en rond » !...

8 « *Tu parlerais droitement (orthôs)* » : il y a sans doute une pointe d'humour de la part de Platon à faire dire à Ménon que Socrate parle « droitement » au moment où il prend comme exemple le « courbe », peut-être justement pour suggérer, comme on l'a dit dans la note précédente, que la discussion tourne en rond ! Et cette référence à la « rectitude » rend plus explicite encore le lien que l'on peut faire entre l'ordre des formes et de la géométrie que Socrate a en vue, où l'on peut parler d'une ligne « droite (*orthè grammè*) » ou d'un angle « droit (*orthè gônia*) », et l'ordre moral dont on est parti avec la justice (*orthos* signifie aussi « conforme au droit », c'est-à-dire « juste », et le « *orthôs* » de Ménon pourrait se traduire par « justement »), déjà suggéré dans cette même note.

D'ailleurs, après ce qu'on y a dit, on peut penser que celui qui fonce tout droit sans s'encombrer de détails et tombe tête baissée dans les pièges tendus par Socrate, c'est Ménon ! Car, d'une part, Socrate vient seulement de prendre un exemple pour faire comprendre la distinction entre *aretè* et *aretè tis*, sans du tout imposer que, parce que dans son exemple il faisait de la rondeur un cas de *schème ti* (une certaine forme), il faille nécessairement en conclure que la justice est *aretè tis* (une certaine *aretè*) ; et d'autre part, parce que, son exemple n'étant pas aussi évident qu'il y paraît, Ménon aurait pu, pour s'assurer qu'il avait bien compris, saisir la perche que lui tendait Socrate en lui demandant quelles autres *schémata* il avait en vue (perche qu'il va lui tendre une nouvelle fois, en plus gros, dans sa prochaine intervention en faisant explicitement référence à cette demande possible de la part de Ménon).

Et de fait, pour le Socrate de Platon, celui de la *République* au moins, il n'est pas du tout évident que la justice soit une *aretè* parmi d'autres. En tout cas pas la justice telle que Socrate essaye de nous la faire comprendre dans ce dialogue, qui est harmonie interne de l'âme avec elle-même comme fondement de l'harmonie de l'individu avec les autres dans la cité. Car cette justice de la *République* est en fait pour lui rien moins que l'idée/idéal de l'homme, dont la réalisation constitue justement son *aretè*. Ainsi donc, tout comme, selon ce l'on comprend *schème* comme « figure » (au sens quasi géométrique) et *stroggulotès* comme un presque synonyme de cercle (comme peut l'être le mot « rond » en français) ou bien qu'on prend ces termes dans un sens beaucoup plus général, il est plus ou moins vrai de dire que *stroggulotès* est *schème ti*, de même, selon qu'on a de la justice la conception d'un Thrasy-maque ou d'un Calliclès, celle dont Ménon suggère qu'elle est sienne en 71e4, ou celle de Socrate, il sera plus ou moins vrai de dire que la justice est *aretè ti* plutôt que *aretè*.

74 ΣΩ. Τίνας ταύτας; Εἰπέ. Οἷον καὶ ἐγώ σοι εἴποιμι ἀν καὶ ἄλλα σχήματα, εἴ με κελεύοις· καὶ σὺ οὖν ἐμοὶ εἰπὲ ἄλλας ἀρετάς.

5 ΜΕΝ. Ἡ ἀνδρεία τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ ἀρετὴ εἶναι καὶ σωφροσύνη καὶ σοφία καὶ μεγαλοπρέπεια καὶ ἄλλαι πάμπολλαι.

10 ΣΩ. Πάλιν, ὦ Μένων, ταῦτὸν πεπόνθαμεν· πολλὰς αὖ ηὑρήκαμεν ἀρετὰς μίαν ζητοῦντες, ἄλλον τρόπον ἢ νυνδή· τὴν δὲ μίαν, ἢ διὰ πάντων τούτων ἐστίν, οὐ δυνάμεθα ἀνευρεῖν.

ΜΕΝ. Οὐ γὰρ δύναμαι πω, ὦ Σώκρατες, ὡς σὺ ζητεῖς,

SOCRATE. [74a] Quelles sont-elles ? Dis. Comme aussi bien, moi, je te dirais encore d'autres *schēmata* si tu me le demandais. Et toi donc, dis-moi d'autres *aretas*.

MÉNON. Eh bien, la virilité⁹ me semble à moi être *aretè*, ainsi que modération et sagesse et magnificence et une multitude d'autres¹⁰.

SOCRATE. De nouveau, Ménon, nous subissons la même chose : nous avons trouvé de nombreuses *aretas* en cherchant une seule, d'une autre manière que tout à l'heure¹¹. Mais cette unique, celle qui est présente en toutes celles-ci, nous n'arrivons pas à la découvrir.

MÉNON. En effet, je n'arrive pas encore, Socrate, comme tu cherches¹², [74b] à saisir

9 Je traduis *andreia* par virilité plutôt que par le plus habituel « courage », pour mieux faire ressortir la racine du terme, qui est construit sur *anèr, andros*, le mot grec qui veut dire « homme » dans le sens de « mâle » (comme le « vir » latin sur lequel est construit le français « virilité »). Ménon est incorrigible, et le premier mot qui lui vient à l'esprit quand on lui demande de lister des critères d'excellence qui s'appliquent à tous les êtres humains, c'est justement celui dont la racine même montre qu'il ne s'applique pas à tous !...

10 « *Modération, sagesse, magnificence* » traduisent respectivement *sôphrosunè* (dont il a déjà été question en 73a7, sq.), *sophia* (que l'on retrouve dans l'idéal de *philo-sophia* de Socrate) et *megaloprepeia*. La *sôphrosunè* est sans doute mentionnée par Ménon parce que Socrate vient d'en parler (70a5, sq.). La *sophia*, Socrate en a longuement parlé dans la tirade introductory pour vanter celle des compatriotes de Ménon et de Gorgias. Quant à la *megaloprepeia*, si l'on en croit Aristote (*Éthique à Nicomaque, IV, 1122a18-1123a34*), elle concerne l'usage de sa fortune et constitue le juste milieu entre le mauvais goût, le tape à l'œil, la vulgarité d'une part, et la mesquinerie d'autre part. C'est là une qualité que Ménon tire de son fond (et que Socrate lui resservira en 88a8), et derrière laquelle Ménon voit sans doute surtout la richesse qu'elle suppose à ses yeux et l'air de grandeur qu'elle donne (c'est en fait le sens étymologique du mot, formé sur *megas, megalou*, « grand » et le verbe *prepein*, qui veut dire « se faire remarquer, se distinguer, avoir l'air », avant de vouloir dire « convenir »).

11 « *D'une autre manière que tout à l'heure* » : lors de sa première tentative, Ménon avait multiplié les *aretai* en fonction du « sujet » : une *aretè* pour l'homme, une pour la femme, une pour l'enfant, une pour le vieillard, etc. (71e-72a). Ici, il ne s'agit plus d'une distinction en fonction des sujets, mais en fonction des types d'activités concernés : pour Ménon, la justice règle probablement les relations contractuelles entre individus, le courage leur attitude au combat, la modération leur comportement face aux plaisirs, la magnificence, l'usage de leur fortune, etc. Le « piège » tendu par Socrate depuis 73a7 (voir note 45, page 37) se referme : Ménon est en face d'une autre multiplicité. Mais ce qui peut paraître une nouvelle régression est en fait l'occasion d'un progrès : on n'avance pas vers une « définition » aristotélicienne de l'*aretè*, mais, comme on le verra au fil des notes, ce n'est de toutes façons pas ce que cherche Socrate malgré les apparences ; par contre, en enrichissant l'*« inventaire »* des candidats à être tout ou partie de l'*aretè*, on apprécie mieux l'ampleur du problème, et l'on augmente les chances d'arriver à une vision plus juste de ce qu'elles peuvent toutes avoir en commun, même si le travail se complique au passage. L'important pour Socrate n'est pas d'arriver vite à une réponse, mais de prendre le temps qu'il faut pour avoir une chance de tomber *juste*.

12 Ce « *comme tu cherches (hôs su zêteis)* », ou encore, « *de la manière dont tu t'y prends* », est peut-être un reproche à Socrate d'un Ménon qui, fonçant tête baissée dans les pièges que lui tend son interlocuteur (voir note 8, page 45 ci-dessus), sans s'en rendre compte bien sûr, a malgré tout la vague impression que Socrate le mène en bateau et le lance sur des pistes qu'il lui reproche ensuite d'avoir prises (ici l'idée, suggérée par une interprétation

b μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις.
 ΣΩ. Εἰκότως γε· ἀλλ᾽ ἐγὼ προθυμήσομαι, ἐὰν οὗτος τ'

une unique *aretèn* en toutes, comme dans les autres [cas].

SOCRATE. Ça m'en a tout l'air¹³ ! Mais moi, je vais mettre toute mon ardeur¹⁴, pour autant

hâtive de l'exemple des *schèmata*, que la justice n'est qu'une *aretè* parmi d'autres). Mais en même temps, il met le doigt sur le problème de Ménon ! Car ce qu'on peut lui reprocher ici, ce n'est pas tant de ne pas comprendre les subtilités dans lesquelles essaye de l'entraîner Socrate (après tout, il n'a probablement guère plus de 18 ans à l'époque où est censé se dérouler le dialogue), mais c'est de ne pas même *chercher* à les comprendre et de, lui, suivre *orthôs* (tout droit) son idée. Comme le montrera la suite du dialogue, Ménon ne semble répondre aux questions de Socrate que pour autant qu'il espère ainsi en revenir plus vite à la seule question qui l'intéresse, savoir si, selon Socrate, l'*aretè* est « enseignable ».

Mais le malentendu est sans doute plus profond, et Ménon n'est probablement pas le seul à être dérouté par la manière de Socrate. Il porte sur ce que cherche Socrate. Si l'on pense, comme la plupart des commentateurs, qu'il cherche une « définition » (au sens « aristotélicien » du terme) de l'*aretè*, la manière dont il mène l'entretien a effectivement de quoi dérouter. Mais si l'on réalise qu'il cherche au contraire à faire prendre conscience à son interlocuteur de la vanité d'une telle recherche et qu'il veut plutôt lui faire mesurer la complexité du problème qu'il pose et les limites justement de toutes les réponses qui croient enfermer un concept aussi riche, et aussi « vital », dans une formule « magique » de quelques mots, et à le faire progresser en en arrivant à ne pas croire qu'il sait ce qu'il ne sait pas, pour enfin s'ouvrir à une recherche en commun autrement plus impliquante sur le vrai bien de l'homme, alors la démarche de Socrate est tout à fait cohérente. Rappelons-nous que Socrate n'a jamais demandé à Ménon une « définition » de l'*aretè* (ça, ce sont les commentateurs post-aristotéliciens qui le disent), il lui a simplement demandé « c'est quoi (pour toi) l'*aretè* ? », en d'autres termes, à la question de Ménon qui lui demandait si l'*aretè* est enseignable, il répond en disant : « avant de répondre à ta question, j'aimerais bien être sûr que nous mettons bien la même chose sous le mot *aretè* ». Mais, pour en arriver là, la « définition » aristotélicienne n'est pas nécessairement (et d'ailleurs probablement pas) le meilleur moyen, car, le plus souvent, elle ne fait que déplacer le problème : si je dis que l'*aretè*, c'est que qui fait l'homme bon, la question devient : « et c'est quoi, pour toi, le bien de l'homme ? » ; si je dis que l'*aretè*, c'est la justice, la question devient : « et c'est quoi, pour toi, la justice ? » ; et ainsi de suite... Alors qu'en « balayant » le champ des possibles comme le fait ici Socrate, il ouvre des pistes, sonde son interlocuteur, lui offre des opportunités d'approfondissement qui permettraient d'aller plus loin. Et même si l'interlocuteur n'en profite pas, comme c'est le cas pour Ménon, Socrate apprend sur lui et sur sa conception de l'*aretè* par chacune de ses réponses, chacune de ses attitudes dans la conversation, par les mots qu'il choisit, les reformulations qu'il propose, les questions qu'il ne pose pas, etc., et arrive ainsi à ses fins (ici, se faire une meilleure idée de ce que Ménon peut vouloir dire par *aretè*) même à l'insu de son interlocuteur. Et il ne tiendrait qu'à l'interlocuteur d'en faire autant sur Socrate s'il le voulait...

13 « Ça m'en a tout l'air ! » traduit le grec « *eikotôs ge* ». Le ton de cette réponse de Socrate varie selon les traducteurs : « *Rien de plus naturel.* » (A. Croiset, Budé.) ; « *Il n'y a là rien d'étonnant.* » (E. Chambray, Garnier Flammarion n° 146) ; « *Et il est raisonnable qu'il en soit ainsi !* » (L. Robin, Pléiade) ; « *C'est bien normal !* » (M. Canto-Sperber, GF Flammarion n° 491) ; « *C'est bien naturel.* » (B. Piettre, Intégrales de Philo Nathan n° 15) ; « *C'était bien prévisible.* » (G. Kévorkian, Ellipses) ; « *C'est naturel...* » (J. Cazeaux, Livre de poche). Cela va du ton presque sentencieux chez Robin à l'ironie à peine perceptible chez Canto-Sperber (marquée par le point d'exclamation) en passant, le plus souvent, par l'indulgence de ceux pour qui c'est « *normal* », « *naturel* » ou « *prévisible* » sans plus. Et il y a effectivement une ambiguïté dans le texte grec, puisque l'adverbe « *eikotôs* » signifie d'abord « *vraisemblablement* », mais aussi, par dérivation, « *avec raison, à bon droit* » (il est de même racine que le verbe *eikô*, qui veut dire : « *être semblable, avoir l'air, paraître, sembler* », puis aussi « *convenir* », et dont le participe *eikôs* signifie « *convenable, vraisemblable, probable* »), et que la particule *ge* peut aussi bien introduire une restriction (« *du moins* ») que renforcer une affirmation (« *certes* »). On pourrait donc aussi bien traduire, dans le sens le plus indulgent pour Ménon, « *c'est en effet à bon droit* » (qui devient « *c'est bien normal, c'est bien naturel* »), que, dans le sens le plus défavorable pour lui et en supposant la remarque ironique, « *c'est du moins vraisemblable !* » Après tout ce que j'ai dit dans les notes précédentes, on ne s'étonnera pas que j'y vois de l'ironie ! Mais je laisse le lecteur libre de faire preuve de plus d'indulgence en lui donnant dans cette note les moyens de le faire.

14 « *Je vais mettre toute mon ardeur* » traduit le grec *prothumèsomai*, du verbe *prothumeisthai*, dans lequel on retrouve la même racine que dans le mot *thumos* utilisé par Platon dans la *République* pour caractériser la partie médiane, volitive, de l'âme.

5 ώ, ήμᾶς προβιβάσαι. Μανθάνεις γάρ που ὅτι οὐτωσὶ ἔχει περὶ παντός· εἴ τίς σε ἀνέροιτο τοῦτο ὁ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, «Τί ἐστιν σχῆμα, ὁ Μένων; Εἰ αὐτῷ εἶπες ὅτι στρογγυλότης, εἴ σοι εἶπεν ἄπερ ἐγώ, Πότερον σχῆμα ή στρογγυλότης ἐστὶν ή σχῆμα τι; » Εἶπες δήπου ἀν ὅτι σχῆμα τι.

que j'en sois capable, à nous faire monter¹⁵. Tu comprends, je suppose, qu'il en va de même pour tout. Si quelqu'un t'interrogeait sur ce dont je parlais, moi, à l'instant : « Quoi est *schème*, Ménon ? » ; si tu lui disais : « Rondeur » ; si lui disait comme moi : « Lequel des deux : la rondeur est *schème*, ou une certaine *schème* ? » ; tu dirais sans doute : « Une certaine *schème*¹⁶ ».

15 « *Nous faire monter* » traduit le grec *probibasai*. Ce verbe composé dérive du verbe *bibazein*, qui veut dire « faire aller », ou encore « faire monter », en particulier dans le sens de « faire monter un animal femelle par un mâle », c'est-à-dire, « faire saillir ». La préposition *pro-* ajoute l'idée de « en avant » (certains manuscrits donnent *prosbibasai* au lieu de *probibasai*, mais la différence n'est pas bien grande, le préfixe *pros-* signifiant « vers »). Ce verbe est un verbe rare (quelle que soit la leçon retenue : une seule occurrence dans les dialogues, en dehors de celle-ci, de *probibazein*, en *Protagoras*, 328b1, dans la bouche de Protagoras parlant justement de quelqu'un qui serait capable de « *hèmōn probibasai eis aretèn (nous faire progresser vers l'aretèn)* » ; trois autres occurrences de *prosbibazein*, si la leçon *prosbibasai* est la bonne), et l'on peut penser que Platon ne l'a pas choisi au hasard, et qu'il y a ici aussi quelque ironie de la part de Socrate à annoncer, en affirmant qu'il va « *y mettre toute son ardeur* » tout en ajoutant aussitôt « *pour autant que j'en sois capable* », qu'il va essayer d'« éléver » Ménon, dont le nom, rappelons-le, signifie « qui ne bouge pas, qui reste en place » un peu plus haut que le ras des pâquerettes où il semble se complaire, et à suggérer discrètement qu'il ne serait peut-être pas inutile pour cela d'« engrosser » l'esprit de Ménon pour le rendre un peu plus fécond !... C'est pour ces raisons que je garde ici une traduction qui peut paraître incongrue, pensant qu'elle ne l'est guère plus que le grec qu'elle traduit et qu'elle est ouverte aux mêmes sous-entendus.

16 Les difficultés de traduction déjà signalées dans les notes 6 et 7 à la traduction de cette section ne font ici que s'accentuer. Aussi, plutôt que de choisir parmi les traductions « élégantes » toutes déficientes et qui imposent au lecteur une interprétation et surtout un choix entre des sens multiples simultanément possible dans le grec, et qui expliquent, sinon excusent, les difficultés de compréhension de Ménon, je préfère laisser un mot à mot qui choque en français mais oblige le lecteur à se poser des questions, et expliciter en notes toutes les ambiguïtés et difficultés de compréhension que recèle le texte grec original.

La question initiale supposée posée à Ménon est, en grec : « *ti estin schèma* », mot à mot (dans la perspective de Socrate qui imagine ce dialogue, et pour qui *schèma* est à prendre dans le sens de « forme », avec une connotation géométrique) : « *quoi est forme* », qui peut aussi bien se comprendre « qu'est-ce qui est une forme ? », appelant une réponse du type « X est (un exemple de) forme » dans laquelle la chose sur laquelle on s'interroge sera attribut de celle qu'on donne en exemple, que « qu'est-ce que c'est qu'une forme ? », appelant une réponse du type « une forme est X (définition) », dans laquelle la chose sur laquelle on s'interroge est sujet de la réponse. C'est d'ailleurs bien parce qu'une telle formulation est ambiguë que le français a éprouvé le besoin d'inventer ces tournures alambiquées qui redondent les relatifs, le verbe être et les pronoms, mais auxquelles nous sommes tellement habitués que nous n'y faisons plus attention : « qu'est ce qui est... » contient deux relatifs et deux fois « est », « qu'est-ce que c'est que... », trois fois « que » et deux fois « est » !... Toute traduction dans un français courant oblige donc à prendre position et à faire disparaître l'ambiguité, au détriment de la compréhension.

La réponse supposée de Ménon est simplement « *stroggulotès* » (le *hoti* qui précède immédiatement, placé après un verbe signifiant « dire » comme c'est le cas ici (*eipes*, tu disais), peut s'assimiler à nos deux-points, qui n'existaient pas en grec au temps de Platon, surtout comme, quand c'est le cas ici, la proposition qui suit ne contient qu'un nom et pas de verbe). Or, on a vu dans la note 7, page 43, que « *stroggulotès/rondeur* » pourrait, selon le sens qu'on lui donne, passer pour le principe de toute « forme » spatiale, et que ce n'était pas le nom d'un « figure » spécifique qui ferait de la réponse de manière évidente un exemple de « forme » clairement identifiée. La réponse est donc d'une certaine manière tout aussi ambiguë que la question et ne permet pas de savoir comment le Ménon du dialogue imaginé par Socrate a interprété la question.

La question suivante a donc pour but de lui faire préciser dans quel sens il a compris la question initiale. Le grec de cette nouvelle question est : « *schēma hè stroggulotès estin è schēma ti* », mot à mot : « *forme la rondeur est ou une certaine forme ?* » En pratique, la question oppose deux reformulations possibles de la réponse qui a précédé : « *schēma hè stroggulotès estin (la rondeur est forme)* » et « *schēma ti hè stroggulotès estin (la rondeur est une certaine forme)* » ? » (la liberté dans l'ordre des mots du grec, qui n'impose pas, comme le français, de mettre dans l'ordre sujet, verbe, puis complément/attribut, ne facilite pas la tâche, quand il s'agit de transposer en

c MEN. Πάνυ γε.
 ΣΩ. Οὐκοῦν διὰ ταῦτα, ὅτι καὶ ἄλλα ἔστιν σχήματα ;
 MEN. Ναί.
 ΣΩ. Καὶ εἴ γε προσανηρώτα σε ὁποῖα, ἔλεγες ἄν ;
 MEN. Ἔγωγε.
 5 ΣΩ. Καὶ αὐτὸς εἰ περὶ χρώματος ὥσαύτως ἀνήρετο ὅτι
 ἔστιν, καὶ εἰπόντος σου ὅτι τὸ λευκόν, μετὰ ταῦτα ὑπέλαβεν
 ὁ ἐρωτῶν· « Πότερον τὸ λευκὸν χρῶμα ἔστιν ή χρῶμα τι ; »
 Εἶπες ἀνὸτι τοῦτο χρῶμα τι, διότι καὶ ἄλλα τυγχάνει ὅντα ;

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. [74c] N'est-ce donc pas parce qu'il y a encore d'autres *schèmata* ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et si donc il te demandait en outre lesquelles, tu le dirais¹⁷ ?

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Et puis si, à propos de couleur, de la même manière, il te demandait quoi est [couleur]¹⁸, et, toi ayant dit : « Le blanc », l'interrogateur reprenait : « Lequel des deux : le blanc est couleur, ou une certaine couleur ? », tu dirais : « une certaine couleur », du fait qu'il se trouve y en avoir encore d'autres¹⁹ ?

français la concision du grec). Ceci dit, on voit bien que toute la différence est dans le *ti*, adjectif indéfini (et non plus pronom interrogatif comme dans la question « *ti estin...* »), qui, lorsqu'il est présent, introduit clairement l'idée que la rondeur serait une forme parmi d'autres, impliquant de fait que, dans l'autre cas, on parlerait de la rondeur comme de ce que nous appellerions aujourd'hui l'« essence » du concept de « forme », ce que justement, après Platon, les philosophes hellénisant appellent parfois le « *ti esti(n)* », par référence aux questions du genre de « *ti estin schèma* » ou « *ti estin aretè* » comprises dans le sens de « qu'est-ce que c'est que... », et non pas de « qu'est-ce qui est (un exemple de)... ». Mais la difficulté qu'on a à traduire et à expliquer des formules aussi concises montre que Ménon, malgré tout ce qu'on peut dire de lui par ailleurs, n'est pas tout à fait inexcusable de ne pas voir où veut en venir Socrate. En fait, toute la discussion d'un autre dialogue, l'*Hippias majeur*, tourne autour de l'incapacité d'Hippias, interlocuteur d'une autre pointure que Ménon, à voir la différence que fait Socrate entre « *ti esti kalon (quoi est beau ?)* » et « *ti esti to kalon (quoi est le beau ?)* ». Et dans le cas d'Hippias, les deux formes de la question se distinguent par le fait de l'article ajouté pour substantiver l'adjectif *kalos*, alors qu'avec Ménon, *schèma* étant déjà un nom, il n'y a plus d'article pour faire la différence entre une question cherchant des instances et une question cherchant l'« essence » !...

17 Encore un appel du pied à Ménon, tout aussi vain que les autres, pour l'inciter à pousser Socrate à préciser un exemple qui n'est pas aussi évident qu'il en a l'air pour lui.

18 Ici encore, je traduit mot à mot pour ne pas forcer l'interprétation et court-circuiter les ambiguïtés. Le grec est « *peri chromatos... anereto ho ti estin* ». La question n'est pas ici formulée comme précédemment sous la forme directe « *ti estin chromatos* », mais en style indirect, l'objet de l'interrogation étant de plus placé en premier dans la phrase, introduit par un *peri* (« à propos de, au sujet de... ») et sans article, pour le mettre en valeur. Mais ceci ne change rien au fait que la question peut se comprendre aussi bien comme « *il te demandait ce qui est [une] couleur* » (réponse attendue : des exemples de couleur) que comme « *il te demandait ce que c'est que [la] couleur* » (réponse attendue, une définition de la couleur en général). Notons au passage qu'ici, en français, comme pour « vertu », mais au contraire de « figure », la différence est rendue sensible par le choix de « la » ou « une » comme article.

19 Ici encore, on est en terrain miné ! Car d'une part, la *chrôma* dont il est question, comme va le montrer la suite (voir note 38, page 56 ci-dessous) peut s'interpréter comme « couleur de la peau, teint » (et le « blanc » pris comme exemple en traduira alors la pâleur) ou comme « couleur » au sens le plus général (ce que Socrate a sans doute dans l'esprit), et, d'autre part, même dans ce second sens, le blanc pris comme exemple n'est pas une couleur comme les autres et laisse ouverte une ambiguïté sur le fait qu'il serait un exemple de couleur ou le principe de toutes les couleurs. En effet, si l'on se reporte à *Timée*, 67c-68d, on y verra le blanc décrit comme principe des couleurs, dans une sorte d'anticipation des théories actuelles qui en font la somme de toutes les couleurs visibles, qu'on décompose ensuite à l'aide du prisme. En fait, l'idée d'assimiler le blanc à la lumière et le noir à l'obscurité, et de chercher une explication des couleurs dans des combinaisons diverses de ces deux « ingrédients » ou des relations qu'ils

MEN. Ἔγωγε.

10 ΣΩ. Καὶ εἴ γέ σε ἐκέλευε λέγειν ἄλλα χρώματα, ἔλεγες
d ἄν ἄλλα, ἀ οὐδὲν ἥττον τυγχάνει ὅντα χρώματα τοῦ λευκοῦ;

MEN. Ναί.

5 ΣΩ. Εἰ οὖν ὥσπερ ἐγὼ μετήσει τὸν λόγον, καὶ ἔλεγεν
ὅτι « Ἀεὶ εἰς πολλὰ ἀφικνούμεθα, ἀλλὰ μή μοι οὕτως,
ἄλλ’ ἐπειδὴ τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινι προσαγορεύεις ὄνο-
ματι, καὶ φῆς οὐδὲν αὐτῶν ὅτι οὐ σχῆμα εἶναι, καὶ ταῦτα
καὶ ἐναντία ὅντα ἀλλήλοις, ὅτι ἐστὶν τοῦτο ὁ οὐδὲν ἥττον

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Et si de plus il t'exhortait²⁰ à lui dire d'autres couleurs, tu en dirais [74d] d'autres qui se trouvent n'être pas moins des couleurs que le blanc ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Si donc, comme moi, il poursuivant son discours et disait : « Toujours, nous arrivons à une pluralité ! Mais très peu pour moi ! Mais puisque tu appelles ces choses multiples d'un même nom²¹ et que tu ne dis d'aucune d'entre elles qu'elle n'est pas *schème*, et cela même lorsqu'elles sont contraires les unes des autres²², quelle est cette chose qui n'englobe pas

entretenaient avec tel ou tel corps, se retrouve chez plusieurs penseurs de l'époque, dont Empédocle, dont il sera bientôt question, et aussi Aristote (voir *Du sens*, 439b19, sq.). Et les pythagoriciens qui introduisaient le droit et le courbe dans leurs dix principes (voir la fin de l'avant-dernier paragraphe de la note 7, page 43), y introduisaient aussi lumière et obscurité, facilement transposables en blanc et noir (cf. *Méta physique*, A, 986a22-26). Le blanc n'est donc pas une couleur comme les autres, tant s'en faut (la preuve en est que si l'on demandait, encore aujourd'hui, à un jeune enfant de citer des couleurs, il est peu probable que « blanc » soit le premier mot qui lui vienne à l'esprit, et certains iraient même jusqu'à dire que blanc n'est pas une couleur, mais d'une certaine manière l'absence de couleur, l'aspect de la feuille sur laquelle on n'a encore rien « colorié »), et la réponse n'est pas du tout la même que si l'on avait dit : « le rouge », ou « le bleu ».

Notons encore que, pas plus que le premier (voir le dernier paragraphe de la note 7, page 43), cet exemple du « blanc » ne nous éloigne tout à fait du domaine moral, moins en tout cas que ne l'aurait fait toute autre couleur, à l'exception du noir : en grec, *leukos*, le mot traduit par « blanc », peut aussi signifier « pur », ou encore « heureux », comme lorsqu'on parle de *leukè hèmera*, d'un « jour blanc » par opposition à un « jour noir ».

Notons enfin qu'une fois encore, Socrate tend une perche à Ménon en formulant sa réponse possible sous forme interrogative, sans plus de succès que les fois précédentes.

20 « *S'il t'exhortait...* » traduit *ekeleue*, du verbe *keleuein*, dont le sens est beaucoup plus fort qu'un simple « demander », même s'il peut avoir ce sens aussi : *keleuein*, c'est primitivement « diriger vers, pousser vers, ordonner, inviter à... », en en restant à l'exhortation pressante et sans aller jusqu'à la contrainte. Bref, Socrate se fait plus pressant pour suggérer à Ménon qu'il devrait bien lui retourner la question, ou du moins y répondre.

21 « *D'un même nom (heni tini onomati)* » : Socrate introduit une dimension linguistique au problème : qu'est-ce qui justifie qu'on utilise un même mot pour désigner des choses distinctes ? Mais il ne faut pas s'y tromper, les mots ne sont pour lui que des « images », des « signes », et la question est bien de savoir s'il y a dans les « réalités » auxquelles nous appliquons le mot *schème* (ou *aretè*) quelque chose qui justifie qu'on les désigne toutes par ce même mot.

22 « *Même lorsqu'elles sont contraires les unes aux autres* » : le *stroggulon* peut facilement passer pour le contraire du « droit » si on prend le mot dans le sens très général de « courbe » qu'il peut avoir : toute « ligne » peut en effet être dite soit « droite », soit « courbe ». Mais, même si l'on prend *stroggulon* dans le sens plus précis de « rond », avec le cercle en tête, on peut encore y voir en un sens le « contraire » du « droit », comme le suggèrent deux passages du *Parménide* où il est justement question de la *schème* qu'aurait ou n'aurait pas l'Un qui est : dans le premier passage, en *Parménide*, 137d-e, parlant d'un Un sans parties et illimité, Parménide affirme qu'il est « *sans forme* (*schémata*), car il ne participe ni au rond (« *stroggulou* », défini aussitôt après comme « *ce dont les extrémités se trouvent partout à une égale distance du centre* »), ni au droit (« *eutheou* », défini comme « *ce dont le centre est dans l'alignement des deux extrémités* ») », ce qui semble pour lui suffire à exclure toute *schème* ; dans le second, l'Un devient un tout limité ayant des parties, et donc « *participerait à la figure* (*schémata*), soit au droit (*eutheos*), soit au rond (*stroggulou*), soit à quelque mélange des deux » (*Parménide*, 145b3-5),

e κατέχει τὸ στρογγύλον ἢ τὸ εὐθύ, ὁ δὴ ὀνομάζεις σχῆμα καὶ οὐδὲν μᾶλλον φῆς τὸ στρογγύλον σχῆμα εἶναι ἢ τὸ εὐθύ ; » "H oὐχ οὕτω λέγεις ;

MEN. "Εγωγε.

5 ΣΩ. Ἀρ' οὖν, ὅταν οὕτω λέγης, τότε οὐδὲν μᾶλλον φῆς τὸ στρογγύλον εἶναι στρογγύλον ἢ εὐθύ, οὐδὲ τὸ εὐθὺ εὐθὺ ἢ στρογγύλον ;

moins le rond²³ que le droit, qu'en somme tu nommes *schème*, [74e] pour que tu dises que le rond n'est pas davantage *schème* que le droit ? » Ou bien ne parles-tu pas ainsi²⁴ ?

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Eh bien donc, chaque fois que tu parles ainsi, dis-tu alors que le rond n'est pas davantage rond que droit, ni le droit, droit que rond²⁵ ?

ce qui laisse entendre que toute figure résulte finalement d'une combinaison de « droit » et de « rond ». Une telle perspective se comprend si l'on voit dans le cercle la forme la plus « parfaite », parce que la plus « régulière », du « courbe », celle qui, en quelque sorte, en exprime le mieux l'« essence », et si l'on remarque que, si l'on essaye de déformer un cercle, par exemple en le transformant en ellipses de plus en plus aplatis ou étirées jusqu'à devenir des « droites », le cercle représente la « déformation » la plus extrême à laquelle on puisse arriver par rapport à la droite, puisque, de part et d'autre de cette forme, qu'on « étire » le cercle ou qu'on l'« aplatisse », on retrouve des formes analogues à une rotation de 90° près (c'est pourquoi je garde « rond » et « rondeur » partout pour traduire *stroggulos* et *stroggulotès*, et aussi pour ne pas gommer l'ambiguïté du grec). Dans tous les cas, dans une opposition entre « droit » et « rond », et quel que soit le sens qu'on donne à « rond », le « rond » est ce qui donne « épaisseur » à la forme, ce qui permet de passer d'un « droit » sans épaisseur et donc quasiment sans « forme », sans extension spatiale, à une « forme » vraiment digne de ce nom et occupant une portion d'espace. « Pareillement, le blanc est, avec le noir (si l'on veut encore appeler le noir une couleur), la seule couleur qui soit dans une relation de contrariété (pour le blanc et le noir considérés comme contraires, voir par exemple Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431a25) : aucune autre couleur n'a de « contraire » (à la rigueur, dans les théories modernes, un « complémentaire », mais la physique du temps de Platon n'en était pas encore là). Et le blanc, assimilé à la « lumière », est du côté du principe producteur de toutes les couleurs, dont le noir est finalement l'absence. Tout ceci ne fait que confirmer l'art consommé avec lequel le Socrate de Platon a choisi ses exemples, prenant chaque fois ce qui peut à la fois passer pour une instance du « genre » (forme ou couleur) choisi et comme son principe générateur.

Le problème de la contrariété entre couleurs et entre figures est évoqué par Socrate en *Philèbe*, 12d-13b, dans une discussion où il est question de savoir si le fait que l'on puisse donner le nom de plaisir à des choses apparemment contraires est justifié et si l'on peut dire qu'il y a des plaisirs bons et des mauvais : Socrate utilise l'exemple des couleurs, et de l'opposition qu'il y a entre blanc et noir, puis des figures (sans citer dans ce cas d'exemples) pour montrer qu'on peut, sous certains aspects, regrouper des choses différentes, voire contraire, sous une même appellation, sans que cela implique qu'elles sont en tous points identiques. Dans le *Philèbe*, Protarque verra une unité excessive entre tous les plaisirs et obligera Socrate à relativiser l'unité qui résulte d'une appellation unique (« plaisir »), alors qu'ici, Ménon n'arrive pas à saisir l'unité que cherche Socrate au delà d'une identité d'appellation (« *aretè* »), mais dans les deux cas, ce sont les mêmes exemples qui servent.

23 « *Le rond* » : en grec, *to stroggulon*, et non plus *stroggulotès*. Ayant utilisé peu avant un nom qui, de par sa forme et même s'il s'agit d'un néologisme forgé pour l'occasion, décrit de manière non ambiguë la « rondeur » abstraite des choses rondes, Socrate prend moins de risque ici à utiliser l'adjectif substantivé par la présence de l'article, qui posait tant de problèmes à Hippocrate quand, dans l'*Hippias majeur*, Socrate lui demandait de définir *to kalon* (voir la fin de la note 16, page 48). Mais c'est justement ce changement de formulation, plus ouvert sur la double interprétation (le rond en tant que tel ou les choses rondes) qui va lui permettre de faire bientôt des substitutions qui mettront mieux le doigt sur les problèmes de compréhension que pose l'« abstraction » des « formes ».

24 « *Le rond n'est pas davantage schème que le droit* » : comme je vient de le dire, et comme je l'avais déjà signalé dans la note 7, la question de savoir si le droit est une « forme » ou l'absence de forme (ou le noir une couleur ou l'absence de couleur) n'est pas absurde et justifie donc que Socrate manifeste un doute sur le fait que Ménon soit d'accord avec ce qu'il dit (à supposer que Ménon ait lui aussi en tête l'interprétation géométrique des exemples).

25 On a établi auparavant les propositions suivantes :

- (1) *to stroggulon schème einai* (le rond est forme) ;
- (2) *to euthu schème einai* (le droit est forme) ;

MEN. Οὐ δήπου, ὁ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἐλλὰ μὴν σχῆμα γε οὐδὲν μᾶλλον φῆς εἶναι τὸ στρογγύλον τοῦ εὐθέος, οὐδὲ τὸ ἔτερον τοῦ ἔτερου.

10 MEN. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τί ποτε οὖν τοῦτο οὐ τοῦτο ὄνομά ἐστιν, τὸ σχῆμα;

MÉNON. Sans doute pas, Socrate !

SOCRATE. Mais pourtant, tu dis bien que n'est pas davantage *schème* le rond que le droit, ni celui-ci que l'autre ?

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Alors quoi donc de ce dont ce fameux « *schème* » est le nom²⁶ ? [75a] Essaye

(3) *ouden mallon to stroggulon schème einai è to euthu* (le rond n'est pas davantage forme que le droit), qui est la formulation exacte de la fin de la précédente réplique de Socrate, et peut se formuler aussi bien, par permutation des termes déclarés équivalents :

(3') *ouden mallon to euthu schème einai è to stroggulon* (le droit n'est pas davantage forme que le rond).

Si l'on s'autorise de (1) pour substituer *stroggulon* à *schème* dans (3), on obtient :

(4) *ouden mallon to stroggulon einai stroggulon è euthu* (le rond n'est pas davantage rond que droit), et ne même en utilisant (2) sur (3') :

(5) *[ouden mallon] to euthu [einai] euthu è stroggulon* (le droit [n'est pas davantage] droit que rond), qui, mises bout à bout (après suppression des parties de la seconde entre crochets qui sont sous-entendues suite au rapprochement et liaison par un *oude*), forment le texte exact de cette réplique de Socrate.

La présentation quasi « mathématique » de ce raisonnement permet de bien mettre le doigt sur les problèmes qu'il cherche à mettre en évidence. On peut tout d'abord remarquer que, sur le plan linguistique, l'ambiguïté est accentuée par le fait qu'en grec, l'attribut ne prend pas d'article, ce qui fait disparaître la substantivation de l'adjectif après le remplacement de *schème* par *stroggulon* en (4) ou *euthu* en (5), et, par une contagion sans doute délibérée de la part de Socrate, la fait disparaître aussi du second terme. En effet, si l'attribut prenait l'article, (4) aurait été : « le rond n'est pas davantage le rond que le droit » ; du fait de la règle, elle aurait dû devenir : « le rond n'est pas davantage rond que le droit », et devient en fait : « le rond n'est pas davantage rond que droit ». Mais quand on rapproche « le rond n'est pas davantage rond que le droit » et « le droit n'est pas davantage droit que le rond », on arrive à peu près à la même chose.

Bref, toute la question est de savoir quelle valeur il faut donner dans chaque cas à *einai* (est). Veut-il dire « est identique à », sous-entendu, « en tous points », ou « est inclus dans », « est une instance de » ? Implique-t-il existence effective de ce qui « est... » (ceci ou cela), et, si oui, quelle sorte d'« existence » ? Chaque mot différent ne représente-t-il qu'une et une seule « chose » ? Et les choses que représentent ces mots différents sont-elles toutes « individualisées » ? Si tel n'est pas le cas (et il est évident que la plupart des mots, noms communs ou adjectifs, représentent des « ensembles », des « classes », des « espèces », selon le nom qu'on veut leur donner), quelle « existence », quel *einai*, ont les « choses » que représentent ces noms ? Et cela change-t-il quelque chose que les « individus » constituant une « classe » représentée par un nom soient des individus « concrets » (par exemple des abeilles, pour reprendre l'exemple de Socrate dans la discussion qui a précédé notre section), ou déjà des « abstractions », comme les « formes » dont il est ici question et les *aretaï* qui sont au centre de la recherche ?...

Pour revenir au problème ici posé, qu'est-ce qui « est » rond (ou droit) ? Sont-ce les multiples chose rondes, *ta stroggula [pragmata]*, que l'on pourrait désigner collectivement par *to stroggulon*, ou bien cette « abstraction » à laquelle on donne le nom de *stroggulotès* ou de *to stroggulon* ? Mais qu'est-ce que le rond, Et qu'est-ce qui est *schème* ? Y a-t-il une seule *schème* ou plusieurs ? Sont-ce les *schème* qui sont rondes ? Sont-ce les mêmes choses qui sont à la fois *schème* et rondes ? ... Rondes et droites, ou : ... rondes ou droites ?

Ces questions peuvent nous paraître enfantines, absurdes ou évidentes, mais, tant qu'on ne se laisse pas interroger par elles, tant qu'on n'a pas été jusqu'au bout de ce qu'elles cachent, tant qu'on n'a pas démêlé la composante purement linguistique de la composante « ontologique », on risque de passer à côté de ce que Platon veut nous aider à voir. Car tout l'effort de Platon dans les dialogues consiste à nous faire prendre conscience des problèmes en nous laissant le soin de trouver *nos* propres réponses, et non à nous servir des réponses toutes faites, si bien que ceux qui se dépêchent de critiquer ce qu'ils croient être des réponses fournies par Platon (par exemple la « théorie des idées » qu'ils pensent lire dans Platon) sans avoir pris la peine d'aller au fond des questions, risquent de passer à côté de l'essentiel...

26 Ici encore, je préfère garder un français copiant quasiment mot à mot le grec plutôt que de rajouter des verbes, surtout le verbe « être », si crucial dans toute cette discussion, là où il n'y en a pas en grec. Dans cette interrogation, la proposition principale « *ti pote oun touto* » ne contient en effet pas de verbe, et surtout pas le verbe « être ».

75 Πειρῶ λέγειν. Εἰ οὖν τῷ ἐρωτῶντι οὕτως ἢ περὶ σχήματος ἢ χρώματος εἶπες ὅτι « Ἀλλ’ οὐδὲ μανθάνω ἔγωγε ὅτι βούλει, ὡς ἄνθρωπε, οὐδὲ οἶδα ὅτι λέγεις », ἵσως ἀν ἐθαύ-

d’expliquer²⁷. Si donc, à celui qui interrogeait ainsi soit à propos de *schēmatos*, soit à propos de couleur, tu disais : « Mais je ne comprends pas, moi, ce que tu veux, l’homme²⁸, et je ne vois pas²⁹ ce que tu veux dire ! », il s’étonnerait sans doute et dirait : « Ne comprends-tu pas que je

Socrate ne dit pas « *Qu'est cela ? (ti touto estin)* », mais seulement « *Quoi cela ? (ti touto)* » (aux adverbes et particules près). Le sens est le même dans une discussion normale, mais dans une discussion comme celle-ci où une partie des malentendus porte sur les sens qu’il faut donner à « être », il vaut mieux que le lecteur qui n’a pas un accès direct au texte grec soit conscient de ces « nuances », qui ne sont sans doute pas que de style.

Par contre, dans la relative, le verbe « être » est bien présent dans le grec : la question porte sur « *touto hou touto onoma estin to schēma* », « ce dont ce la schème est le nom » (en remettant les mots grec dans l’ordre du français : « *touto hou touto to schēma estin onoma* », la tournure « *touto to...* » étant une forme emphatique pour mettre en valeur le mot qui suit, que j’ai traduite par « ce fameux... »). Les traducteurs qui cherchent l’élégance traduisent par quelque chose comme « cette chose qu’on appelle figure » ; mais, si le sens est le même pour nous, une telle traduction gomme le fait que c’est le même verbe « être » qui sert à exprimer la relation (que nous dirions d’inclusion) entre le concept (« forme » par exemple) et les choses qui sont couvertes par le concept (« droit » et « rond », par exemple) et la relation (que nous dirions de signifié à signifiant) entre le concept (le *touto* sur lequel porte le *ti*, le « quoi ») et le nom qu’on lui donne (l’*onoma*, élément de langage). Et ce n’est peut-être pas innocent que le *touto* (cela) soit repris deux fois de part et d’autre du relatif « dont », avant pour désigner ce sur quoi on s’interroge et après pour désigner le nom qu’on lui donne. Toute la question est justement de savoir si « forme » n’est qu’un *onoma* ou un « autre chose » dont le nom n’est qu’une image. La traduction que d’autres lui préfèrent par : « cette chose qui a nom figure », a au moins le mérite de conserver le *onoma*, mais transforme le verbe « être » en verbe « avoir » et fait disparaître le second démonstratif portant sur le nom, ce qui n’est guère mieux.

27 Dans toute cette discussion, plusieurs verbes grecs différents sont utiliser pour ce que je traduis le plus souvent de manière uniforme par « dire » : *eirein* (*eipein* à l’aoriste), *phanai*, *legein*. Il est quasiment impossible de trouver pour chacun un verbe français unique qui conviendrait dans tous les usages qui sont faits du verbe grec correspondant. « *Essaye d’expliquer* » traduit le grec *peirô legein*, pour le distinguer de la formule presque identique reprise à la fin de sa réplique par Socrate : *peirô eipein*, que j’ai traduite par « *essaye de dire* ». En effet, le verbe *legein* est le verbe dont dérive *logos*, mot qui veut dire « discours », mais aussi « raison » (entre autres sens). Dans ce contexte, je pense donc que *legein* a un sens plus fort que *eipein*, et tente de faire un peu plus appel à la « raison » de Ménon.

28 « L’homme » traduit le vocatif *ō anthrōpe* que Socrate met dans la bouche du Ménon qu’il met en scène pour désigner son interlocuteur, comme on trouve souvent des *ō Sôkrates* dans la bouche de Ménon et des *ō Menôn* dans la bouche de Socrate, ou encore *ō ariste* (73d6, voir note 8 ; 79d6), *ō hetaire* (« l’ami », ou « camarade » : 71c3), *ō hetaire Anute* (« mon ami Anytos » : 94e2), *ō hetaire Menôn* (« mon ami Ménon » : 98a4), *ō phile Menôn* (« mon ami Ménon » : 70c3 ; 79c4), *ō pai Alexidêmou* (« fils d’Alexidème », 76e6), ou, pour parler à l’esclave, *ō pai* (« mon garçon », 82b9, 83c1), ou *ō pai Menôn* (85b5). Ce genre de formules (*ō* suivi d’un adjectif et/ou d’un nom propre) est courant dans les dialogues, et pourtant, celle qui est utilisée ici l’est beaucoup moins : c’est sa seule utilisation dans le *Ménon*, et on ne la trouve que 9 fois au total dans l’ensemble des dialogues, et toujours, comme ici, dans des dialogues imaginés par l’interlocuteur qui parle. On peut tout simplement y voir une formule servant à désigner un interlocuteur anonyme dans un « dialogue dans le dialogue ». Mais on peut aussi voir une pointe d’ironie de la part de Socrate à « forcer » ainsi dans la bouche de son Ménon le mot *anthrōpos* quand on voit justement la difficulté que celui-ci a tout au long du dialogue à concevoir l’homme autrement que comme *anèr*, mâle, en position de domination de préférence, à concevoir une *aretè* qui pourrait justement définir ce que devraient être tous les *anthrōpoi*, et ce pour lui faire avouer qu’il ne comprend rien à ce que dit « l’homme » et qu’il ne « voit » pas (voir note suivante) ce que c’est qu’une « forme » !... Bref, Ménon discute avec un « homme », mais c’est à se demander s’il est lui-même un *anthrōpos* !...

Il se peut que ce soit là lire plus dans le texte que ce qu’a voulu y mettre Platon, mais se poser cette question n’est même plus possible lorsque le mot disparaît purement et simplement des traductions (B. Piettre, Nathan ; J. Cazeaux, Poche), ou devient « *eh ! l’ami* » (E. Chambray, Garnier), « *mon cher* » (M. Canto-Sperber, GF Flammarion), « *mon brave* » (G. Kévorkian, Ellipse), ou même que le mot est sorti de la bouche de Ménon pour devenir un simple « *notre homme* » introduisant la réaction de surprise supposée de l’interlocuteur (A. Croiset, Budé).

29 « *Je ne vois pas* » traduit *oude oida*. *Oida* est le parfait du verbe *eidenai*, « voir », utilisé dans un sens présent

μασε καὶ εἶπεν· « Οὐ μανθάνεις ὅτι ζητῶ τὸ ἐπὶ πᾶσιν
 5 τούτοις ταῦτον; » Ἡ οὐδὲ ἐπὶ τούτοις, ὡς Μένων, ἔχοις ἀν
 εἰπεῖν, εἴ τίς σε ἐρωτώῃ· « Τί ἐστιν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ
 καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἢ δὴ σχήματα καλεῖς, ταῦτὸν
 ἐπὶ πᾶσιν; » Πειρῶ εἰπεῖν, ἵνα καὶ γένηται σοι μελέτη πρὸς
 τὴν περὶ τῆς ἀρετῆς ἀπόκρισιν.

b MEN. Μή, ἀλλὰ σύ, ὡς Σώκρατες, εἰπέ.

ΣΩ. Βούλει σοι χαρίσωμαι;

MEN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἐθελήσεις οὖν καὶ σὺ ἐμοὶ εἰπεῖν περὶ τῆς ἀρετῆς;

5 MEN. Ἐγωγέ.

ΣΩ. Προθυμητέον τοίνυν· ἄξιον γάρ.

MEN. Πάνυ μὲν οὖν.

cherche l'identique³⁰ dans toutes ces choses ? » Ou encore, sur ces choses, Ménon, n'aurais-tu rien à dire, si l'on te demandait : « Quoi est, dans le rond et le droit et les autres choses que tu appelles « *schēmata* », identique dans toutes ? » Essaye de dire, et que cela te serve d'exercice en vue de la question à propos de l'*aretēs*.

MÉNON. [75b] Non, mais toi, Socrate, dis-le.

SOCRATE. Tu veux que je te fasse plaisir ?

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Et tu consentiras alors, toi, à me répondre sur l'*aretēs* ?

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Il faut donc y mettre toute son ardeur³¹ : car ça en vaut la peine.

MÉNON. Très certainement.

pour « savoir » (« je sais pour l'avoir vu »). C'est le verbe dont vient le nom *eidos*, l'un des noms utilisés pour parler des « formes/idées ». Dans un contexte où l'on est justement en train d'essayer de préciser ce concept de « forme » à partir de ses composantes les plus « visuelles » (les « formes » géométriques ou pseudo-géométriques qui donnent naissance aux « figures », si l'on se place du point de vue de Socrate ; ou pire, l'apparence, l'aspect extérieur, si l'on pense que Ménon n'a pas compris les allusions géométriques de Socrate), il me paraît important de conserver la connotation « visuelle » du *oida* de Ménon, ce d'autant plus qu'en français aussi, « je ne vois pas » est, dans un tel contexte, synonyme de « je ne comprends pas ». Le « *je ne comprends pas* » de la première partie de la réponse supposée de Ménon traduit, lui, « *oude manthanō* », du verbe *manthanein*, qui veut dire « apprendre, s'instruire », puis « se rendre compte, comprendre ». C'est de lui que vient le mot *mathètes*, « élève, étudiant » et autres mots similaires. C'est le symétrique du *didaskein*, « enseigner » dont Ménon cherche s'il s'applique à l'*aretē*, comme le montre sa question initiale, au début du dialogue, où *mathēton* (« apprenable ») se substitue à la fin à *didakton* (« enseignable »). Bref, Ménon est en train d'avouer par la bouche de Socrate qu'il n'est pas un bon élève !...

30 « *L'identique* » traduit le grec *to... tauton* dans la phrase « *zētō to epi pasin toutoī tauton* », mot à mot : « je cherche le dans toutes ces choses le même », où *tauton* est déjà une contraction de *to auton*, mot à mot, « le même », qui est en quelque sorte doublement substantivé par l'ajout d'un *to* supplémentaire. La reformulation qui est donnée tout de suite après par Socrate est « *ti estin epi etc.* (toutes ces choses que tu appelles « formes ») *tauton epi pasin* », « quoi est (dans etc.) le même dans toutes ? ». Ce sont des expressions comme *auto to X* (par exemple « *auto to kalon* » en *Hippias Majeur*, 288a9) ou *to X auto* (par exemple, « *to kalon auto* », en *Hippias Majeur*, 292c9) que l'on traduit souvent par « le X en soi » (dans l'*Hippias majeur*, « le beau en soi »), et qu'on pourrait plus simplement traduire par « le X même », ou « le X lui-même » (par exemple, dans l'*Hippias majeur*, « le beau lui-même ») pour rester plus près de la manière dont pouvaient sonner aux oreilles des contemporains de Socrate de telles formules et éviter de tirer d'un coup avec leur traduction deux mille ans de « platonisme » plus ou moins bien digérés.

31 On retrouve ici le verbe *prothumeisthai* déjà utilisé en 74b2 (voir note 14, page 47), cette fois sous la forme de l'adjectif verbal *prothumēteon* indiquant l'obligation, plus impersonnel donc, et qui invite Ménon à faire, lui aussi, des efforts avec Socrate.

10

ΣΩ. Φέρε δή, πειρώμεθά σοι εἰπεῖν τί ἐστιν σχῆμα. Σκόπει οὖν εἰ τόδε ἀποδέχῃ αὐτὸς εἶναι· ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον. Ἰκανῶς σοι, η ἄλλως πως ζητεῖς; Ἐγὼ γὰρ καν

SOCRATE. Allons donc ! Essayons de te dire quoi est *schème*³². Eh bien, examine si tu acceptes que ce soit ça : que soit donc désormais pour nous *schème* cela qui, seul d'entre les êtres³³, se trouve toujours accompagner la couleur³⁴. Assez pour toi, ou cherches-tu de quelque

32 « *Quoi est schème ?* », en grec : « *ti estin schèma* ; » La question est reposée exactement sous la même forme qu'en 74b. Voir note 16, page 48, pour les ambiguïtés de la formulation, que la discussion qui a eu lieu depuis a cherché à lever.

33 « *Seul d'entre les êtres* » traduit le grec *monon tōn ontōn*. mot à mot, il faudrait traduire « *d'entre les étants* », *ontōn* étant le génitif pluriel neutre du participe présent du verbe *einai*, « être ». Mais, après Heidegger, une telle traduction tire dans Platon toute une école d'interprétation de la pensée grecque et de la métaphysique en général et force un type d'interprétation. Au-delà de la traduction, ce que l'on peut noter, c'est que le Socrate de Platon utilise une formulation qui n'a pas peur de laisser entendre que les « *formes/schémata* » font partie des *ontōn*. Car cette clause, mise en valeur par sa place en début de définition, n'était pas strictement nécessaire : Socrate aurait pu se contenter de dire « *ce qui se trouve toujours accompagner la couleur* ».

34 « *Accompagner* » traduit le grec *hepomenon*, du verbe *epesthai*, dont le sens premier est « suivre », impliquant l'idée de « venir après ». « *Découler de* » serait sans doute une meilleure traduction de ce que Socrate veut dire, mais pas pour la reformulation de Ménon, qui utilise le même verbe dans un contexte où « *découle de* » ne conviendrait plus.

La définition que donne ici Socrate est fondamentale pour comprendre toute la problématique des formes/idées selon Platon. Les commentateurs ont depuis longtemps remarqué que les mots habituellement utilisés par Platon pour parler des formes/idées, *eidos* et *idea* viennent tous deux du verbe « voir », et y ont vu une analogie entre les yeux du corps et les « yeux » de l'esprit plus ou moins imposée à Platon par le fait qu'il ne disposait pas d'un vocabulaire abstrait lui permettant de s'affranchir de cette « contrainte ». Or il me semble que c'est exactement le contraire que Platon veut nous faire comprendre : il cherche à nous faire réaliser que la « césure » majeure n'est pas entre « formes » visibles et « formes » intelligibles, mais entre « sensibles », les données *brutes* de nos sens, et « formes », que celles-ci soient qualifiées de « visibles » ou « intelligibles ». Car ce ne sont pas nos yeux qui nous montrent des « formes », même dites « visibles », mais notre esprit qui les « abstrait » des taches de couleurs diverses que seules nous font percevoir nos yeux. C'est exactement cela que nous dit la définition de Socrate ! Les « formes » découlent de nos perceptions de couleurs par une opération de notre esprit, non d'une nécessité liée au sens de la vue lui-même : c'est sans doute ce que veut nous faire comprendre le verbe *tugchanei*, traduit par « se trouve », et qui évoque l'idée de « chance (*tuchè*) ». Aristote retiendra la leçon, puisque, dans son traité *De l'âme*, en II, 6, 418a7-26, il fait de la couleur et d'elle seule le « sensible propre (*idion aisthèton*) » de la vue (comme déjà Platon dans le *Timée*, cf. *Timée*, 67c, sq.), mentionne la *schème* (« forme ») parmi ce qu'il appelle les « sensibles communs (*koina aisthèta*) », avec le mouvement (*kinèsis*), le repos (*èremia* ou *stasis*), la grandeur (*megethos*), le nombre (*arithmos*) et l'unité (*hen*) (voir aussi III, 1, 425a14-20), et introduit le concept de « sensible par association (*aisthèton kata sumbebèos*) » avec l'exemple « *le blanc est le fils de Diarès* » (qui deviendra « le fils de Cléon » en III, 1, 425a25 : « *nous percevons... le fils de Cléon, non comme fils de Cléon, mais comme blanc* » ; et Cléon lui-même en III, 6, 430b5). Quoiqu'il essaye d'élargir la notion de « sensible (*aisthèton*) » en introduisant les « sensibles communs » et en cherchant à encore appeler « sensible », même si c'est, comme il le dit lui-même, « par association », ce que notre intelligence nous donne derrière les pures perceptions des sens, Aristote est obligé de convenir que ce que nous voyons n'est à proprement parler que taches de lumières diversement colorées, qui changent en permanence, certaines plus que d'autres, et que ce n'est pas notre vue seule qui nous permet de passer de telle tache blanche à l'idée que c'est un manteau, et du manteau à celui qui le porte, lui-même désigné dans notre esprit par le lien abstrait qui l'associe à un absent (Dariès, ou Cléon, dont ce qui est sous le manteau que nous voyons comme une tache blanche serait le fils ; on peut rapprocher ces considérations des réflexions du livre Z de la *Métaphysique* sur le sens propre de « être », et en particulier de *Métaphysique*, Z, 1029b29-1030a8, où il est question d'homme blanc et de manteau, sans que les traducteurs sachent trop ce que ce manteau (*himation*) vient faire ici).

Pour en revenir à Platon, lui ne se lance pas dans de grande considérations anatomiques, psychologiques, physiques ou métaphysiques (surtout pas avec Ménon), il se contente de suggérer, et nous laisse le soin de prolonger la réflexion si nous le souhaitons et de nous faire notre propre opinion. Parmi les quelques indications qu'il nous donne pour cela, on peut encore noter que le choix fait ici de parler de *schémata*, en tirant la réflexion vers la géométrie, ne fait qu'accentuer, plus que ne le ferait le mot *eidè* (dont le sens est plus proche, au départ, d'« aspect,

c οῦτως ἀγαπῷην εἴ μοι ἀρετὴν εἴποις.

MEN. Ἐλλὰ τοῦτο γε εὕηθες, ὥστε Σώκρατες.

ΣΩ. Πῶς λέγεις;

5 ΜΕΝ. Ὄτι σχῆμα πού ἔστιν κατὰ τὸν σὸν λόγον ὃ ἀεὶ χρόα ἔπεται. Εἰεν· εἰ δὲ δὴ τὴν χρόαν τις μὴ φαίη εἰδέναι,

autre manière ? Quant à moi, [75c] j'apprécierais si tu me parlais ainsi d'*aretèn*³⁵.

MÉNON. Mais c'est vraiment bonhomme³⁶, Socrate !

SOCRATE. Que veux-tu dire ?

MÉNON. Qu'est *schème*, en quelque sorte, selon ta définition³⁷, ce qui accompagne toujours le teint³⁸ ! Soit ! Mais si maintenant on dit ne pas concevoir le teint, mais être pareillement

apparence » que de « figure » au sens géométrique), le caractère finalement « abstrait » des « formes » que nous croyons percevoir directement avec nos yeux. Car les formes que nous percevons directement sont quasiment toutes des formes irrégulières, jamais des figures « parfaites », et ce n'est que par une vue de l'esprit que nous les assimilons au formes régulières voisines, un carré, un cercle, un rectangle, de la géométrie.

35 Le verbe que je traduit par « *j'apprécierais* » est *agapô(i)èn*, du verbe *agapan*, dont le sens premier est « accueillir avec affection », et de là, « aimer, chérir », non dans un sens « érotique », mais plutôt pour parler de l'affection des parents pour leurs enfants ou des enfants pour leurs parents, puis « préférer », et enfin « être satisfait ». Il n'est pas certain qu'il faille se précipiter sur ce dernier sens et comprendre que Socrate serait « satisfait » si Ménon lui donnait une définition similaire de l'*aretè* (ainsi « *je n'en demanderais pas davantage* », A. Croiset, Budé ; « *je m'en contenterai* », É. Chambry, Garnier ; « *je serais satisfait* », L. Robin, Pléiade et G. Kévorkian, Ellipses ; « *je serais comblé* », M. Canto-Sperber, GF Flammarion ; « *j'en serais satisfait* », B. Piettre, Nathan ; « *je me contenterais bien...* », J. Cazeaux, Poche), interprétation qui est normale pour ceux qui pensent que Socrate cherche une « définition » de l'*aretè* en peu de mots. On peut aussi comprendre que Socrate veut amener Ménon à une démarche de généralisation qu'il a du mal à faire, restant « bloqué » sur une conception de l'*aretè* qui ne peut concerner, au sens plein, que l'homme au pouvoir, même s'il fait plaisir à Socrate en acceptant des *aretaï* « au rabais » qui ne peuvent pour lui être que des *aretaï* de « sous-hommes », et refusant de s'engager trop à fond dans une discussion qui, de son point de vue, l'éloigne de sa question initiale, et que donc Socrate se réjouirait si Ménon lui proposait une telle formulation à propos de l'*aretè*, qui montrerait qu'il consent enfin à s'impliquer et qui permettrait à la discussion de commencer, pas de finir, tout comme la définition donnée par Socrate ici provoque enfin des réactions de la part de Ménon et permet à la discussion de progresser (hélas ! sur un sujet plus « anodin », au premier abord du moins)... Si l'on se souvient de plus que Socrate a près de 70 ans et Ménon guère plus de 20, on peut supposer une note d'affection légèrement condescendante dans le choix de ce verbe par Socrate, qui a l'âge d'être le grand-père de Ménon. On pourrait presque traduire par quelque chose comme : « Tu serais un chou, mon petit Ménon, si... »

36 L'adjectif employé par Ménon pour caractériser la définition de Socrate est *euèthes*, qui veut dire au sens propre « de tempérament (*èthos*) heureux (*eu*) », et peut aussi bien être pris en bonne part (honnête, bon) qu'en mauvaise part (naïf, simplet, sot). C'est bien sûr dans ce second sens que l'emploie Ménon. « Bonhomme », au sens où l'on parle de « bonhomie », bien que peu usité, transpose à peu près exactement l'étymologie du terme grec.

37 Le mot traduit par « *définition* » est *logon*. On pourrait aussi traduire « *selon ton discours* ».

38 Dans sa réponse, Ménon substitue le mot *chroa* au *chrôma* utilisé par Socrate. Les deux mots sont assez voisins et ont la même origine, *chrôs*, qui renvoie en fait à la surface du corps, à la peau, et, par dérivation, à son teint. Mais, alors que *chrôma* a évolué dans le sens de « couleur » en général, *chroa* (ou *chroia*), plus rare, garde un sens plus proche du sens originel et plus lié au teint de la peau. On peut d'ailleurs rapprocher ce passage du *Ménon* d'un passage du traité *Du sens d'Aristote*, en III, 439a28-31, où il déclare que « *la couleur (chrôma) est soit dans la limite, soit la limite (peras)* », et renvoie aux Pythagoriciens qui, dit-il « *tὴν epiphaneian chroian kalousin* », généralement traduit par « *appellent couleur la surface* », traduction qui correspond peut-être, au vu du contexte, à ce qu'Aristote avait en tête (et qu'on pourrait rapprocher de théories comme celles du pythagoricien Philolaus, qui faisait de l'illimité et du limitant les principes de toutes choses, cf. Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 85), mais qui est peut-être déjà de sa part une interprétation libre de ce que voulaient dire ceux qu'il cite, car *epiphaneia*, au sens étymologique, c'est « ce qui se manifeste dessus/vers », ce qui fait que la formule pythagoricienne, à supposer qu'elle soit rapportée littéralement par Aristote, peut aussi bien vouloir dire que la *chroia* est ce qui se voit à la surface des choses, les manifeste à la vue (même dans la perspective de Philolaus, *chroia* serait la propriété de la « limite » que constitue la peau qui la rend visible, c'est-à-dire perceptible au sens de la vue), que la surface elle-même, comme semble le comprendre Aristote (il ne faut pas oublier que, dans leurs explications de la couleur et de la vision, les anciens de-

ἀλλὰ ὡσαύτως ἀποροῦ ὥσπερ περὶ τοῦ σχήματος, τί ἀν οἴει σοι ἀποκεκρίσθαι;

bloqué³⁹ comme à propos des *schèmata*, que penses-tu de ce que tu as répondu⁴⁰ ?

vaient rendre compte du fait que, de la plupart des corps, sauf des corps transparents, on ne voit que la surface, pas l'intérieur). De ces considérations, on peut déduire deux interprétations de la reformulation de Ménon.

Soit, en se rappelant que *schème* peut aussi vouloir dire « figure » dans le sens de « visage » ou plus généralement d’« aspect extérieur » d’une personne (voir note 7, page 43), et qu’on est dans une discussion où l’on cherchait initialement ce qui fait l’*aretè*, l’excellence, de l’homme, et qu’une des questions qu’on peut de poser à ce propos est de savoir si cette *aretè* est purement « physique » (l’idéal de l’athlète au beau corps que nous montrent les statues grecques, comme celles de Phidias, dont il sera question dans la discussion avec Anytos, en 91d8, ou celles de Dédaïle dont il sera question vers la fin du dialogue, en 97d6), ou si du moins la beauté physique n’a pas un rôle à jouer dans cette *aretè*, on peut se dire que, depuis le début de cette discussion sur les *schèmata*, Ménon n’a pas vu la dimension « géométrique » de ce dont lui parlait Socrate, et pense qu’il parle en fait de « visages », de « présence », d’« aspect physique » *de personnes*, de ceux justement dont on cherche l’*aretè*, et que, quand il parlait de *stroggulon*, il voulait dire « rondouillard », « trappu », sens que ce mot peut effectivement avoir, tout comme *euthus* pouvait alors vouloir dire « droit » dans le sens de « grand et mince », ou « pas voûté », « pas tordu ». Dans cette hypothèse, les couleurs dont parlerait Socrate sont alors le teint de la peau, autre caractéristique de l’aspect physique qui entre en ligne de compte dans les canons de la beauté. Et Socrate, tel que Ménon le comprendrait dans une telle hypothèse, serait maintenant en train de lui dire que l’« aspect (*schème*) » d’une personne, c’est ce qui va toujours avec le teint (de sa peau) ! Si tel était le cas, le plus « benêt (*euèthes*) » (voir note précédente) des deux ne serait pas celui que pense Ménon ! Mais n’oublions pas que Ménon n’a guère plus de 18 ans...

Soit, si l’on préfère imaginer un Ménon un peu moins « benêt », on peut supposer que Ménon a eu vent de la formule qu’Aristote prête aux pythagoriciens et qu’il essaye d’étaler sa science aux yeux de Socrate en lui montrant qu’il a deviné ses sources. La substitution de *chroia* à *chrôma* pourrait alors se justifier en supposant que ce seul mot suffise à évoquer dans l’esprit d’auditeurs « avertis » de l’époque une formule toute faite commune dans de telles discussions.

Quoi qu’il en soit, le lecteur ne peut même pas soupçonner ce qui se joue peut-être derrière la reformulation de Ménon si le traducteur la fait disparaître en utilisant le même mot « couleur » dans les deux cas ! Or c’est ce que font la plupart des traducteurs : ainsi A. Croiset (Budé), E. Chambray (Garnier), B. Piettre (Nathan), G. Kévorkian (Ellipses), J. Cazeaux (Poche), et en anglais, W. K. C. Guthrie (Penguin), G. M. A. Grube (Hackett). On n’est guère plus avancés par le « coloration » de L. Robin (Pléiade) qui, certes peut s’appliquer, comme « couleur » du reste, au visage ou à la peau, mais qui, dans un contexte général de traduction où il est admis qu’on parle géométrie et physique et que les deux interlocuteurs sont sur la même longueur d’ondes, n’attire guère l’attention sur un autre type de compréhension. Seule, M. Canto-Sperber (GF Flammarion), bien que traduisant les deux mots par « couleur », attire l’attention dans une note sur le fait que Ménon emploie un mot différent ; mais elle le fait en forçant la compréhension de *chroa* comme terme technique pythagoricien, alors que le mot peut avoir aussi un sens beaucoup plus commun : ainsi par exemple, on le trouve 4 fois, rien que dans les *Nuées* d’Aristophane (vers 718, 1012, 1017 et 1171), toujours pour parler de teint de peau ou de complexion ; et chez Euripide, il peut désigner la peau (par exemple, *Bacchantes*, 457), voire même le corps, par la même métonymie qui fait dire en français « sauver sa peau » (par exemple, *Hécube*, 717).

39 « Être bloqué » traduit *aporoi*, du verbe *aporein*, mot à mot, se trouver *a-poros*, c’est-à-dire, « sans chemin (*poros*) », dans une situation sans issue. On dit souvent que les dialogues avec Socrate, ceux en particulier comme le *Ménon* qui cherchent quelque définition, conduisent à l’*aporia*, en français « aporie », en ce qu’ils mettent les interlocuteurs, et Socrate avec eux, dans une situation « embarrassante », dont ils ne savent comment se sortir. Pour Socrate, cette situation, celle de celui qui, ne sachant pas, ne croit pas non plus savoir, et sait qu’il ne sait pas, est le premier pas vers la sagesse.

On peut noter d’ailleurs que Ménon n’accepte de se dire « bloqué » que par personne interposée (« *si on dit...* », le « *on* » rendant un *tis* (quelqu’un) en grec), et sur un sujet qui n’implique pas personnellement (au début de ses essais de réponse à Socrate sur ce qu’est l’*aretè*, en 72a1-2, il disait qu’il n’y avait « *ouk aporia (pas d’embarras)* » à dire de l’*aretè* ce qu’elle est).

40 Du point de vue de la pure logique, il semble bien que Ménon reproche à Socrate de définir un terme qui fait difficulté par un autre qui fait tout autant difficulté, voire plus. Et c’est bien comme ça que, dans sa réponse, Socrate va interpréter sa remarque. En pratique, ce n’est sans doute pas en logicien que raisonne Ménon. Si l’on pense qu’il n’a compris *schème* et *chrôma/chroa* que comme concernant l’apparence physique des hommes, leur silhouette et leur teint, il s’étonne simplement que Socrate définisse la silhouette par le teint, tant est évident pour

d

ΣΩ. Τὰληθῆ ἔγωγε· καὶ εἰ μέν γε τῶν σοφῶν τις, εἴη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος, εἴποιμ, ἀν αὐτῷ ὅτι « Ἐμοὶ μὲν εἴρηται· εἰ δὲ μὴ ὄρθως λέγω, σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν. » Εἰ δὲ ὥσπερ ἔγω τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλοιντο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, δεῖ δὴ πραότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι.

SOCRATE. Que c'est vrai, pour moi du moins ; et si à la vérité le questionneur se trouvait être l'un de ces savants, controversistes et autres disputailleurs⁴¹, je lui dirais : [75d] « Voilà qui par moi fut dit ; si toutefois je ne parle pas droitement, [c'est] ton travail de prendre la parole et de réfuter »⁴² ; par contre, pour peu que, comme moi et toi maintenant, des gens qui sont amis veuillent dialoguer l'un avec l'autre⁴³, il faut alors répondre de manière en quelque sorte plus douce et plus dialectique⁴⁴. Et de fait, vraisemblablement, ce « plus dialectique », ce

lui qu'on perçoit la « forme », la silhouette, de quelqu'un avant la « couleur », le teint de cette forme/personne (le commun des mortels dira : « la personne qui est devant moi est blanche, ou noire, pâle ou bronzée », pas : « le blanc, ou le noir, que je perçois a une forme oblongue qui me fait penser que c'est un tel ou une telle »). Si l'on préfère penser que Ménon est plus ou moins au courant des théories pythagoriciennes, il constate simplement que le mot *chroa*, voulant dire aussi bien « peau », ou même « corps », que « teint », est encore plus ambigu que *schèma*, et renvoie à des théories savantes si l'on veut expliquer par lui la « silhouette », qui risquent fort de faire dévier la conversation loin de ses préoccupations du moment.

41 Socrate utilise trois qualificatifs pour qualifier le genre d'interlocuteurs qu'il a en tête, tous trois péjoratifs dans son esprit. le premier est *sophoi*, « habiles, sages, savants », dont Socrate fait un idéal inaccessible (pour lui, on est tout au plus *philo-sophos*, ami de la sagesse, pas « sage »), et qui prouve pour lui l'arrogance (et finalement l'ignorance) de ceux qui se l'appliquent ; le second est *eristikoi*, qui vient de *eris*, « querelle, lutte, combat » (*Eris*, la Discorde, est le nom d'une déesse, fille de la nuit), et caractérise les gens qui prennent plaisir à la controverse et voient dans toute discussion un combat qu'il faut gagner ; le troisième est *agónistikoi*, qui vient de *agôn*, « assemblée, plus spécifiquement pour les jeux », puis « jeux, concours, combat, lutte, bataille, procès », et a donc un sens voisin du précédent. Dans la cinquième définition du sophiste que donne l'étranger d'Élée dans le *Sophiste* (*Sophiste*, 224e-226a), qui en fait un lutteur par la parole dans des disputes privées en vue du profit, on retrouve les termes *agónistikon* et *eristikon*.

42 La formulation de Socrate « *son ergon lambanein logon* (ton travail de prendre la parole) », associe dans la même phrase deux termes qui s'opposent souvent : *ergon* et *logon*, c'est-à-dire les actes et les paroles. Il y a là une critique implicite des « disputailleurs » auxquels fait allusion Socrate : ceux dont les œuvres (*erga*) se limitent aux paroles (*logoi*) sont des gens de peu ! L'*aretè* de l'homme suppose (mais ne se limite pas à cela) que l'on mette en cohérence ses actes et ses paroles, on dirait encore la théorie et la pratique, mais pas qu'on limite ses actes aux beaux discours. Socrate montrera qu'il n'est pas qu'un beau parleur en décidant de ne pas fuir sa prison pour convenances personnelles au nom de l'idée qu'il se fait de la justice, dans la mesure où, bien que très probablement injuste, sa condamnation à mort s'était faite dans les formes légales qu'il avait acceptées en tant que citoyen d'Athènes (voir le *Criton*).

Le verbe traduit par « *réfuter* » est *elegchein*. Ce verbe, qui, chez Homère, signifie « faire honte », renvoie au vocabulaire des tribunaux, et évoque l'idée d'un contre-interrogatoire.

43 Le verbe de cette proposition conditionnelle, *boulointo*, est à l'optatif, ce qui renforce encore le caractère hypothétique de ce que dit Socrate, c'est-à-dire que lui et Ménon seraient *philoī* (amis) et que Ménon aurait effectivement envie de *dialegesthai*, de participer à une véritable discussion constructive et participative par échange de questions et de réponses (*dialegesthai* est le verbe qui correspond au non *dialogos*, d'où vient le mot français « dialogue »). Et de fait, comme le montre toute la suite du dialogue, Ménon n'a guère envie de perdre son temps à préciser ce dont on parle et ne cherche qu'à avoir une réponse à sa question sans se soucier de savoir si lui et Socrate donnent la même signification aux mots qu'ils emploient, à commencer par *aretè* et *didaskein*. Toute cette réponse de Socrate est donc très probablement ironique, et il ne lui a pas fallu longtemps pour classer Ménon plutôt du côté des « controversistes et autres disputailleurs » (une remarque de Socrate en 76e8 laisse penser qu'il a déjà eu l'occasion de s'entretenir avec Ménon la veille du jour où a lieu la discussion rapportée ici).

44 « *Plus dialectique* », en grec *dialektikôteron*. *Dialektikos* est l'adjectif correspondant au verbe *dialegesthai* que vient d'utiliser Socrate et au nom *dialogos*. Dire que, quand les interlocuteurs sont en humeur de *dialegesthai*, il faut *dialegesthai dialektikôs* est donc en quelque sorte une tautologie : il faut conduire un dialogue qui soit un (vrai) dialogue ! Tant que l'on n'a dit que ça, on n'a pas beaucoup avancé (ceci dit, Socrate va quelque peu préciser

5 Ἐστι δὲ ἵσως τὸ διαλεκτικότερον μὴ μόνον τὰληθῆ ἀποκρί-
νεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι’ ἐκείνων ὃν ἀν προσομολογῆ εἰδέναι
οἱ ἐρωτώμενος. Πειράσομαι δὴ καὶ ἐγώ σοι οὕτως εἰπεῖν.
e Λέγε γάρ μοι· τελευτὴν καλεῖς τι; Τοιόνδε λέγω οἶν πέρας
καὶ ἔσχατον—πάντα ταῦτα ταῦτον τι λέγω· ἵσως δ’ ἀν

n'est pas seulement répondre les choses vraies, mais encore le faire à l'aide de ce que celui qui est interrogé⁴⁵ convient en outre connaître⁴⁶. Alors, je vais essayer moi aussi de te parler ainsi. [75e] Dis-moi donc : y a-t-il quelque chose que tu appelles « fin » ? Je veux dire quelque chose comme « terme » ou « extrémité »⁴⁷ ; tout cela, dis-je, c'est la même chose. Peut-être Prodicos

sa pensée, au moins en traduisant ce que *dialektikôs* implique pour lui dans le cas présent, dans ce qui suit). Mais on peut dès maintenant noter que, pour lui, ce *dialektikon* est l'exact opposé de l'*agônistikon* et de l'*eristikon* dont il était question avec la première catégorie d'interlocuteurs potentiels, ceux qui se croient *sophoi*. Le *dia-logos* pour lui n'est pas un combat entre *sophoi* ou prétendus tels, qui n'ont d'autre objectif que de « vaincre » un « adversaire » dans des querelles de mots où le souci de la vérité est absent, mais une recherche en commun entre *philoi* qui veulent s'aider mutuellement à progresser ensemble vers la vérité sans souci de questions d'amour-propre. Le premier mot de toute cette réponse de Socrate à la question de Ménon sur ce qu'il pense de sa définition est *talèthè*, contraction de *ta alethè*, mot à mot « les [choses] vraies », c'est-à-dire « elle dit des choses vraies ». Pour Socrate, cela seul compte.

45 « *Celui qui est interrogé* » : le texte grec des manuscrits porte bien *ho erôtômenos*, forme passive du verbe *erôtan*, « interroger », ce qui pose un problème qui a conduit un éditeur à corriger le texte et à substituer *ho erôtôn*, « *celui qui interroge* ». En effet, il paraît plus naturel que Socrate dise que celui qui répond doit s'assurer qu'il emploie des termes que comprend celui qui a posé la question. Mais on peut aussi voir dans cette formulation, si les manuscrits sont corrects (et comme le texte des manuscrits constitue justement la leçon la moins naturelle, on peut penser qu'ils le sont), une manifestation supplémentaire de l'ironie socratique : si en effet on était vraiment dans une discussion « dialectique », il n'y aurait pas un interrogateur et un interrogé, un maître censé savoir répondant aux questions d'un élève ignorant, mais deux interlocuteurs sur un pied l'égalité assumant à tour de rôle la position d'interrogateur et d'interrogé, et vérifiant constamment qu'ils se comprennent bien. Le caractère *dialektikôteron* de la discussion résulterait donc du fait que *les deux* interlocuteurs s'assurent chacun qu'ils emploient des termes que l'autre comprend, aussi bien dans leurs questions que dans leurs réponses. En suggérant qu'il y a dans la discussion un interrogateur et un interrogé, Socrate contredit donc le caractère « dialectique » de la discussion. Mais de plus, il fait implicitement admettre à Ménon, qui interprète sans doute cette remarque comme voulant dire que Socrate admet qu'il doit répondre avec des termes que Ménon comprend, que c'est lui, Ménon, l'interrogé, alors que toute la discussion cherche une réponse à une question initiale posée par Ménon, et que, dans le cas présent, c'est encore Ménon qui a posé une question à laquelle Socrate est en train de répondre ! Mais il est de fait que, sur l'ensemble du dialogue, Ménon est plus souvent « *celui qui est interrogé* » que *celui qui interroge*... Pire ! En suggérant que les réponses doivent tenir compte de ce que comprend « *celui qui est interrogé* », Socrate laisse entendre que c'est le même qui fait les demandes et les réponses ! Et, là encore, c'est bien le cas dans notre dialogue pris dans son ensemble. Bref, Socrate sait parfaitement à quoi s'en tenir sur le caractère non « dialectique » de l'entretien, et se paye même le luxe de le suggérer à Ménon qui n'y voit que du feu. Pendant ce temps, ce pauvre Ménon, lui, est tout fier car il croit qu'il vient d'obtenir une victoire sur Socrate en lui faisant admettre qu'il s'y est mal pris dans la discussion en proposant un peu vite une définition inacceptable à ce point.

Mais il y a plus. Dans la perspective globale du dialogue, qui a commencé par une question de Ménon à Socrate, Socrate est en train de faire la leçon à Ménon en lui disant : « avant de me demander si l'*aretè* est enseignable, c'est *toi* qui aurait dû commencer par chercher à savoir si je comprends bien comme toi ce que tu veux dire par *aretè* ! Surtout qu'après tout ce que je soupçonne que tu as entendu sur mon compte à Larissa, je suis à peu près sûr que tu te fais des idées fausses sur moi et sur ma conception de l'*aretè* !... » En d'autres termes, Socrate retourne le compliment à Ménon, et justifie ce qu'il fait depuis le début du dialogue, et qui est ce qu'aurait dû faire Ménon lui-même...

46 « *Convient en outre* » traduit *pros-omologè(i)*. On retrouve dans ce verbe *pros-omologein* le verbe *homologein*, composé de *homo-*, « le même », et de *legein*, « dire », en d'autres termes, « dire la même chose », qui peut s'interpréter soit comme « convenir, être d'accord », soit comme « se comprendre ». Ce verbe jouera un rôle central dans la suite du dialogue, où il reviendra à des moments cruciaux, souvent pour mettre en évidence justement qu'il ne suffit pas de dire, ou de sembler dire, la même chose pour se comprendre (voir en particulier 89c5-6 et la note correspondante, ainsi que toute la section finale 96c-100c).

47 Les termes grecs de sens voisin employés ici par Socrate sont :

ἡμῖν Πρόδικος διαφέροιτο, ἀλλὰ σύ γέ που καλεῖς πεπεράνθαι

serait-il en désaccord avec nous⁴⁸ ; mais toi du moins, il y a probablement quelque chose que

- *teleutè* (traduit ici par « fin »), mot dérivé du mot *telos*, plus général et plus commun, qui veut dire « achèvement, terme, réalisation, accomplissement, but » ; *teleutè* a un sens plus restreint que *telos*, et désigne surtout la fin, en particulier la fin de la vie, la mort ;

- *peras* (traduit ici par « terme »), qui peut aussi vouloir dire « limite », et s’oppose à l’*a-peiron*, l’illimité ou l’infini, formant avec lui un couple qu’on retrouve dans les dix couples dont certains pythagoriciens faisaient les principes de toutes choses (cf. *MétaPhysique*, A, 986a22-26) ;

- *eschaton* (traduit par « extrémité »), qui implique la notion de ce qui vient en dernier (d’où le mot français « eschatologie » pour parler de ce qui concerne les fins dernières de l’homme).

48 Prodicos est un des sophistes les plus souvent mentionnés par Platon dans ses dialogues : outre le *Ménon*, où il est mentionné ici et en 96d7, et le *Protagoras*, où il est présent aux côtés de Protagoras et d’Hippias dans la maison de Callias où se déroule le plus gros du dialogue et où il prend une part active à la conversation, il est mentionné en *Charmide*, 163d ; *Lachès*, 197d ; *Hippias Majeur*, 282c ; *Apologie*, 19e ; *Banquet*, 177b ; *Phèdre*, 267b ; *République*, X, 600c ; *Cratyle*, 384b ; *Euthydème*, 277e et 305c ; *Théétète*, 151b.

Il était natif de la ville de Iulis, dans l’île de Ceos, une colonie athénienne au large des côtes de l’Attique, à l’est du Cap Sounion. La date exacte de sa naissance n’est pas connue, pas plus que celle de sa mort, mais, en se basant sur diverses indications sur son âge relatif par rapport à d’autres sophistes et philosophes de la même époque, il est probable qu’il naquit aux alentours de 460 et il mourut très vraisemblablement après Socrate, puisque ce dernier parle de lui au présent dans l’*Apologie* (19e).

Prodicos vint souvent à Athènes, soit pour des missions officielles, soit pour ses propres affaires. Là, il gagna beaucoup d’argent en donnant des lectures publiques de ses œuvres et des leçons qu’il faisait payer très cher à de riches élèves (voir *Hippias Majeur*, 282c ; et aussi *Cratyle*, 384b, où Socrate explique qu’il n’a pu se payer la leçon à cinquante drachmes sur la précision des termes, mais seulement celle à une drachme). Parmi ceux dont on dit qu’ils suivirent ses leçons, on trouve Isocrate, Euripide et l’historien Thucydide. Il devait être particulièrement célèbre de son vivant à Athènes, puisqu’Aristophane le mentionne simplement par son nom dans *Les nuées* (v. 361), représentées pour la première fois en 423, et dans *Les oiseaux* (v. 692), représentés pour la première fois en 414, et il resta célèbre par la suite.

Il semble qu’il se soit spécialisé dans la définition précise des mots et dans la distinction subtile de mots presque synonymes et c’est pour cela qu’il est le plus souvent mentionné, et que Socrate s’en moque, dans les dialogues. Il ne nous reste pas grand chose de ses œuvres, sinon deux ou trois titres (*Sur la nature de l’homme*, cité par Galien, médecin grec du II^e siècle de notre ère ; *Sur la nature*, cité par Cicéron, *De Oratore*, III, 32, 128 ; *Horai*, c’est-à-dire les « Heures », citées dans une scholie sur *Les nuées* d’Aristophane, vers 361) et quelques citations ou références ça et là. Cependant, à partir de ces informations, il semble avoir été un sophiste et un rhétoricien universel, écrivant sur toutes sortes de sujets, y compris les sciences naturelles et la « physique ». Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, IX, 18 ; 52, parle de lui comme d’un homme qui disait que les hommes avaient fait des dieux de ce qui leur était utile, le soleil, la lune, les rivières, les sources, les prairies, les récoltes, adorant le pain sous le nom de Déméter, le vin sous celui de Dionysos, l’eau sous celui de Poséidon, le feu sous celui d’Héphaïstos, etc., le comptant donc parmi les athées. Galien y fait référence à propos de la définition de termes médicaux très techniques. Et ce qui ressemble le plus à un extrait de quelque envergure de ses œuvres, est le résumé du célèbre apologue du choix d’Héraclès dans *Les mémorables* de Xenophon, II, 1, 21-34 (qui, selon la scholie mentionnée plus haut, faisait partie des *Horai*). Cette histoire nous présente un jeune Héraclès au seuil de l’âge adulte qui rencontre deux femmes, l’une qui se présente sous le nom de Bonheur (*Eudaimonia*), bien qu’elle soit obligée de convenir que ses critiques l’appellent Vice (*Kakia*), et qui décrit une route facile de plaisirs sans fin tout au long de cette vie, l’autre, nommée Vertu (*Aretè*), qui décrit une longue route de travaux pénibles par lesquels l’homme doit obtenir ce qu’il désire au prix de grands efforts pour pouvoir vraiment en jouir et ainsi mériter des récompenses des dieux dans la vie future.

Prodicos, adepte de la précision du vocabulaire, est mentionné ici à un moment où Socrate ne cherche justement pas cette précision entre des termes voisins dont le concept général est suffisant à son propos. L’élargissement du champ sémantique possible autour des mots choisis, et leur multiplicité, est peut-être même voulu par Socrate pour suggérer à Ménon qu’en parlant de « fin », on ne s’éloigne pas tant que cela, une fois encore, du problème de l’*aretè*, qui met en cause la « fin » de la vie, aussi bien en tant que « finalité », « but », « propos ultime », par rapport auquel nos actes devraient se juger, qu’en tant que « terme », « mort », qui, en scellant définitivement le tout de notre vie, permet enfin de la juger dans son ensemble et donc d’en mesurer la valeur véritable (c’est peut-être cela qui justifie le choix de *teleutè* plutôt que *telos*). Plus tard dans le dialogue, lorsque Socrate reprendra une discussion antérieure dans laquelle Ménon a montré que, quand c’était pourtant nécessaire, il était incapable de faire attention au sens

τι καὶ τετελευτηκέναι—τὸ τοιοῦτον βούλομαι λέγειν, οὐδὲν ποικίλον.

MEN. Ἀλλὰ καλῶ, καὶ οἶμαι μανθάνειν ὁ λέγεις.

ΣΩ. Τί δ'; Ἐπίπεδον καλεῖς τι, καὶ ἔτερον αὖ στερεόν, οἵον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίαις;

MEN. Ἐγωγε καλῶ.

ΣΩ. Ἡδη τοίνυν ἀν μάθοις μου ἐκ τούτων σχῆμα ὁ λέγω. Κατὰ γὰρ παντὸς σχῆματος τοῦτο λέγω, εἰς ὁ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα· ὅπερ ἀν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι.

tu appelles « être terminé » ou « finir »⁴⁹ ; c'est quelque chose comme ça que je veux dire, rien de compliqué⁵⁰.

MÉNON. Mais oui, j'emploie ces termes, et je crois comprendre ce que tu veux dire.

SOCRATE. [76a] Quoi encore ? Y a-t-il quelque chose que tu appelles « plan », et encore autre chose « solide », comme ces choses dont on parle en géométrie⁵¹ ?

MÉNON. Oui. J'emploie aussi ces termes.

SOCRATE. Maintenant donc, tu apprendras peut-être de moi à l'aide de ces termes ce que j'appelle *schème*. Car sur toute *schèmatos*, je dis ceci : ce dans quoi se termine le solide, c'est cela *schème* ; ce que précisément je dirais en résumant⁵² : *schème* est le terme du solide⁵³.

exact des mots et, en présence de mots à sens multiples, de se faire préciser par son interlocuteur dans quel sens il les utilisaient, il mentionnera encore Prodicos (96d7), pour suggérer à Ménon que lui, Socrate, n'a pas su tirer profit de ses leçons, alors qu'il vient justement de prouver le contraire sans même que Ménon s'en aperçoive.

49 À l'instant, il était question de noms, maintenant Socrate utilise des verbes, mais cela n'a pas l'air de gêner Ménon, qui ne semble pas faire trop de différence entre la chose et l'action qui y conduit. Il faut dire que les verbes utilisés sont formés sur les mêmes racines que les noms utilisés l'instant d'avant : *peperanthai*, infinitif parfait passif du verbe *perainein* (traduit par « être terminé ») est formé sur la même racine que *peras* (que j'avais traduit par « terme ») ; et *teteleutēkenai*, infinitif parfait actif du verbe *teleutan* (traduit par « finir »), est formé à partir de *teleutē* (et un de ses sens est « mourir »). Pour Ménon, cela suffit.

50 Le mot traduit par « compliqué » est *poikilon*. Il est impossible de rendre en français toute l'ironie qui se cache dans ce mot. Car le sens premier de *poikilon* est « de toutes les couleurs, bariolé, multicolore » ! Le terme est particulièrement bien choisi dans une discussion où il est question de définir la couleur ! De plus, au sens figuré, *poikilon* veut dire aussi « varié, divers, changeant » : or justement, les mots qu'utilise Socrate sont changeants, et leurs sens variés ! Et *poikilon* peut aussi vouloir dire « artificieux, rusé », ce que justement Socrate pourrait bien être dans cette discussion, lui qui mène Ménon par le bout du nez sans que l'autre s'en rende compte !

51 Les termes qu'emploie ici Socrate, en se référant cette fois explicitement à la géométrie, ont, dans ce contexte, un sens technique plus prononcé. *Epipedos*, traduit par plan, veut dire au sens étymologique « qui repose sur le sol (*pedon*) », et par extension, « plan, uni ». En géométrie, ce terme désigne le plan, ou une surface plane, par opposition au solide, désigné justement par le second terme proposé par Socrate, *stereon*. Dans la mesure où *stereon* peut aussi vouloir dire « robuste, vigoureux », en parlant de personnes, voire « tête, obstiné », et que c'est le seul des deux mots que Socrate va utiliser dans sa nouvelle définition, on peut penser que, s'il l'introduit en partant de son contraire dans le champ de la géométrie, et s'il fait de plus une référence explicite à celle-ci, c'est pour mettre cette fois-ci les points sur les « i » et ne pas risquer encore une fois que Ménon ne comprenne le mot dans un autre sens, toujours applicable au « physique » des personnes, comme l'étaient *stroggulon* et *euthus*, ou encore *chrōma/chroa*.

52 « *En résumant (sullabōn)* » : la formule concise que donne ici Socrate ne se conçoit pour lui que comme le « résumé » de la discussion qui y a conduit, et n'a de sens que dans ce contexte. On peut appeler ça « définition » si l'on veut, mais alors, il ne faut pas oublier que la « définition » ne dispense pas de tout la travail d'élaboration dont elle n'est que le « résumé ». Et si l'on doit n'en garder qu'un, c'est le travail d'élaboration, pas le résumé, qui n'a de sens que pour ceux qui ont participé à son élaboration...

53 On traduit généralement *peras*, que je traduis par « terme », par « limite ». Mais ceci donne une vision trop « statique » des choses qui n'est pas celle que veut donner Socrate. D'abord, le verbe *perainein*, que Socrate reprend à partir de *peras*, ne veut pas dire « limiter », mais « conduire au terme,achever, accomplir », avec une très nette idée de mouvement ou d'action (je l'ai traduit par « terminer » pour reproduire en français la parenté avec

le nom servant à traduire *peras*). De même, *teleutan* veut dire « finir,achever, accomplir », là aussi avec l'idée d'un mouvement, et la *teleutè*, ce n'est pas la limite, mais l'accomplissement, l'achèvement, la fin en tant qu'elle vient au terme de quelque chose (comme une vie). Pareillement *eschaton* indique l'extrémité, le dernier élément d'une série que l'on parcourt jusqu'au bout. D'ailleurs, le simple fait que Socrate précise le sens des mots qu'il introduit en faisant appel aux *verbes* qui en dérivent, confirme qu'il se place dans une perspective d'action. Enfin, dans sa première formulation, Socrate emploie la préposition *eis* (« ce dans quoi se termine le solide ») qui indique un mouvement, contrairement à *en* (« dans » sans mouvement). On est bien dans la sphère de la géométrie, mais d'une géométrie pour le moins « dynamique », car Socrate ne perd pas de vue les transpositions que l'on pourrait faire de ces termes et de ces définitions dans le domaine de l'*areté* dont on est parti. La « figure (schème) » d'un homme, ce n'est pas seulement son apparence physique, c'est aussi, pour le Socrate de Platon, l'image qui reste de lui lorsqu'il a atteint son « terme ». La « figure » de Socrate, c'est cette « image » d'un Socrate mort (qui a atteint sa *teleutè*) qui nous est donnée dans les dialogues de Platon.

Et même si l'on en reste au domaine mathématique et géométrique, la définition ainsi comprise est plus parlante qu'une définition qui s'appuierait sur le concept de « limite », qui, justement parce qu'il est « statique », ne ferait que remplacer un terme mal compris (« figure ») par un terme guère plus explicite pour le profane, « limite ». Alors que « terme » compris dans une perspective dynamique « illustre » mieux ce dont il est question : si l'on voulait donner un tour plus rigoureusement mathématique à cette définition, on pourrait la traduire ainsi : soit un point quelconque *P* d'un solide *S* et une direction *D* quelconque ; j'appelle *L* le dernier point appartenant encore à *S* sur la droite de direction *D* tracée à partir de *P*, lorsqu'on la parcourt en s'éloignant de *P* ; la « schème » est l'ensemble des points *L* obtenus à partir de tous les points *P* du solide *S* et de toutes les directions *D* possibles à partir de chacun de ces points. En fait, c'est une définition de ce genre qu'on devrait donner si l'on voulait préciser le terme « limite » lui-même, alors que la notion de « dernier » dans une série, ou celle de « terme », d'une route par exemple, est plus intuitive au non-spécialiste, plus « visuelle ».

Mais ce n'est pas tout. La définition donnée de la *schème*, terme qui, dans le langage courant, et même pour un géomètre, renvoie à l'apparence, c'est-à-dire à la vue (qu'on le traduise par « aspect », par « silhouette », par « forme » ou par « figure »), s'appuie explicitement sur la notion de « solide », qui n'est pas, elle, une donnée de la vue, du moins pas immédiatement, mais du toucher (et il est possible que Platon se souvienne là que *schème* tire son origine du verbe *echein*, qui veut dire « avoir, posséder », ou encore « valoir, peser », verbe qui renvoie donc plus à la « substance » qu'à l'« apparence »). La vue, elle, en première instance, ne nous offre qu'une image « plane » indifférenciée de taches de couleurs, autour desquelles on peut imaginer des « contours » comme on le ferait sur un tableau peint. Mais Socrate a explicitement éliminé l'approche « plane » en faisant référence au plan (*epipodon*) en même temps qu'au solide pour ne garder que le solide dans sa définition. Et on pourrait même comprendre son « *ouden poikilon (rien de compliqué)* » comme voulant aussi dire, en jouant sur les mots, « rien à voir avec la peinture » ou « avec les couleurs » (voir note 50, page 61 ; il y avait à Athènes une galerie peinte qu'on appelait tout simplement *hè Poikile*). Quant à la notion de *peras* (terme) l'autre terme de la définition, elle n'a, elle non plus, rien à voir avec la vue. Bref, la définition proposée fait tout ce qu'elle peut pour tuer l'idée que les *schémata* sont des données immédiate de la seule vue. Ce qui nous paraît le plus directement appréhendable, le « visible », résulte déjà d'une abstraction de notre esprit dont nous ne sommes même plus conscients.

Il est encore une autre direction dans laquelle on peut « transposer » cette définition, et c'est justement par rapport à la notion même de « définition » qui est au centre de la recherche sur l'*areté*. Car le mot grec qui veut dire « définition » est *horos*, dont le sens recouvre en partie celui de mots comme *peras*, *telos/teleutè* et *eschaton*, utilisés ici par Socrate : au sens premier, *horos*, c'est la « limite », d'un champ en particulier, voire la borne qui marque cette limite ; c'est aussi la « frontière », ou encore le « but » qu'on se propose (c'est le mot qui est à la racine du français « horizon »). Le verbe *horizein*, de même racine, veut dire « borner, limiter, délimiter », et donc au figuré, « délimiter » le sens d'un mot, c'est-à-dire le « définir ». De ce verbe dérive le mot *horismos*, qui reprend une partie des sens de *horos*, dont celui de « définition », en particulier chez Aristote. Mettre en relation le concept de « limite » (*peras* transposable en *horos*) et le concept de « forme » (*schème* transposable en *eidos/idea*, voir note 7, page 43), c'est donc en quelque sorte poser la question de ce qu'est une « définition » et du rôle de la « forme/ idée » dans cette recherche. On remarquera d'ailleurs à ce propos que l'on ne trouve nulle part dans le *Ménon*, et très exceptionnellement dans les dialogues dits « aporétiques » ou « socratiques » (ceux dans lesquels justement Socrate semble être à la recherche d'une « définition »), les mots *horos* ou *horizein* et que ce sont les commentateurs qui supposent que Socrate cherche une « définition », ici de l'*areté*, au sens que pourrait donner à ce mot un Aristote (voir par exemple la définition de *horos* qu'il donne en *Topiques*, I, 5, 101b37, sq.), lorsque Socrate ne fait que demande « quoi est (*ti estin*) » quelque chose, ou, comme ici à propos d'*areté*, « qu'y a-t-il de commun entre tous les usages de ce mot ? ». Et plutôt que de penser, à partir de ce que dit Aristote en *MétaPhysique*, A, 987b1-4 du rôle précurseur de Socrate dans la recherche de « définitions (*horismô*) » de concepts d'ordre éthique, que Socrate cherchait des « définitions » au sens que lui, Aristote, donne à ce mot, il serait peut-être plus profitable d'examiner, au moins pour le Socrate de Platon, la manière dont il s'y prenait dans ses recherches pour voir ce

MEN. Τὸ δὲ χρῶμα τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ὑβριστής γ' εἰ, ὦ Μένων· ἀνδρὶ πρεσβύτῃ πράγματα προστάττεις ἀποκρίνεσθαι, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐθέλεις ἀναμνησθεὶς εἰπεῖν ὅτι ποτε λέγει Γοργίας ἀρετὴν εἶναι.

MEN. Ἀλλ', ἐπειδάν μοι σὺ τοῦτ' εἴπῃς, ὦ Σώκρατες, ἐρῶ σοι.

ΣΩ. Καν κατακεκαλυμμένος τις γνοίη, ὦ Μένων, διαλεγομένου σου, ὅτι καλὸς εἰ καὶ ἐρασταί σοι ἔτι εἰσίν.

MEN. Τί δή;

ΣΩ. Ὄτι οὐδὲν ἀλλ' ἡ ἐπιτάττεις ἐν τοῖς λόγοις, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τρυφῶντες, ἀτε τυραννεύοντες ἔως ἂν ἐν ὥρᾳ ὥσιν, καὶ ἄμα ἐμοῦ Ἰσως κατέγνωκας ὅτι εἰμὶ ἡ ττων τῶν καλῶν· χαριοῦμαι οὖν σοι καὶ ἀποκρινοῦμαι.

MÉNON. Mais la couleur⁵⁴, qu'en dis-tu, Socrate ?

SOCRATE. Tu es vraiment excessif⁵⁵, Ménon ! Tu causes des désagréments à un vieil homme en le faisant répondre, mais toi, tu ne daignes pas [76b] dire ce dont tu te remémore de ce que Gorgias dit que peut bien être *aretèn*.

MÉNON. Mais après que tu m'auras dit ça, Socrate, je te le dirai.

SOCRATE. Même entièrement caché, on saurait, Ménon, à ta manière de dialoguer, que tu es beau et qu'il y en a encore qui sont amoureux de toi.

MÉNON. Pourquoi donc ?

SOCRATE. Parce que tu ordonnes et rien d'autre dans tes discours, ce que justement font les débauchés, qui se comporteront en tyrans, aussi longtemps qu'ils seront dans la fleur de l'âge. [76c] Et en même temps, tu as probablement remarqué de moi que je suis faible devant ce qui est beau⁵⁶. Je vais donc essayer de te faire plaisir et je vais répondre.

qu'il cherchait. Et, de ce point de vue, le *Ménon* pourrait être d'un grand secours pour comprendre ce que cherche Socrate quand il dit chercher « quoi est *aretè* » et ce qu'il y a de commun dans toutes sortes d'*aretaï*. Certes, la « définition » de *schème* ici donnée ressemble fort à ce qu'Aristote considérerait comme une « définition » ; mais, comme on va le voir dans la suite de la discussion et dans les notes qui s'y rattachent dans ma traduction, le fait que Socrate soit capable de donner une définition « aristotélicienne » de *schème* ne veut pas du tout dire qu'il se croit capable d'en donner une similaire d'*aretè*. Qu'il puisse y avoir quelque chose de commun à toutes les formes d'*aretaï* n'implique nullement que ce quelque chose puisse se réduire à une formule de quelques mots (du moins une formule qui ne fasse pas que déplacer l'investigation vers d'autres mots tout aussi problématiques). Que Socrate insiste pour que Ménon lui dise ce qu'il voit de commun à toutes les *aretaï* ne veut pas dire qu'il attend de lui une définition aristotélicienne, et même s'il donne en exemple une définition de ce genre pour *schème*, rien n'interdirait à Ménon de rétorquer justement que le cas d'*aretè* n'est pas du même ordre : ce que cherche Socrate, c'est qu'il se pose les bonnes questions et mesure l'ampleur du problème, plutôt que d'employer des termes qui ne sont pour lui que des mots qu'il est prêt à employer à contresens si cela peut arranger ses affaires. Pour Socrate, ce qui est à l'« horizon » des mots que nous employons, ce sont des « formes/idées » dont ces mots ne sont que de bien pâles images, et c'est justement en parcourant par le dialogue les différents « chemins » qui « traversent » sous un angle ou sous un autre un « concept » et d'autres voisins que l'on peut petit à petit déterminer ce qui est « dedans » et ce qui est « dehors », c'est-à-dire les « limites (*peras/horos*) » de ce concept, de cette « forme/idée (*schème/eidos/idea*) ».

54 Cette fois-ci, Ménon revient au terme *chrōma* pour parler de « couleur ».

55 « *Excessif* » traduit le grec *hubristès*, qui renvoie à l'*hubris*, c'est-à-dire, l'excès, l'orgueil, l'insolence, la fougue, l'impétuosité, l'emportement. L'*hubris*, c'est le défaut qui s'oppose à la *sôphrosunè*, la modération, dont, dans le passage qui précède la section ici traduite, Socrate faisait, avec la justice, l'une des qualités communes à toutes les sortes d'*aretaï*.

56 La formule grecque traduite par « *faible devant ce qui est beau* » est *hēttōn tōn kalōn*. Le texte ne précise pas sur quoi porte le *kalōn*, qui peut aussi bien être un masculin (sous-entendu « garçons », comme le comprennent la plupart des traducteurs, qui ajoutent ce mot dans leur traduction) qu'un neutre (sous-entendu « choses »), de portée

MEN. Πάνυ μὲν οὖν χάρισαι.

ΣΩ. Βούλει οὖν σοι κατὰ Γοργίαν ἀποκρίνωμαι, ή ἀν
5 σὺ μάλιστα ἀκολουθήσαις;

MEN. Βούλομαι· πῶς γὰρ οὐ;

ΣΩ. Οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ
10 Ἐμπεδοκλέα;—MEN. Σφόδρα γε.—ΣΩ. Καὶ πόρους εἰς
d οὓς καὶ δι’ ὃν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται;—MEN. Πάνυ γε.
—ΣΩ. Καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν
πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ή μείζους εἶναι;—MEN. Ἐστι
ταῦτα.—ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὅψιν καλεῖς τι;—MEN. Ἐγωγε.
—ΣΩ. Ἐκ τούτων δὴ «σύνεις ὁ τοι λέγω», ἔφη Πίνδαρος.
5 ἔστιν γὰρ χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ
αἰσθητός.

MÉNON. Fais-moi donc ce grand plaisir.

SOCRATE. Veux-tu donc que je te réponde à la manière de Gorgias, afin que tu puisses me suivre au mieux ?

MÉNON. Je veux ! Comment non ?

SOCRATE. Ne parlez-vous pas de certaines émanations⁵⁷ des êtres, selon Empédocle ?

MÉNON. Oui, absolument.

SOCRATE. Et de passages dans lesquels et par lesquels passent les émanations⁵⁸ ?

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Et parmi les émanations, les unes sont proportionnées à certains des [76d] passages, les autres sont plus petites ou plus grandes ?

MÉNON. C'est ça.

SOCRATE. Et n'y a-t-il pas quelque chose que tu appelles : « vue » ?

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Alors, à partir de ça, « comprends ce que je te dis », comme dit Pindare⁵⁹. Le teint est en effet une émanation de *schèmatōn* commensurable à la vue et sensible⁶⁰.

(beaucoup plus générale). Je préfère laisser pareillement le texte ouvert dans la traduction. On peut rapprocher cette remarque du discours de Diotime dans le *Banquet*, qui décrit le rôle du beau dans l'ascension vers les « idées ».

57 Ces « émanations », ou effluves, *aporroai* en grec, du verbe *aporrein*, « couler de », doivent être conçues, comme va le montrer la suite, comme de véritables particules microscopiques, de tailles et de formes diverses.

58 « *Passages* » traduit le mot grec *porous*, dont vient le français « pores ». Mais le mot a un sens beaucoup plus général que le mot français « pores » qui évoque par trop les « pores » de la peau, alors que, dans les théories d'Empédocle évoquées ici, les « émanations » et les « passages » concernent tous les sens, et pas seulement les sens. Le verbe traduit par « *passent* » est le verbe *poreuein*, construit sur la même racine que *poros*. Et, en 75c6, Ménon se disait *a-poros*, (bloqué), c'est-à-dire « sans issue » (voir note 39, page 57), usant d'un mot lui aussi de la même famille.

59 Premier vers d'un hyporchème de Pindare en l'honneur de Hiéron, tyran de Syracuse, dont la majeure partie est aujourd'hui perdue. Ce vers est aussi cité en *Phèdre*, 236d, et dans *Les oiseaux* d'Aristophane (927).

60 Le texte grec de la définition de Socrate est « *estin chroa aporroè schèmatōn opsei summetros kai aisthētos* ». Quelques commentaires sur cette formule :

- *chroa* : on peut remarquer que quand Socrate parle de *chrōma*, Ménon répond par *chroa*, et que quand Ménon revient à *chrōma*, Socrate répond par *chroa*. Je garde « teint » pour traduire *chroa*, comme dans la réplique de Ménon en 75c5, pour bien montrer qu'il s'agit du même mot.

- *aporroè schèmatōn* : cette expression pose problème : sont-ce les *schèmata* qui constituent les émanations, ou en sont-elles la source, en d'autres termes faut-il comprendre « des émanations faites de *schèmatōn* » ou « des émanations en provenance de *schèmatōn* » ? J'opte pour la seconde option, tout en laissant la traduction ouverte, comme le grec, pour deux types de raisons : d'une part, parce que, si l'on se reporte à l'étymologie du mot *apor-*

MEN. Ἀριστά μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἀπόκρισιν εἰρηκέναι.

SΩ. Ἰσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται· καὶ ἄμα οἵμαι ἐννοεῖς ὅτι ἔχοις ἀν ἐξ αὐτῆς εἰπεῖν καὶ φωνὴν ὥστι, καὶ ὀσμὴν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων.

MEN. Πάνυ μὲν οὖν.

MÉNON. Tu me fait l'impression, Socrate, d'avoir très bien parlé dans cette réponse.

SOCRATE. C'est probablement que je t'ai parlé selon l'habitude commune ; et en même temps, je présume, tu conçois que tu as un moyen à partir de là de dire ce qu'est le son, [76e] et l'odeur et beaucoup d'autres choses de ce genre⁶¹.

MÉNON. Sans aucun doute !

roè, on y retrouve le verbe *rhein*, qui veut dire « couler », et le préfixe *apo*, qui, lui, commande le génitif et veut dire « à partir de, en venant de, hors de » ; il semble donc logique de penser que le complément du nom composé prend son sens à partir du préfixe. Mais d'autre part, parce que le sens ainsi obtenu est bien plus acceptable : si l'on s'en tient à la définition qui vient d'être donnée de *schème*, c'est « la limite du solide ». On ne voit pas trop bien comment une « limite », concept abstrait, pourrait « s'écouler » ! Ou alors c'est que Socrate prend le mot dans un sens différent de celui qu'il vient lui-même de lui donner quelques lignes plus haut pour essayer de reproduire, ou de parodier, des théories supposées d'Empédocle sans souci de cohérence dans son discours. Qu'il parodie Empédocle, c'est fort probable ; qu'il soit capable de tester l'attention de Ménon en introduisant volontairement des incohérences dans son discours, c'est aussi fort possible, mais je ne pense pas qu'il ait besoin de ça ici, au moment où il prétend donner à Ménon une leçon de dialectique. Le test d'attention est ailleurs, comme on le verra bientôt. Par contre, si l'on opte pour la seconde interprétation, alors, ce que dit la définition se comprend mieux : on vient de définir la *schème* comme « limite du solide », disons, en employant un langage plus compréhensible, comme surface d'un corps ; ce que dit maintenant Socrate, c'est que la couleur est une émanation provenant de la surface des corps qui stimule notre organe de la vue, ce qui est parfaitement compréhensible, même si ça n'explique pas grand chose en l'état (bien que ce soit parfaitement vrai au regard de la physique moderne, si l'on précise que cette émanation est la réflexion de « particules » de lumière (des « photons ») éclairant l'objet.

- *opsei* : datif d'*opsis*, mot déjà utilisé dans la précédente réplique de Socrate où il était traduit par « vue », et dont les sens sont multiples et recouvrent en partie ceux de *schème*, dans la mesure où il peut aussi vouloir dire « apparence, aspect, air ». Ici, comme d'ailleurs dans la précédente réplique, la question est de savoir s'il désigne la vue ou l'œil, deux des sens qu'il peut avoir. Quo qu'il en soit, on peut remarquer que Socrate a introduit sa définition en parlant d'*aporroai* (émanations) et de *poroi* (passages), et qu'on ne retrouve pas les *poroi* dans la définition proprement dite, sauf justement à supposer qu'il a sauté une étape, parlant ici des yeux en supposant évident qu'ils sont des *poroi*, ou en contiennent.

- *summetros* : mot composé dans lequel on retrouve *metron*, mot grec qui veut dire « mesure » ; le terme évoque l'idée de commensurabilité, de proportionnalité, de symétrie (le mot français issu de ce mot grec), d'harmonie (il a pris la place dans la définition du *harmottein*—traduit par « sont proportionnés à »)—utilisé antérieurement pour parler des relations entre « émanations » et « passages »).

- *aisthētos* : « perceptible par les sens, sensible » ; en fin de compte, cette pseudo-définition ne dit rien d'autre que quelque chose comme « la surface des corps (leur *schème*) émet quelque chose (une *aporroè*) qui est perceptible par le sens de la vue (*opsis*) et qui est à l'origine de ce que l'on nomme « couleur » », ou encore, pris à l'envers, « l'œil (*opsis*) est sensible à des émanations (*aporroai*) particulières (*summetros*) provenant de la surface des corps (leur *schème*) qui donnent naissance à ce que l'on nomme « couleur ». Bref, loin d'être une définition, cette affirmation n'est que la reformulation dans un langage pseudo-scientifique d'une constatation empirique qui exprime simplement le fait que la couleur est le sensible propre de la vue et qu'elle est le résultat d'une certaine « adéquation » (*summetria*) entre un produit « objectif » des corps visibles eux-mêmes (une « émanation ») et notre organe de la vue.

61 Socrate parle ici de transposer la définition à *phônè* (le son) et à *osmè* (l'odeur) : c'est bien, dans chaque cas, du sensible qu'il s'agit, c'est-à-dire de la chose (l'*« émanation »* dans la perspective de la définition antérieure) perçue par l'un ou l'autre sens, dont il s'agit, et non pas de la sensation spécifique (le *« sens »*) ou de l'organe percevant. Du point de vue du vocabulaire, on peut faire les parallélismes suivants (les mots en gras sont ceux qui sont utilisés par Socrate dans cette discussion) :

ΣΩ. Τραγικὴ γάρ ἐστιν, ὁ Μένων, ἡ ἀπόκρισις, ὥστε ἀρέσκει σοι μᾶλλον ἡ ἡ περὶ τοῦ σχήματος.

SOCRATE. C'est qu'elle est pompeuse, Ménon, cette réponse, ce qui fait hélas ! qu'elle te plaît plus que celle sur la *schèmatos*⁶².

<i>aisthèsis</i> (la sensation/le sens)	<i>to aisthètērion</i> (l'organe)	<i>to aisthèton</i> (le sensible perçu)
<i>opsis</i> (vue)	<i>opsis/ophthalmos</i> (œil)	<i>chrôma/chroa</i> (couleur)
<i>akoë</i> (ouïe)	<i>ous, otis</i> (oreille)	<i>phônè</i> (son, voix, parole)
<i>osmè</i> (odorat)	<i>rhis, rhinos</i> (nez)	<i>osmè</i> (odeur)

On remarque dans ce tableau que :

- pour la vue, le même terme désigne l'organe et la sensation, alors que pour l'odorat c'est le même terme qui désigne la sensation et le sensible perçu, et que pour l'ouïe, il y a un terme différent pour chaque composante. Ceci dit,
- la seule colonne où l'on retrouve bien les trois termes utilisés par Socrate (en gras dans le tableau) est bien celle des sensibles perçus.

Le fait que la « définition » de la couleur soit transposable veut dire qu'elle est généralisable sous la forme suivante : « (un sensible) est une émanation de *schèmaton* commensurable à (un sens/un organe sensoriel) et sensible » (en grec : « *estin (aisthèton ti) aporroè schèmaton (aisthèsis/aisthèteron) summètros kai aisthètos* »), où il suffit de remplacer les mots entre parenthèses par les termes correspondants d'une des lignes du tableau. Mais la mise sous cette forme de la définition montre bien qu'elle est tautologique et qu'elle ne fait que dire que nous percevons par chacun de ceux de nos sens qui opèrent sur des objets distants (sans contact direct) dans la mesure où les objets émettent quelque chose qui est perceptible par l'organe approprié en nous. La formule ne nous dit par contre rien de la nature de ces « émanations », ni de la manière dont elles agissent sur nos organes sensoriels, et encore moins de la manière dont leur action parvient à notre « conscience » et induit en nous des « représentations », des pensées susceptibles de se transformer en langage. On n'est plus ici dans l'ordre du « mathématique », du « conceptuel » pur, comme c'était le cas avec les *schèmata*, dont la définition n'est justement rigoureuse que parce qu'elle définit une « abstraction » à partir du réel, mais dans l'ordre du « physique », où l'on ne fait que constater des « phénomènes » qui s'imposent à nous.

62 Le mot grec traduit par « pompeuse » est *tragikè*, qui renvoie à la tragédie. Au premier degré, Socrate fait sans doute référence au style grandiloquent de la formule qu'il a concoctée et qui rappelle le style de la tragédie. Et c'est bien par son style qu'elle peut plaire à Ménon, ce qui justifie la traduction par « pompeuse » plutôt que « tragique », nécessaire pour rendre la suite compréhensible. Mais Socrate joue sur les multiples sens du mot *tragikè*, qui peut aussi vouloir dire « pathétique », ou tout simplement « tragique ». Faute d'un même mot français ayant ce double sens, j'ai rendu ce second sens par un « hélas ! » ajouté quelques mots plus loin, qui n'est pas dans le texte grec. Ce qu'il y a de « pathétique », voire même de « tragique », pour Socrate, c'est que les hommes préfèrent courir après de telles pseudo-explications qui n'expliquent rien, et se complaisent comme Ménon dans des formules ronflantes, plutôt que de se concentrer sur le *telos* (terme de la même famille que *teleutè*, et comme lui synonyme de *peras*—voir note 53, page 61—, mais qui évoque aussi l'achèvement, l'accomplissement, le résultat, le but, la plénitude) de leur propre vie vers lequel pointe la première définition si, elle, on la « généralise » en passant de l'ordre des corps simplement « physiques » et « visibles » à l'ordre des personnes prises dans leur globalité, y compris dans leur dimension « intelligible », ce qui nous ramènerait au problème de l'*aretè*.

Car on peut noter que les deux « définitions » nous mettent en présence, à partir d'une problématique qui semble exclusivement « visuelle », l'une de l'ordre « intelligible » (la définition des *schèmata*), l'autre de l'ordre « visible » (la définition de la couleur), et que c'est l'ordre intelligible qui vient en premier et dont les « concepts » servent à « analyser » l'ordre visible : on « perçoit » la couleur immédiatement, sans l'aide de l'ordre intelligible, mais, dès qu'on veut en parler, il faut prendre appui sur l'ordre intelligible, sur des concepts comme celui de « solide », ou celui de *schème*.

On peut aussi remarquer que chacune des deux « définitions » introduit l'un des concepts majeurs à partir desquels Socrate pourrait sans doute expliciter ce qu'il entend par *aretè* : la première définition introduit le concept de *peras*, de « terme », qui se transpose aisément, comme on vient de le voir, en celui de *telos*, d'accomplissement, de « finalité » ; et la seconde est centrée sur l'idée d'« harmonie », de « mesure » et de « proportionnalité » (voir note 60, page 64), qui sont au cœur de la définition de la justice dans la *République*, ou encore de l'art politique dans le *Politique*. Le premier concept est celui qui nous relie à l'ordre intelligible, à l'idée/idéal de l'homme ; le second celui qui nous précise comment trouver notre place dans l'ordre « visible », comment « décliner » cet idéal dans l'ici et maintenant du monde matériel et spatio-temporel.

5 **MEN.** Ἐμοιγε.
ΣΩ. Ἄλλον οὐκ ἔστιν, ὃ παῖς Ἀλεξιδήμου, ὃς ἐγὼ ἐμαυτὸν πείθω, ἀλλ' ἐκείνη βελτίων· οἶμαι δὲ οὐδέποτε σοὶ δόξαι,

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Mais ce n'est pas elle, fils d'Alexidème⁶³, comme moi j'essaye de m'en persuader⁶⁴, mais l'autre la meilleure⁶⁵. Je pense d'ailleurs que ce ne serait pas ton

Mais ce dont Socrate veut aussi nous faire prendre conscience, et qui donne son caractère « tragique » à la seconde « définition, c'est que seule la première définition est vraiment une définition, car elle atteint à la « forme » de ce dont elle parle, une forme qui justement n'est plus dans l'ordre « sensible », dans le « visible » (aucune référence à la vue dans cette définition de l'« apparence », comme on l'a fait remarquer dans la note 53, page 61), et que cette rigueur n'est justement pas possible quand on reste dans l'ordre du « sensible », c'est à dire du monde « physique » dans lequel nous vivons, comme c'est le cas avec la couleur. Car quand Socrate suggère que, pour plaire à Ménon, il va faire une définition « à la manière de Gorgias », le choix n'est pas entre la manière de Gorgias et la manière « géométrique » de la première définition, mais entre la manière de Gorgias et celle d'un autre sophiste, entre les « théories » d'Empédocle et celles d'un autre « physicien » qui seraient tout aussi « mythiques » les unes que les autres, tout aussi mythiques que les discours de Timée qui ne sont, de son propre aveu, qu'un « *mythe vraisemblable* » (*Timée*, 29d2). On ne peut rendre compte de la couleur (et de tout le monde physique) que de manière « poétique » (ce que laisse entendre la référence introductory à Pindare), dans une « *ode* », non plus à un quelconque tyran comme Hiéron (voir note 59, page 64), mais au démiurge ordonnateur du *kosmos*, même lorsque le discours prend des airs « scientifiques » (et cela reste vrai de notre science, qui explique infiniment plus précisément comment fonctionnent les mécanismes physico-chimiques mis en œuvre par nos organes sensoriels, mais reste tout aussi incapables qu'Empédocle, Timée ou Platon d'expliquer le passage du visible à l'intelligible, des stimulations de notre rétine, des impulsions dans nos neurones, aux « formes » que nous en « abstrayons », d'une « onde »—terme bien abstrait—dont nous mesurons la longueur d'onde et qui frappe notre rétine au « rouge » que nous disons percevoir et au cercle que dessine ce rouge). Ce que le Socrate de Platon trouve « tragique », ce n'est pas que nous cherchions ce genre d'explications (après tout il a, lui aussi, lu Empédocle qu'il cite, et il écouterait avec plaisir Timée conter son « *mythe* »), mais que nous attachions plus d'importance à de telles recherches et prenions plus de plaisir dans de tels discours que dans ceux qui, comme le *Phédon*, nous mettent en face du choix de notre vie qui ne peut s'appuyer sur des certitudes mathématiques, mais doit accepter un « *beau risque* » (*Phédon*, 114d6). Ce que le Socrate de Platon veut que nous comprenions, c'est que cette « harmonie » qui fonde notre *aretè* ne se donne pas dans des formules mathématiques, dans des définitions bien carrées, mais doit s'inventer au fil des jours, chacun pour soi, avec un « idéal » en cible dont chacun doit trouver pour lui la route...

Ainsi, au bout du compte, des deux exemples de « définitions » donnés par Socrate ici, l'une n'est qu'un « résumé » (voir note 52, page 61), et l'autre s'apparente à la poésie et à la tragédie ! Est-ce bien là ce qu'il attend sur *aretè* ?...

63 On ne sait rien par ailleurs du père de Ménon mentionné ici, mais son nom, *Alexi-dèmos* est pour le moins ambigu : le verbe *alexein* qui apparaît au premier membre peut en effet vouloir dire aussi bien « écarter, repousser » que « défendre, protéger » (selon l'idée que celui qui protège est celui qui écarte le malheur). *Alexi-dèmos*, ce peut donc être aussi bien celui qui protège le peuple que celui qui le repousse, qui s'en écarte. En général, le sens à donner à *alex(i)* dépend du terme qui suit : ainsi, *Alex-andros* veut dire « qui protège les hommes », alors que *alexikakos* veut dire « qui écarte les maux ». Mais il n'en reste pas moins que, même si le nom, surtout dans une famille noble comme celle de Ménon, voulait sans doute dire, dans l'esprit de ceux qui l'avaient choisi, « protecteur du peuple », il restait ouvert à une interprétation moins favorable.

64 « *Comme moi j'essaye de m'en persuader* » : le grec, *hōs ego emauton peithō*, peut se traduire tout simplement par « *comme moi je le crois* » ou « *comme j'en suis, moi, persuadé* ». Mais il y a d'autres manières plus simples de dire cela, comme le *oimai*, traduit par « *je pense* », quelques mots plus loin. Cette tournure fortement réflexive construite autour du verbe *peithein*, qui veut dire « convaincre, persuader », à l'actif et non au passif, et qui empile deux pronoms personnels de la première personne (mot à mot : « comme moi je persuade moi-même »), veut sans doute insister sur le fait que cette conviction n'est pas un fait acquis, qu'elle est le résultat d'un effort de recherche permanent et qu'elle peut toujours être remise en cause par de nouvelles investigations.

65 Que la « définition/résumé » de la *schématos* soit meilleure ne veut pas dire que Socrate pense pouvoir en donner une identique de la couleur, ou de l'*aretè*. Tous les dialogues dits « aporétiques », dans lesquels Socrate cherche en vain une « définition », comme il le fait dans le *Ménon* pour l'*aretè*, ou dans l'*Euthyphron* pour la piété, ou dans l'*Hippias majeur* pour le beau, etc., loin de mettre en évidence une faiblesse de Socrate et de ses interlocuteurs qui pourrait ne pas exister

εἰ μή, ὥσπερ χθὲς ἔλεγες, ἀναγκαῖόν σοι ἀπιέναι πρὸ τῶν μυστηρίων, ἀλλ᾽ εἰ περιμείναις τε καὶ μυηθείης.

77 MEN. 'Αλλὰ περιμένοιμ' ἀν, ὦ Σώκρατες, εἴ μοι πολλὰ τοιαῦτα λέγοις.

ΣΩ. 'Αλλὰ μὴν προθυμίας γε οὐδὲν ἀπολείψω, καὶ σοῦ ἔνεκα καὶ ἐμαυτοῦ, λέγων τοιαῦτα· ἀλλ᾽ ὅπως μὴ οὐχ οἶός 5 τ' ἔσομαι πολλὰ τοιαῦτα λέγειν.

opinion⁶⁶ si tu n'étais pas, comme tu l'as dit hier, dans l'obligation de partir avant les mystères, mais que tu attendais⁶⁷ jusqu'à ce que tu sois initié⁶⁸.

MÉNON. [77a] Mais j'attendrais, Socrate, si tu me dis beaucoup de choses pareilles⁶⁹.

SOCRATE. Mais certainement, je ne laisserai en rien s'éteindre mon ardeur, pour ton bénéfice et le mien, à dire des choses pareilles ; mais prends garde que je ne serai pas capable de dire beaucoup de choses pareilles.

chez d'autres interlocuteurs (ou pire, de traduire une « étape » dans le développement de la pensée de Platon, auteur de ces dialogues), n'ont d'autre propos que de montrer la vanité de telles recherches sur de tels concepts, non que ces concepts n'« existent » pas, mais parce qu'il est illusoire de croire pouvoir les enfermer dans quelques mots (qui sont tout au plus un « résumé »), et que de plus, ce qui compte, ce ne sont pas les mots avec lesquels on croirait pouvoir en rendre compte, mais la manière dont on les instancie chacun dans notre vie par nos actions.

66 Socrate fait ici référence à l'opinion qu'a manifestée Ménon auparavant, à savoir, sa préférence pour la seconde définition, pas à celle que lui vient tout juste d'exprimer en disant que la première définition était la meilleure.

67 Le verbe traduit par « attendre » est *perimenein*, proprement « rester (*menein*) alentour (*peri*) », construit sur le verbe *menein*, « rester, demeurer », dont vient aussi le nom de Ménon. Il y a sans doute là un jeu de mot de Socrate sur le nom de son interlocuteur, auquel il suggère peut-être qu'au lieu de *rester* campé sur ses positions, il ferait mieux de *rester* discuter avec lui, ce qui l'amènerait peut-être à changer d'avavis.

68 La référence aux mystères et à l'initiation peut être vue comme une confirmation du caractère non « scientifique » de ce que Socrate aimerait faire découvrir (et non pas enseigner) à Ménon. Au delà de l'ordre des vérités mathématiques rigoureuses qui permettent de définir les *schēmata*, Ménon doit parvenir à comprendre que ce que cherche Socrate à propos de l'*aretiē* n'est pas une définition de quelques mots, aussi bien trouvés et ronflants soient-ils, mais une recherche en profondeur qui doit déboucher sur d'autres questions, sur une meilleure connaissance de l'homme et de l'harmonie qu'il doit trouver en lui et autour de lui, et qui se dit, non dans des mots, mais des actes. Mais, pour cela, il faut d'abord comprendre que la fin de l'homme, son *telos*, reste pour nous de l'ordre du « mystère », du « don divin », comme nous le montrera la fin du dialogue.

69 Ménon a sans doute ici en vue la définition de la couleur qui lui a tant plu, ce qui prouve qu'il « reste » sur ses positions et n'a rien compris à ce que Socrate est en train de lui dire.

La soif de l'or

SOCRATE. Mais va ! Maintenant, essaye toi aussi de tenir en retour la promesse que tu m'as faite, en disant d'*aretès*¹ dans sa totalité ce que c'est², et de cesser de faire plusieurs choses à partir de l'un, comme disent en toute occasion ceux qui riaillent les gens qui cassent quelque chose, mais, la laissant entière et intacte, dis ce qu'est *aretèn*³. Mais tu as sûrement

1 Pour les raisons qui me conduisent à ne pas traduire *aretè*, voir la section de l'introduction intitulée «Aretè», page 5.

2 Le grec est « *kata holou eipôn aretès peri ho ti estin* », mot à mot : « ayant en vue la totalité dire au sujet d'aretès quoi est ». Sur l'expression *ho ti estin*, voir la note 17, page 27, et la note 18, page 49. La formulation utilisée ici introduit une autre expression, qui fera fortune chez Aristote, « *kata holou* ». C'est la seule utilisation de cette expression dans tous les dialogues. On trouve les formes légèrement différentes, avec *kata* et l'accusatif *holon* au lieu du génitif *holou* employé ici, en *République*, III, 392d9 (où Socrate dit que, pour mieux faire comprendre sa critique des poètes, il ne va pas traiter le problème *kata holon*, « selon la totalité », c'est-à-dire « en général », mais en « prenant une partie », c'est-à-dire, sur des exemples) ; en *Parménide*, 138e6-7 (*kata holon*) et 144e9 (*kata to holon*), dans les discussions de Parménide sur l'un en rapport avec les concepts de tout et de parties ; et en *Timée*, 40a7 (où il est question de l'univers créé de manière à être « *kosmon... kath' holon* », c'est-à-dire, « ordonné dans sa totalité ») et 55e7 (pour parler d'un des triangles élémentaires qui est « plus stable *kata merè kai kath' holon* », c'est-à-dire « selon la partie et selon le tout »). Mais dans aucun de ces autres emplois, l'expression n'a la connotation quasi « technique » qu'elle a ici, anticipant le sens qu'elle prendra chez Aristote, sous la forme agrégée en un seul mot, *katholou*, qui deviendra pour lui le terme de choix pour désigner l'« universel » par opposition au particulier (et qui est à la racine du mot français « catholique », qui voulait initialement caractériser l'Église en tant qu'« universelle »).

Puisqu'on est peut-être ici au lieu de naissance d'une expression destinée à faire fortune en philosophie, il peut être intéressant d'y regarder d'un peu plus près. La préposition *kata* en grec implique une idée générale de mouvement de descente de haut en bas. Avec le génitif, elle peut s'appliquer au point de départ (« du haut de »), au point d'arrivée (« sur, au fond de, dans ») ou la direction, le but (« en vue de, à l'égard de, contre »). L'idée est donc soit que, du haut de la multitude « empilée » des exemples d'*aretaï* accumulés, il faut maintenant « redescendre » vers l'unité qui leur est commune, soit qu'il faut avoir en vue l'ensemble de ces exemples pour arriver à en dégager l'élément commun, les deux se rejoignant en fait. Ce qui est important ici, c'est que ce travail d'« universalisation », de « généralisation », ne peut se faire que lorsque l'on a à sa disposition un « tout » suffisamment clairement appréhendé. On voit donc que tout le travail préalable d'« inventaire » d'*aretaï* distinguées selon l'agent (homme, femme, enfant, vieillard, etc.) et selon l'action (dans les relations sociales, dans le combat, dans l'usage de ses biens, etc.), loin d'être des « erreurs de tir » de la part de Ménon, constitue une étape préalable nécessaire à la « généralisation » qui doit suivre, et que ce que nous avons qualifié de « pièges » de Socrate (voir note 45, page 37) était aussi pour lui un moyen d'amener Ménon à faire un « tour » suffisant de la question pour pouvoir ensuite en arriver à l'étape de « généralisation ». Dans la mesure où Socrate reproche à Ménon de ne pas prendre la peine de chercher à savoir s'il met sous le mot *areté* la même chose que lui, il est normal que, lorsqu'il voit que Ménon n'a pas suffisamment de « recul » pour généraliser du premier coup, il le sonde pour avoir une vision « en extension » du genre de choses qu'il associe à *areté*. Et que Ménon, qui n'a que 18 ans environ, ne soit pas encore capable d'arriver à un niveau de « généralité » suffisant tout de suite sur un sujet pareil n'a rien de surprenant. Et n'oublions surtout pas que l'objectif de Platon, en organisant les ressorts dramatiques de ses dialogues, n'est pas de nous donner les réponses, mais de nous montrer le chemin pour que nous trouvions nous-mêmes *nos* réponses (non pas au sens où n'importe quelle réponse pourrait faire l'affaire, mais au sens où, si nous ne sommes pas convaincus que ce sont les plus vraisemblables, si nous ne nous les sommes pas appropriées au point d'être prêts à risquer notre vie de leur fait, comme Socrate a accepté la mort au nom de l'idée qu'il se faisait de la justice et du respect de la loi par l'homme raisonnable, alors elles sont inutiles et sans valeur pour nous).

³ Cette fois, la formulation est « *easas holèn kai hugiè eipe ti estin aretè* » : on y retrouve *holèn*, autre forme de *holos*, qu'on trouvait déjà dans *kata holou*, utilisé maintenant pour qualifier directement *aretè*, et traduit ici par « entière ». Mais dans cette reformulation, Socrate ajoute le qualificatif *hugiè*, dont le sens premier est « sain (*hugieia*, c'est la santé, d'où vient le mot français « hygiène »), traduit par « intacte ». L'idée de toute cette seconde partie de la phrase de Socrate, qui parle de l'un et du multiple, c'est qu'il n'attend pas de Ménon qu'il choisisse un morceau

b δείγματα παρ' ἐμοῦ εἴληφας.

MEN. Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὃ Σώκρατες, ἀρετὴ εἶναι, καθάπερ ὁ ποιητὴς λέγει, « Χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι ». Καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι.

saisi les modèles⁴ [77b] que je t'ai donnés⁵ !

MÉNON. Eh bien, à mon avis, Socrate, *aretè* est, comme dit le poète⁶, « se complaire dans les belles [choses] et être puissant » ; moi aussi, je dis qu'*aretèn*, c'est ça : désirant les belles [choses], être capable de se fournir⁷.

de la collection amassée dans la recherche antérieure pour en faire à lui seul l'*aretè*, comme il aurait trop tendance à le faire en se focalisant sur le cas de l'homme en situation de commandement, mais qu'il considère bien que chacune des choses qui ont été listées jusqu'ici sont bien des « morceaux » de l'*aretè* une que l'on cherche et que la formulation que va proposer Ménon doit leur convenir à toutes en les laissant ce qu'elles sont (l'idée de « santé »).

4 Le mot traduit par « modèles » est *paradeigmata*, dont vient le mot français « paradigme ». Platon utilise ce terme en particulier pour qualifier l'objet de la recherche entreprise dans la *République*, à la fois par rapport à l'homme juste et à la cité juste (*République*, V, 472c-e, où le mot revient trois fois, en 472c4, 472d5 et 472d9), mais aussi, dans le mythe d'Er, à la fin du même ouvrage, pour qualifier les « modèles » de vie parmi lesquels les âmes ont à choisir (*République*, X, 617d-618a, où le mot apparaît deux fois, en 617d5 et en 618a1). Ici, il concerne les « exemples » que vient de donner Socrate sur *schème* et couleur.

5 Il est regrettable que la plupart des traducteurs affadissent cette remarque finale de Socrate, qui constitue une phrase distincte (« *Ta de ge paradeigmata par' emou eilèphas* »), sans doute ironique de la part de Socrate, et dont ils font le plus souvent une partie de la phrase précédente, elle-même coupée en deux pour plus de « légèreté ». Ainsi A. Croiset, Budé : « *laisse-la intacte et entière, suivant les exemples que je t'ai donnés* » (traduction qui fait de Socrate le sujet du verbe, qui passe de la seconde à la première personne, en inversant le sens, « donner » au lieu de « saisir », et dans laquelle le « *ti estin aretè* » qui précède a complètement disparu, sans doute parce qu'il est redondant avec le « *aretès peri ho ti estin* » !...) ; E. Chambry, Garnier, « ...explique-moi ce qu'elle est, suivant les exemples que je t'ai donnés » (même remarque que sur la précédent traduction en ce qui concerne le sujet et le verbe) ; L. Robin, Pléiade, « or, c'est de quoi tu as reçu de moi les modèles » ; B. Piettre, Nathan, « ...et dis-moi ce qu'est la vertu, en t'inspirant des modèles de définition que je t'ai donnés » (traduction qui, elle aussi, inverse le sujet et le verbe et de plus ajoute les mots « *de définition* » qui ne sont pas dans le grec !...) ; G. Kévorkian, Ellipses, « *Les modèles à suivre, je te les ai donnés* » (encore la même inversion du sujet et du verbe) ; J. Cazeaux, Poche, « *les exemples, c'est chez moi que tu les a déjà recueillis* ». Certes, le sens général est respecté, mais toute la « dramaturgie » du dialogue, l'humour, l'ironie, qui sont si importants pour mieux cerner les personnages, et donc mieux comprendre le dialogue, sont perdus. Il est vrai que, pour ces traducteurs, tout cela est probablement secondaire et que seul semble compter le déroulement du « raisonnement » de Socrate en quête d'une « définition » de la vertu !... Certes, le grec de Platon ne connaissait pas la ponctuation et n'avait donc pas de point d'exclamation, et les particules dont le grec est friand (ici « *de ge* » en début de phrase) peuvent avoir des sens multiples souvent presque opposés ; mais le sens donné par le dictionnaire Bailly à « *de ge* » ainsi enchaînés est bien « mais certes, mais sûrement, mais bien sûr ! », et le verbe *lambanein*, dont *eilèphas* est la seconde personne du singulier parfait indicatif actif, veut dire « prendre dans ses mains, saisir », ou encore « recevoir », et au sens figuré, « saisir, comprendre ».

6 Ménon ne nomme pas le poète qu'il cite, et l'auteur de ce vers nous est inconnu. Remarquons au passage que citer un poète est pour Ménon une nouvelle manière de ne pas s'engager personnellement, ou au moins de se retrancher derrière une « autorité », et que, ce faisant, il confirme sa préférence pour l'exemple « tragique » à la Gorgias donné par Socrate, plutôt que pour l'exemple « géométrique ». Par contre, puisqu'il cite un poète, on ne voit pas trop pourquoi il n'a pas sorti cette formule plus tôt, si c'est vraiment sa conception de l'*aretè*, puisqu'il ne fait que réciter un vers connu par cœur, ni ce qui a pu, dans la discussion qui a précédé, lui rappeler ce vers s'il n'y avait pas pensé auparavant.

7 Le vers cité est en grec : « *chairein te kaloisi kai dunasthai* » ; la reformulation par Ménon est : « *epithumounta tōn kalōn dunaton einai porizesthai* ». Cette reformulation fait subir plusieurs transformations à la formule dont elle part, formule qui d'ailleurs, sortie de son contexte, ne nous permet même pas de savoir si le poète l'entendait de l'*aretè*, ou de quoi il parlait vraiment :

- le poète juxtapose deux propositions, « se complaire dans les belles choses (*chairein kaloisi*) » et « être puissant (*dunasthai*) », sans établir de lien entre les deux. Le verbe *dunasthai*, qui veut dire de manière générale

ΣΩ. Ἄρα λέγεις τὸν τῶν καλῶν ἐπιθυμοῦντα ἀγαθῶν ἐπιθυμητὴν εἶναι ;—ΜΕΝ. Μάλιστά γε.—ΣΩ. Ἄρα ως

SOCRATE. Est-ce que tu dis aussi que celui qui désire les belles [choses] est quelqu'un qui désire les bonnes⁸ ?

« pouvoir », veut dire, employé absolument comme ici, « être puissant », sans que le poète suggère, comme le fait Ménon dans sa reformulation, en remplaçant deux infinitifs (*chairein* et *dunasthai*) liés par « *te... kai* (« et ») » par un participe présent au premier membre (*epithumounta*) qui fait presque de ce premier membre un complément d'objet du second membre, auquel il a ajouté le verbe *porizesthai*, que cette « puissance » soit celle de se procurer les « belles choses » dont parle la première partie de la citation. On pourrait presque traduire la reformulation de Ménon par « être capable de se procurer les belles choses qu'on désire », que rien n'interdit de comprendre comme une incitation au vol, alors qu'on pourrait aussi bien reformuler le vers du poète, faute d'un contexte suffisant pour savoir ce qu'il veut vraiment dire, sous la forme « avoir du goût et du pouvoir », et voir dans le pouvoir dont il parle celui de *faire* des belles choses *pour les autres*, plutôt que de se les procurer *pour soi*, comme l'implique la reformulation de Ménon qui utilise un verbe (*porizesthai*) au moyen (mode « réflexif » du grec indiquant que l'on fait « pour soi »).

- le *dunasthai* du poète, qui décrivait un « pouvoir » indéfini, laissant peut-être simplement entendre que l'on ne pouvait « exceller » (si tant est que la formule ait eu en vue l'*aretè*) que pour autant que l'on soit « capable » d'agir (celui qui ne fait rien ne peut être « bon »), est donc précisé par Ménon et devient un *dunaton einai*, « être capable », et être capable de quoi ? de *porizesthai*, activité décrite par un verbe, *porizein*, formé sur la racine *poros*, « passage, chemin », qu'on a rencontrée quand il était question d'*aporia*, d'« embarras », en 72a2 et en 75c6 (voir note 39, page 57), et qui veut dire au sens premier « ouvrir un chemin, donner passage », et par dérivation « transmettre, procurer, fournir ». Ce n'est pas trop solliciter cette reformulation que de lui faire dire qu'au delà de la capacité à « *se fournir* », au sens le plus matériel de l'expression (cette traduction de *porizesthai* a l'avantage sur une traduction par « se les procurer » de ne pas obliger à ajouter en français un pronom « les » qui n'est pas dans le grec, et elle donne en plus à la formule un tour plus cynique qui va bien avec le personnage de Ménon), l'idéal de Ménon, c'est aussi d'être capable de *se trouver* un chemin, de ne jamais être dans l'embarras, dans l'*« aporie* », de toujours arriver à « s'en sortir » de belle manière ! Une telle formule ne manque pas de saveur quand on sait quel « chemin » a fini par trouver Ménon, celui de la mort loin de son pays malgré ses manigances destinées à lui acquérir la faveur de celui qu'il combattait un moment auparavant, et quel chemin il n'a pas été capable de trouver, au contraire de Xénophon, la route du retour à Larissa pour lui et les hommes qui lui avaient été confiés, cette « route de Larissa » dont il sera question plus loin... (voir 97a-b)

- là où le poète parle de *chairein*, employant un verbe qui veut dire « se réjouir, être joyeux, aimer à » (dont la forme à l'impératif *chaire* servait de salutation habituelle entre personnes ou dans le courrier), Ménon parle d'*epithumein*, « désirer », employant un verbe de même racine que le mot *epithumiai*, « désirs, passions », qui sert à Platon dans la *République* pour désigner la partie la moins « noble » de l'âme, celle qui est en relation avec les besoins corporels comme la faim, la soif, l'appétit sexuel, etc., celle qui a le plus de chance d'entrer en conflit avec le *logos*, et dont tout notre problème est de parvenir à la maintenir à sa juste place. Bref, là où le *chairein* du poète décrit un sentiment de tout l'individu, *logos* compris, qui peut s'appliquer aussi bien à des plaisirs intellectuels qu'à des plaisirs plus corporels, et aussi à des « joies » gratuites qui ne sont pas nécessairement le résultat de la satisfaction de désirs préexistants ou de besoins corporels, l'*epithumein* de Ménon nous ramène aux « *tripes* » et aux passions.

- la seule chose que Ménon n'a pas changée dans la formule du poète, c'est la référence aux *kala*, les belles choses (sous la forme du datif pluriel *kaloisi* chez le poète, et du génitif pluriel *kalón* chez Ménon). Mais ce neutre pluriel d'un adjectif substantivé sans référence à rien (« les belles », sous-entendu « choses », ce qui explique que le mot « choses » soit entre crochets dans ma traduction) est tellement vague qu'on peut mettre à peu près ce qu'on veut derrière, comme va bientôt le montrer Socrate, et déplace en fait le problème de la recherche de l'*aretè* à la recherche du beau (qui occupe tout l'*Hippias Majeur* et renvoie au discours de Diotime dans le *Banquet*)...

Il n'est pas sûr qu'en tirant de son chapeau cette citation sortie de tout contexte, Ménon ait suivi les exemples que lui donnait Socrate un moment auparavant et ait tiré profit de la discussion qui a précédé, mais il est sûr que, dans la discussion au moins, sinon dans la vie, il trouve toujours un « chemin » pour s'en sortir « élégamment » !...

8 Socrate substitue ici le bon (*agathos*) au beau (*kalos*), deux qualités qui se trouvent associées dans la formule traditionnelle « *kalos kagathos* » (« bel et bon ») qui était courante pour caractériser un homme pourvu d'*aretè*, et que l'on trouvera en 92e4 dans la bouche d'Anytos (l'expression revient 4 fois, deux fois dans la bouche d'Anytos, et deux fois dans celle de Socrate, entre 92e4 et 93c7 : 92e4, 92e7, 93a3, 93c7), et de nouveau dans celle de Socrate en 95a7, 96b2 et 96b5-6, toujours dans le sens d'*« honnête homme »*, de *« gens de bien »*. Pour la plupart des grecs de ce temps, la bonté était inséparable d'une certaine beauté, non seulement morale, mais sans doute encore

ε ὄντων τινῶν οἵ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἐτέρων δὲ οἵ τῶν ἀγαθῶν ; Οὐ πάντες, ὥριστε, δοκοῦσι σοι τῶν ἀγαθῶν ἐπι-

MÉNON. Au plus haut point, certes !

SOCRATE. Est-ce aussi en ce sens que certains êtres désirent les mauvaises [choses], et d'autres les [77c] bonnes ? Tous, excellent [homme], ne t'ont-ils pas l'air de désirer les bonnes⁹ ?

physique (ce qui peut expliquer en partie les problèmes de Socrate, qui, avec son nez camus et son visage aplati, n'était pas physiquement « beau » !...) On pourrait dire que, pour le Socrate de Platon du moins, ces deux qualités sont associées en ce sens que le beau est de l'ordre de la « cause », en ce qu'il met en branle notre *eros*, notre « désir » (au sens le plus noble), et nous pousse à agir (c'est tout le sens du discours de Diotime dans le *Banquet*), alors que le bon est de l'ordre de la « fin », en ce qu'il décrit le résultat, le « bénéfice » (mot qui étymologiquement, veut dire « le bien fait ») pour nous de l'action suscitée par le beau (le « bien au delà de l'être » de la *République* (cf. *République*, VI, 509b6-10), qui est le « soleil » qui éclaire tout et vers lequel nous devons nous « éléver » en sortant de la caverne (cf. *République*, VII, 514a, sq), et au retour, conduire les autres). C'est en ce sens qu'en *Hippias Majeur*, 296e9-297a1, Socrate suggère à Hippias que « *le beau est cause du bien (tou agathou aition estin to kalon)* ». Tout le problème est alors, une fois encore, de savoir quel est le vrai beau (toute la discussion justement de l'*Hippias majeur*) et vers quel vrai bien nous devons aller (l'objet de la recherche suggérée par le « connais-toi toi-même » et sous-jacente à tous les dialogues).

9 Le mot grec traduit par « *des bonnes* [choses] » est *tōn agathōn* (génitif neutre pluriel de *agathos*, avec l'article), auquel s'oppose *tōn kakōn* (génitif neutre pluriel de *kakos*, avec l'article), « *des mauvaises* [choses] ». L'adjectif *agathos* veut dire « bon », et ainsi utilisé au neutre pluriel avec article, il désigne les bonnes choses, le mot « choses » étant sous-entendu. C'est le même mot, substantivé au neutre singulier avec l'article, sous la forme *to agathon*, « le bon », c'est-à-dire « ce qui est bon », qui est en général traduit par « le bien ». De même, *to kakon* au singulier, c'est « ce qui est mauvais », « le mal ». Mais traduire ici, comme le font certains (M. Canto-Sperber, GF Flammarion ; B. Pietre, Nathan), ces neutres pluriels par des singuliers, « le mal » et « le bien », c'est aller un peu vite en besogne. Les hommes ne désirent pas (ou ne fuient pas) une abstraction, mais de multiples choses, occasions, actions, qu'ils jugent bonnes ou mauvaises. Le processus qui permet de remonter de cette multitude de « choses » qui ne sont elles-mêmes que des « moyens » en vue d'une fin qui reste à déterminer, ce « bien » suprême, est un long processus que tous ne mènent pas à terme (voir, à propos du processus parallèle par rapport au « beau », le discours de Diotime dans le *Banquet*, ou encore, sous forme analogique, l'*allégorie de la caverne* dans la *République*). Ménon n'est pas homme à s'intéresser au « bien » dans l'abstrait, mais à des choses qu'il juge bonnes ou mauvaises, et tout le malentendu de sa discussion avec Socrate est justement que l'on ne précise jamais quelles sont ces « choses » que l'un et l'autre ont dans la tête, et qui ne sont sûrement pas les mêmes pour l'un et l'autre.

Ici, la formulation de Socrate est pour l'instant on ne peut plus générale, et absolument pas limitée aux hommes : le grec traduit par « *certaines êtres* » est « *ontōn tinōn* », mot à mot « *certaines éstants* » ; et on ne précise pas non plus en quoi ni pour qui ces « choses » sont qualifiées de « bonnes » ou « mauvaises ». Certaines de ces questions vont s'expliquer dans la suite, et toute la discussion qui va suivre jusqu'en 78b2 doit être analysée avec la plus grande attention, si l'on veut bien comprendre où veut en venir Socrate et ce qu'il essaye de faire comprendre à Ménon, et surtout à nous lecteurs. En effet, cette section du dialogue développe un principe attribué à Socrate et souvent reformulé sous la forme « nul ne fait volontairement le mal », qui est généralement mal compris et trop vite transformé en un « paradoxe » attribué à une certaine naïveté, ou un optimisme bâtit, de la part de Socrate, plus facile ainsi à critiquer. Or justement, cette incompréhension vient du fait que l'on « arrange » la traduction (par exemple en passant de « choses mauvaises » au « mal ») pour faire dire au texte ce que l'on a envie d'entendre plutôt que de chercher à comprendre ce qu'il dit, parce qu'on attend du texte des « doctrines » à critiquer, pas des questions destinées à faire penser, et surtout que l'on est trop pressé de lever des ambiguïtés qui sont probablement voulues par Platon pour nous forcer à réfléchir, en les remplaçant par des « principes » et des « dogmes » que l'on attribue à Platon, ou à Socrate, pour se dépêcher ensuite d'en venir à des considérations historiques de filiation de « doctrines » qui dispensent d'avoir à s'impliquer personnellement dans des recherches autrement engageantes.

La question sur laquelle devra porter notre attention dans la lecture de cette section est de savoir de quelles choses mauvaises on parle, par rapport à quels critères elles sont jugées mauvaises et surtout, *pour qui* elles sont mauvaises. Car ce que cherche à suggérer le Socrate de Platon ici, comme on va le voir en suivant le texte de près, ce n'est pas que nul ne fait quelque chose qui serait mal au regard de conventions qui peuvent changer selon le lieu et le temps, ou quelque chose dont il saurait que c'est mauvais *pour celui qui subit*, mais dont il penserait, à tort ou à raison, que c'est bon *pour lui*, mais que nul ne fait quelque chose dont il a la *certitude* que c'est mauvais *pour lui-même*, et mauvais d'un mal ultime qui ne peut en rien être considéré comme un moyen en vue d'un plus grand

5

θυμεῖν ;—MEN. Οὐκ ἔμοιγε.—ΣΩ. Ἀλλά τινες τῶν κακῶν ; MEN. Ναί.—ΣΩ. Οιόμενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι, λέγετις, ή καὶ γιγνώσκοντες ὅτι κακά ἐστιν ὅμως ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν ;—MEN. Ἀμφότερα ἔμοιγε δοκοῦσιν.—ΣΩ. Ἡ γὰρ δοκεῖ τίς σοι, ὦ Μένων, γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν

MÉNON. Pas à moi, non.

SOCRATE. Alors certains, les mauvaises ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Croyant que les mauvaises sont bonnes, dis-tu ? Ou, reconnaissant aussi qu'elles sont mauvaises, ils les désirent néanmoins¹⁰ ?

MÉNON. Les deux, à mon avis.

SOCRATE. Est-ce vraiment ton avis que quelqu'un, Ménon, reconnaissant les [choses] mauvaises en tant qu'elles sont mauvaises, les désire néanmoins ?

bien. En d'autres termes, chacun cherche ce qu'il croit être *son* bien, et n'accepte ce qui pourrait passer pour des maux *pour lui* que pour autant que ce sont des moyens en vue d'un plus grand bien *pour lui*. Le Socrate de Platon sait parfaitement qu'il ne suffit pas de dire à quelqu'un que c'est mal de voler ou de tuer pour qu'il ne tue pas ou ne vole pas, en particulier dans une situation où il aurait le certitude de l'impunité et l'assurance que le produit de son crime lui permette de vivre le reste de sa vie dans le plaisir et le bonheur. Ce qu'il suggère, et qui est sans doute vrai, et absolument pas un « paradoxe », c'est que nul n'est volontairement l'artisan de ce qu'il saurait, d'une certitude « mathématique » et inébranlable, être son propre malheur irrémédiable et définitif. C'est en ce sens qu'on peut dire que le bien est un *archèn anupotheton*, un « *principe non hypothétisé* », selon la formule qu'utilise Platon dans l'*analogie de la ligne*, et qui, comme je le suggère dans la [note 49 à ma traduction de ce texte](#), s'applique sans aucun doute à l'idée du bien : personne ne raisonne ainsi : « *si* je veux *mon* bien/bonheur, alors je dois faire ci, si je veux *mon* malheur, alors je ferai ça », mais toujours ainsi : « entre ci et ça, qu'est-ce qui est meilleur *pour moi*, et c'est cela que je ferai », le seul problème étant que l'on peut se tromper sur ce qui constitue son *vrai* bien. Mais ce principe, plutôt que de nous l'asséner d'un coup comme une vérité toute faite, Platon veut justement nous le faire découvrir nous-mêmes et nous le faire dégager progressivement de toutes les formulations voisines et qu'il sait, elles, erronées, avec lesquelles il pourrait facilement se confondre. Et, pour ce faire, il cisèle soigneusement les phrases du dialogue, qui restent pour la plupart délibérément ambiguës jusqu'à un certain point, pour nous forcer à lever nous-mêmes, chacun pour soi, ces ambiguïtés et, ce faisant, à mieux nous approprier la vérité qu'il veut nous faire découvrir.

Car au bout du compte, c'est la prise de conscience de cette vérité que chacun recherche *son* bonheur qui justifie le « connais-toi toi-même », c'est-à-dire, « cherche à découvrir ce qui constitue effectivement ton *vrai* bonheur, ce qui devrait être l'objectif de toutes tes actions, pour que tes actes, et pas seulement tes paroles, conduisent effectivement à ce que tu veux vraiment, c'est-à-dire ton propre bonheur ». Car le plus grand danger pour l'homme, libre dans ses actes et qui doit arbitrer entre raison et passions, c'est de se tromper de cible et de prendre pour le bonheur ce qui n'est qu'une illusion de bonheur et cache un malheur pour lui.

Revenant au texte de Platon, notons pour finir qu'au moment où Socrate introduit le bon/bien (*agathon*), il utilise, pour s'adresser à Ménon, non plus l'habituel *ō Menōn*, mais un *ōriste*, contraction de *ō ariste*, dans lequel on retrouve la forme *ariste* qui est le superlatif d'*agathos*.

10 Le verbe grec traduit ici et dans la suite de cette discussion par « reconnaître » (ici, « reconnaissant ») est *gignōskein* (ici, « *gignōskontes* »). Sur le sens de ce verbe, que l'on retrouve dans la formule souvent citée par Socrate « *gnōthi sauton* » (« connais-toi toi-même », que l'on pourrait plus justement traduire par « apprends à te connaître toi-même »), voir la note 18, page 27. On pourrait encore traduire par « ayant appris à connaître », ou « se rendant compte ». Ce qui est important, c'est de bien voir que Socrate ne fait pas référence à une simple connaissance « théorique », à un savoir purement « intellectuel », mais bien à une connaissance résultant de la pratique et de l'expérience. Il n'envisage pas ici le cas de l'enfant qui n'a jamais vu de feu, à qui l'on dit « ne touche pas, ça brûle », et qui touche quand même, mais celui de qui s'est déjà brûlé et met néanmoins la main sur un tison brûlant. Le « re- » de « reconnaissant », tout comme le redoublement « *gig* » et le suffixe « *-skein* » de *gignōskein* en grec, traduisent cette répétition dans le processus d'acquisition de la connaissance dont il est question.

La première source d'ambiguïté qui est ici envisagée par rapport à l'hypothèse que semble admettre Ménon selon laquelle quelqu'un peut délibérément vouloir une chose « mauvaise », est celle de savoir s'il la reconnaît lui-même pour mauvaise. On n'en est pas encore ici à savoir si elle est « objectivement » mauvaise (et de quelle « objectivité » ?!...), ni pour qui, de lui ou d'un autre qui subirait les effets de son action, elle serait « mauvaise ».

δ ὅμως ἐπιθυμεῖν αὐτῶν ;—ΜΕΝ. Μάλιστα.—ΣΩ. Τί ἐπιθυμεῖν λέγεις ; Ἡ γενέσθαι αὐτῷ ;—ΜΕΝ. Γενέσθαι· τί γὰρ ἄλλο ;—ΣΩ. Πότερον ἡγούμενος τὰ κακὰ ὠφελεῖν ἐκεῖνον

MÉNON. Au plus haut point.

SOCRATE. Qu'appelles-tu « désirer » ? Que cela se produise pour lui¹¹ ?

MÉNON. Que ça se produise. Quoi donc [77d] d'autre ?

SOCRATE. Est-ce en pensant¹² que les mauvaises [choses] bénéficiaient¹³ à celui pour

11 L'hypothèse qu'envisage ici Socrate et que va éliminer Ménon, c'est celle où le « désir », l'*epithumein* en resterait à l'état de désir non concrétisé, précisément parce que le sujet sait que ce qu'il désire est mauvais : je peux « désirer » la Ferrari de mon patron sans pour autant la lui voler, sachant que c'est « mal » de voler, ou « désirer » manger à longueur de journée des friandises qui sont dans mon placard, et ne pas passer à l'acte, sachant que c'est « mauvais » pour ma santé. Et pourtant le désir est bien réel. Socrate veut donc s'assurer que, quand Ménon dit qu'on peut désirer des mauvaises choses, il veut bien dire que celui qui les désire veut que, sauf empêchement indépendant de sa volonté, ces choses se concrétisent pour lui (« *genesthai autō(i)* »), pas seulement qu'il en reste à un simple désir que sa raison saura l'empêcher de réaliser. Mais ce genre de subtilités n'est sans doute pas de l'âge de Ménon, ni dans son caractère : pour lui, comme le montre la surprise qui transparaît dans sa réponse, tout « désir » est là pour être satisfait...

Notons d'ailleurs que cette formulation, « *genesthai autō(i)* », est elle-même ambiguë, puisque, n'ayant pas précisé de quelle « chose » on parlait, on ne peut savoir si ce qui est désiré concerne le sujet désirant (par exemple gagner à la loterie, se régaler d'un festin de roi) ou un autre (par exemple, tuer le roi pour épouser la reine et devenir roi à sa place, comme Gygès dans l'histoire racontée en *République*, II, 359b-360b). Le verbe *gignesthai*, dont *genesthai* est l'infinitif aoriste, veut dire entre autres « se produire, avoir lieu », et le pronom *autō(i)* peut se lire de deux manières selon l'esprit qu'on lui suppose (et rappelons-nous que, du temps de Platon, on n'écrivait pas les accents ni les esprits) : soit, si l'on suppose un esprit doux (*autō(i)*), ce que font tous les manuscrits, comme un simple pronom de la troisième personne, « à lui/pour lui/à son bénéfice », soit, si l'on suppose un esprit rude (*hautō(i)*, forme contracte de *heautō(i)*), comme un pronom réfléchi, « à lui-même, à soi-même ». Bref, on peut comprendre aussi bien « que les choses se produisent pour lui comme il le souhaite », « que les événements tournent en sa faveur selon son désir », en un sens qui reste ouvert sur le fait que ces événements puissent impliquer des tiers et que l'aspect « mauvais » de ces événements les concerne, eux, plutôt que le sujet désirant (par exemple la mort, pour le roi dont le sujet désirant la souhaite, et qui « se produit pour lui » par ses entreprises et pour son bénéfice, selon son désir), que « que ce qu'il désire lui arrive à lui-même », avec l'idée que la chose désirée advient au sujet désirant lui-même.

12 « *Pensant* » traduit le grec *hègoumenos*, participe présent du verbe *hègeisthai*, verbe qui a un double sens : au sens premier, il signifie « marcher devant », c'est-à-dire « conduire, guider, diriger », et de là « commander, gouverner » (on retrouve ce sens dans le mot français « hégémonie », qui en dérive via le substantif *hègemonia*, « action de marcher devant, de conduire, direction, autorité, pouvoir ») ; mais, après Homère, il en vient à signifier « penser, croire », sens qu'il a ici. C'est la première apparition de ce verbe dans le dialogue, et on va le retrouver quatre fois à quelques lignes d'intervalle (77d1, 77d3, 77d5, 77e6). Dans la suite du dialogue, il réapparaît le plus souvent dans son sens premier de « conduire », dans toutes les acceptations de ce mot, y compris le sens le plus matériel lorsqu'il s'agira du guide qui conduit à Larissa (97a9-b3) (cf. note 30, page 109, et note 9, page 179). Mais, si nous examinons de plus près l'utilisation qui en est faite ici, on verra qu'on n'est pas loin de ce sens de « (se) conduire » (noter que le verbe *hègeisthai* est un moyen, voie dont le sens normal est réflexif), et cela nous aidera à comprendre comment on a pu passer du sens de « conduire » au sens de « penser ». En effet, quelques lignes plus haut, en 77c3, Socrate a utilisé, dans un sens très voisin, *oiomenoi* (traduit par « *croyant* »), du verbe *oiesthai*, qui veut aussi dire « croire, penser » et aussi « estimer, supposer ». Mais ce dont il s'agissait alors, c'était de « croire » que « *les mauvaises [choses] sont bonnes (ta kaka agatha einai)* », et cette croyance portant sur des concepts abstraits s'opposait à une possible « (re)connaissance » par des *gignōskontes* (cf. note 10, page 74) à propos de ces mêmes abstractions. Ici, on passe de l'abstraction qui qualifie les choses de bonnes ou mauvaises en se fondant soit sur la croyance, soit sur la connaissance, à l'action qui « bénéficie » ou « nuit » ; on passe des pensées aux actes, et, dans ces conditions, on pourrait presque traduire *hègoumenos* par « se conduisant comme si... ». Par ce glissement de vocabulaire, Socrate nous laisse entendre que le guide de notre conduite, ce sont nos pensées (d'où le passage du sens de *hègeisthai* de « conduire/se conduire » à « penser, croire ») et que, réciproquement, ce sont bien nos actes, plus que nos paroles, qui sont le vrai révélateur de nos pensées profondes. On se conduit en fonction de ce que l'on croit au plus profond de nous-mêmes. Il n'y a donc pas de différence entre « penser, croire » et « se conduire ». Par contre, la différence reste entre « penser, croire », *oiesthai* ou *hègeisthai*, et « connaître ». Le fait d'agir selon sa croyance ne prouve pas la vérité de ce qui nous guide dans l'action...

13 Le verbe traduit par « bénéficier » est *ôphelein*. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur ce terme, car il est à la source de nombreux malentendus sur la conception de l'*aretè* suggérée par le Socrate de Platon dans des

dialogues comme le *Ménon*. Au sens premier, ce verbe signifie « secourir, assister, aider, rendre service » et, par dérivation, « être utile ». Par suite, l'adjectif *ophelimon* dérivé de ce verbe veut dire « secourable », puis « utile, avantageux, profitable ». Le résultat, c'est que, quand Socrate dit du beau (dans l'*Hippias majeur*) ou du bon (plus loin dans le *Ménon*, voir 87e) qu'il est *ophelimon*, on a vite fait, après avoir traduit ce terme par « utile », d'y voir un « utilitarisme » primaire facile à contrer. Le problème, c'est qu'on lit Platon avec les œillères d'Aristote et qu'on cherche en permanence à y trouver des « définitions » compactes et bien senties de concepts qui débordent toute définition, une « définition » au sens d'Aristote ne faisant que remplacer un mot par un ou deux autres mots tout aussi problématiques, alors que Platon cherche, non à définir, mais à approcher ces concepts en multipliant justement les perspectives, toutes partielles, en tissant un réseau de relations entre mots voisins qui chacun disent quelque chose, mais quelque chose seulement du concept étudié, et entre opposés qui font contraste, à nouveau chaque fois partiellement seulement. Dans le cas qui nous occupe, le caractère *ophelimon* du bon ou du beau ne veut rien dire tant qu'on n'a pas dit « utile » à quoi !... Certes, si l'on en reste là et qu'on veut comprendre que tout ce qui est « utile » en quoi que ce soit est bon ou beau, et qu'on se souvient de l'exemple de la cuiller en bois que prend comme exemple Socrate pour parler du beau en *Hippias Majeur*, 290d-291c, on peut penser, comme Hippias, que Socrate a une vision bien terre à terre du beau et du bon. Mais c'est là en rester à la surface des choses. Si justement on suit un peu plus attentivement la *démarche* de Socrate dans ce dialogue, on y découvre une progression éclairante à travers les concepts successivement examinés de *prepon* (convenable), de *chrèsimon* (profitable) et enfin d'*ophelimon*. L'exemple de la cuiller en bois vient après qu'Hippias ait proposé comme définition du beau « l'or » (*Hippias Majeur*, 289e3) et que Socrate, pour l'aider à dépasser cette définition par trop réductrice, lui propose d'examiner la relation du beau au *prepon*, au « convenable », arguant que, pour remuer la soupe dans une marmite en terre cuite, une cuiller en bois sera plus « convenable », dont plus « belle » en un sens, qu'une cuiller en or, qui risquerait de casser le pot et de gâcher la soupe. Mais Socrate montre aussitôt les limites de cette « définition », qui s'appuie sur une notion, celle de « convenance », qui a plus à voir avec le « paraître » qu'avec la réalité de la chose, avec la « convention » qu'avec le vrai, en particulier quand on en vient au *prepon* dans les coutumes et les comportements (293e-294e). Et de fait, le mot *prepon* est le participe présent neutre d'un verbe, *prepein*, dont le sens premier est « apparaître distinctement, se distinguer, se faire remarquer », et de là « avoir l'air », puis « avoir rapport à » et enfin « convenir ». C'est pour dépasser cette faiblesse d'une première assimilation qui n'est pas totalement fausse mais qui ratisse trop large d'un certain point de vue et risque, d'un autre point de vue, de laisser passer à travers les mailles du filet des choses qui sont belles en vérité mais heurtent les « conventions » (par exemple le comportement de Socrate qui lui vaut une condamnation à mort, ou simplement celui qu'il prête à son interlocuteur fantôme dans la discussion avec Hippias, et qui n'a pas l'heure de plaire à Hippias, alors qu'il ne fait que chercher honnêtement la vérité sans égard au « ridicule »), que Socrate introduit le concept de *chrèsimon* (295c3), de « profitable », d'utile en un sens tout matériel, puisque le mot vient du verbe *chrèsthai*, qui veut dire « se servir de, utiliser », et est de la même famille que *chrèmata*, mot qui désigne les biens matériels, l'avoir, et plus spécifiquement l'argent, la fortune (connotation bien rendue par « profitable », dans laquelle on retrouve le mot « profit » qui a, lui aussi, une connotation souvent financière). Mais ce concept aussi a ses limites, que Socrate ne tarde pas à mettre en évidence, en montrant que le « pouvoir », la capacité à faire, le *dunaton einai* (celui justement que vient de mentionner Ménon dans sa définition de l'*aretè*) est « utile (*chrèsimon*) » puisqu'il nous permet de faire ce qu'on veut faire, mais ne nous empêche pas de commettre des erreurs, car la capacité a à voir avec le comment, pas avec le pourquoi, et que nous pouvons faire des choses parce que nous sommes capables de les faire, sans réaliser qu'elles nous sont en fin de compte nuisibles, qu'elles sont « mal », donc sûrement pas « belles » (295e-296d). C'est alors, et alors seulement, après avoir disqualifié une simple convenance de pure convention et une utilité purement « technique » déterminée par la seule aptitude à faire n'importe quoi, que Socrate introduit l'*ophelimon*, comme « *to chrèsimon te kai to dunaton epi to agathon ti poièsai* », « l'utile et le capable, pour faire quelque chose en vue du bon/bien » (296d8-9), ou encore « *to poioun agathon* », « ce qui produit du bon/le bien » (296e7). Comme on le voit, l'*ophelimon* a une relation très étroite au bon/bien dans l'esprit de Socrate et c'est précisément ce qui le distingue du simple *chrèsimon*/utile. Mais la question reste entière de savoir de quel bien il est question. L'*ophelimon* est ce qui nous permet de progresser vers le bien, mais il nous reste à déterminer ce qu'est notre *vrai* bien. On en revient donc toujours au même point !...

C'est cette relation étroite entre *ophelimon* et bon/bien qui me conduit à traduire *ophelimon* par « bénéfique » plutôt que simplement par « utile », puisque le mot « bénéfique » veut dire au sens étymologique (du latin *bene facere*) exactement ce que Socrate donne comme définition d'*ophelimon*, à savoir, « ce qui produit le bien ». Pour garder la communauté de racine qui existe en grec, je traduis donc *ophelein* par « bénéficier », réservant la traduction « être bénéfique » pour la formule *ophelimon einai*, que Platon utilise parfois en alternance avec *ophelein*, même si, dans certains contextes, le résultat en français n'est pas des plus heureux (mais il reste compréhensible), comme quand il est question, en 87e6 de choses qui « nous bénéficient (*hèmas opheloi*) ». Ainsi, au prix d'un français un peu « rugueux », le lecteur « collera » plus au grec de Platon.

ὦ ἀν γένηται, ἢ γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι βλάπτει ὦ ἀν παρῆ; —MEN. Εἰσὶ μὲν οἱ ἡγούμενοι τὰ κακὰ ὠφελεῖν,

qui ça se produirait, ou en reconnaissant des mauvaises [choses] que ça lèserait celui en qui ça serait présent¹⁴ ?

MÉNON. Il y en a certains, en pensant que les mauvaises [choses] bénéficiaient, et il y

Ici, on ne parle pas de choses qui seraient *ōphelima*, mais simplement de ce qui peut *ōphelein*, bénéficier (« à *celui pour qui ça se produirait* »), ou au contraire, *blaptein*, c'est-à-dire « léser, endommager », ou encore « nuire, faire du tort ». Pour ce verbe *blaptein*, je choisis ici la traduction par « léser » plutôt que par « nuire » parce que, comme on va le voir dans la suite, Platon utilise le verbe tantôt à l'actif, tantôt au passif, et qu'il est important de pouvoir rendre ces variations dans la traduction, pour des raisons que j'explique *ad loc.* Or, « nuire » ne se met pas au passif.

Notons encore, dans la continuité de la note 8, page 72, que si le beau est de l'ordre de la cause et le bien de la fin, l'*ōphelimon* peut être vu comme de l'ordre du « devenir », de l'*« instrumental* » : c'est ce qui qualifie le « chemin » qui nous conduit vers la fin, les « moyens » que nous utilisons pour l'atteindre. Et nous rejoignons là ce qui a été dit dans la note précédente sur *hēgeisthai* et sa traduction possible par « se conduire comme si... » plutôt que « penser ».

14 Les réponses aux questions précédentes nous ont appris que Ménon admet que le sujet désirant puisse désirer des choses qu'il reconnaît comme mauvaises, et les désirer, non d'un simple désir qui en reste là, mais en souhaitant qu'elles se produisent effectivement. Mais, ne sachant toujours pas de quelles « choses mauvaises » on parle, s'il s'agit d'objets ou d'actes, d'actes qui ne concernent que le sujet désirant ou impliquent un ou des tiers, on ne sait toujours pas *pour qui* elles sont mauvaises. Et surtout, n'ayant pas pris la peine de préciser les critères du bon et du mauvais, on ne sait pas vraiment de quoi on parle.

Cette nouvelle question de Socrate oppose terme à terme dans une alternative bien construite trois notions à la fois :

- « penser/croire » (*hēgoumenos*, du verbe *hēgeisthai*, cf. note 12, page 75) et « reconnaître/savoir » (*gignōskōn*, du verbe *gignōskein*, cf. note 10, page 74), le premier utilisé lorsqu'il est question du caractère « bénéfique » des choses mauvaises, le second de leur caractère « nuisible », ce qui suggère discrètement qu'il peut y avoir erreur de jugement dans l'appréciation portée par le sujet désirant ;

- « bénéficier » (*ōphelein*) et « léser » (*blaptein*), dont le sujet est dans les deux cas *ta kaka*, « les mauvaises choses », neutre pluriel, et non pas « le mal » (qui serait *to kakon*) ;

- « arriver/se produire » (*genētai*, du verbe *gignesthai*, qui implique une idée de « devenir ») et « être présent » (*parē(i)*, du verbe *pareinai*, composé de *einai*, « être », qui implique une idée de « permanence » et non plus de devenir) ; et dans les deux cas, le verbe apparaît dans une relative introduite par un *hō(i)* au datif, qui peut aussi bien vouloir dire « celui à qui », le « sujet » de l'action, que « celui pour qui », le « bénéficiaire » de l'action, qui n'est pas nécessairement le même que le sujet. Et de fait, cette construction qui explicite deux « à qui », l'un *à qui* les mauvaises choses bénéficient et l'autre *à qui* elles causent des dommages, distincts grammaticalement du *hēgoumenos* (celui qui « croit ») et du *gignōskōn* (celui qui « reconnaît »), ouvre la possibilité que l'un ou l'autre, ou les deux, ne soient pas le même que celui qui « désire » et agit selon son désir en fonction de sa croyance ou de son savoir.

En introduisant ici le point de vue du « bénéficiar/léser », Socrate passe d'une qualification intrinsèque des actes et des choses selon des critères plutôt d'ordre « moral » (c'est bon/bien ou c'est mal/mauvais sans plus) qui n'ont pas été explicités et dont on ne connaît pas l'origine (les dieux ? la coutume ? la loi des hommes ?) à une qualification par les conséquences, s'intéressant au caractère bénéfique ou dommageable de ce qui résulte de l'action, mais toujours sans préciser ni vis à vis de qui (l'acteur ou le sujet de l'action), ni selon quels critères de « bénéfice » on fait cette évaluation. Ce faisant, Socrate introduit néanmoins cette idée que toutes nos actions ne sont pas nécessairement faites pour elles-mêmes et parce qu'elles nous paraissent intrinsèquement belles et bonnes, mais le plus souvent en vue d'une fin dont la « valeur » est finalement plus importante pour orienter nos choix que celle du « moyen » qui y conduit.

Par ailleurs, l'opposition introduite par Socrate entre un *gignesthai* (devenir) et un *pareinai* (être présent) suggère aussi l'opposition qui pourrait exister entre les conséquences de nos actes dans l'ordre du devenir et leurs conséquences dans l'ordre de l'*« être »*, de l'éternité : ce qui peut sembler bénéfique à court terme et du seul point de vue de la vie matérielle sur terre peut se révéler dommageable du point de vue de notre âme destinée à l'immortalité. Qui en effet pourrait bien vouloir quelque chose dont il saurait de « science » certaine que ça lui serait dommageable de manière définitive et irrémédiable ? Le problème est que justement, nous avons moins de difficultés à apprêhender et estimer les conséquences immédiates de nos actes au plan matériel qu'à prendre en considération un « futur », ou une « éternité », pour le moins hypothétique. On peut voir là en filigrane l'opposition qu'introduit Socrate dans le *Gorgias*, dans sa discussion avec Polos, entre subir l'injustice (*adikeisthai*) et la commettre (*adikein*) (*Gorgias*, 469b-c), c'est-à-dire entre le fait qu'il vous advienne (*genētai*) un « malheur » lié à l'injustice d'un autre, ou que soit présent (*parē(i)*) en vous le mal que constitue l'injustice que l'on commet, lorsqu'il affirme qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, point de vue dont la défense est à la source de toute la *République*.

εἰσὶν δὲ καὶ οἱ γιγνώσκοντες ὅτι βλάπτει.—ΣΩ. Ἡ καὶ δοκοῦσί σοι γιγνώσκειν τὰ κακὰ ὅτι κακά ἔστιν οἱ ἡγούμενοι τὰ κακὰ ὠφελεῖν ;—ΜΕΝ. Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ τοῦτο γε.—ΣΩ. Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείνων ἀ φοντο ἀγαθὰ

en a d'autres, en reconnaissant que ça lèserait¹⁵.

SOCRATE. Et est-ce qu'ils t'ont l'air de reconnaître les [choses] mauvaises en tant qu'elles sont mauvaises, ceux qui pensent que les [choses] mauvaises bénéficient¹⁶ ?

MÉNON. Ça, en tout cas, ça ne m'en a pas du tout l'air¹⁷ !

SOCRATE. Donc il est clair que ce n'est certainement pas les mauvaises [choses] qu'ils [77e] désirent, ceux qui les ignorent, mais celles qu'ils croyaient être bonnes, alors que celles-ci

15 Toutes ces subtilités passent sans doute largement au dessus de la tête de Ménon. La question, telle qu'il la comprend, se limite probablement à se demander si certaines personnes sont prêtes à faire ce qui passe pour « mal » aux yeux de la foule pour en tirer un bénéfice personnel, à abuser de leur pouvoir et de leur autorité pour violer les lois et les coutumes, ostensiblement ou secrètement, et accroître leur fortune et leur pouvoir en tirant profit de la faiblesse des autres, sans états d'âme vis à vis du mal qu'ils causent *aux autres* en parfaite connaissance de cause.

Sa réponse ne cherche pas à approfondir la question, mais reprend quasiment mot à mot les formulations de Socrate en supprimant seulement les relatives (« celui pour qui... », « celui en qui... »). Et elle montre que, s'il admet que certains peuvent mal agir par ignorance du fait que ce qu'ils font est dommageable, mais en le croyant bénéfique, il admet aussi que d'autres puissent commettre des actions mauvaises qu'ils savent dommageables. Simplement, il n'a toujours pas dit selon quels critères les actions envisagées sont dites « mauvaises », ni pour qui elles seraient bénéfiques et pour qui dommageables. Mais on se doute bien qu'il n'envisage que le cas d'actions que celui qui les commet sait dommageables *pour d'autres*. Et, pour justifier cette réponse, il n'a même pas besoin de mettre en avant son cas personnel, même si son portrait par Xénophon (voir « Mais qui donc est Ménon ? », page 7) nous montre qu'il était de ceux qui n'avaient pas peur de nuire aux autres pour assurer leur propre fortune, tant les exemples de tels comportements sont nombreux, comme le fait remarquer Polos dans le *Gorgias*, en illustrant son propos par le cas du tyran Archelaos (cf. *Gorgias*, 470c, sq).

16 Peu importe finalement que celui qui désire des choses mauvaises les désire parce qu'il les croit bénéfiques absolument, c'est-à-dire en se trompant sur leur vraie valeur (par exemple, je suis un régime parce je le crois bon pour ma santé, alors qu'il m'est en fait nuisible), ou parce que, bien que les sachant « mauvaises » pour lui, il les désire en vue d'un bénéfice ultérieur, toujours pour lui (par exemple, je me fais couper un membre gangrené sans anesthésie parce que je sais que c'est le seul moyen de sauver ma vie en la circonstance), ou encore parce que, bien que les sachant « mauvaises » pour d'autres, il les croit bénéfiques pour lui (par exemple, je tue le roi en place pour prendre le pouvoir à sa place et profiter de ce pouvoir pour me maintenir en place et vivre dans le luxe), dans tous les cas, c'est le bénéfice escompté qui est le vrai but recherché, et la qualification de « mauvaises » qui s'attache aux choses désirées est fallacieuse, puisque celui qui les désire les désire en tant que susceptibles de lui être bénéfiques, et donc recherche en fin de compte son bien. C'est là ce que veut suggérer Socrate par la question qui fait un sort à la première branche de l'alternative proposée par Ménon dans sa réponse précédente. Que je croie ou que je sache pour sûr que ce que je désire me sera bénéfique (*ópheltein*), c'est le bien qui en résulte que je désire et celui-ci « déteint » sur le « moyen » qui y conduit pour lui valoir le qualificatif, sinon de « bon », du moins de « bénéfique » à mes yeux. Et même si je persiste à qualifier de « mauvais » ce moyen en tant que tel, et en tant que distinct du but pour lequel je le désire, ce n'est pas en tant qu'il est lui-même mauvais que je le désire, mais en vue du bénéfice que je crois ou sais pouvoir en tirer. On voit ici l'importance du passage de la qualification intrinsèque des choses et des actes qu'impliquent les adjectifs *agatha* (bons) et *kaka* (mauvais) à la visée finaliste qu'impliquent les verbes *ópheltein* (bénéficier) et *blaptein* (lésier) : ce faisant, Socrate dispense Ménon d'entrer dans une discussion sur les critères du bon et du mauvais, discussion qu'il refuserait très probablement, et se donne le moyen de progresser en en restant au point de vue subjectif de la *fin* que recherche celui qui désire au-delà des *moyens* qui y mènent, que celui-ci ait raison ou tort sur l'aptitude des moyens pour atteindre la fin recherchée. Car ce qu'il veut faire comprendre à Ménon, c'est que, quels que soient les qualificatifs que l'on peut donner, à tort ou à raison, honnêtement ou cyniquement, aux choses et aux actes, ce qui inspire nos désirs et nos actes, c'est *toujours* la recherche de *notre* bien.

17 Même dans sa problématique de cynique prêt à tout pour réussir, Ménon n'a pas de mal à admettre que c'est jouer sur les mots que de qualifier de « mauvais » quelque chose que l'on estime « bénéfique ». Et il est possible que l'empressement que trahit sa réponse vienne du fait qu'il a un instant l'impression que Socrate le rejoint là en refusant de se laisser abuser par les usages qui veulent qu'on qualifie les choses de « bonnes » ou « mauvaises » sans égard pour le bénéfice (matériel) qu'elles procurent.

εῖναι, ἔστιν δὲ ταῦτα γε κακά· ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν. ή οὐ ;—MEN. Κινδυνεύουσιν οὗτοί γε.

5 ΣΩ. Τί δέ ; Οἱ τῶν κακῶν μὲν ἐπιθυμοῦντες, ώς φῆς σύ, ἡγούμενοι δὲ τὰ κακὰ βλάπτειν ἐκεῖνον φῷ ἀν γίγνηται, γιγνώσκουσιν δήπου ὅτι βλαβήσονται ὑπ’ αὐτῶν ;—MEN.

sont en fait mauvaises. De sorte que ceux qui les ignorent et croient qu'elles sont bonnes, il est clair qu'ils désirent les bonnes [choses], non¹⁸ ?

MÉNON. Ils risquent fort, ceux-là, en effet.

SOCRATE. Mais quoi¹⁹ ? Les personnes qui désirent effectivement les [choses] mauvaises, comme tu dis, toi, mais en pensant que les [choses] mauvaises lèseraient celui pour qui ça se produirait, reconnaissent, je suppose, qu'on sera lésé par elles²⁰ ?

18 Socrate revient ici au vocabulaire des qualificatifs intrinsèques (bon ou mauvais), abandonnant la vision finaliste qu'il avait introduite auparavant. Il semble donc restreindre sa remarque au cas de ceux qui se trompent sur le qualificatif à attribuer à ce qu'ils désirent et qui font quelque chose de mal en croyant que c'est bien. Ce peut être un moyen pour lui de contrer l'impression qu'avait pu avoir Ménon, au vu de sa dernière réponse, que Socrate était prêt à rentrer dans son jeu et à remettre en cause les idées reçues sur le bon et le mauvais en prenant en compte le critère d'utilité tel que lui le concevait. Mais c'est aussi parce que, s'il est vrai que l'on peut faire une chose en vue d'une autre, et passer outre le caractère plus ou moins problématique de la première au vu du bénéfice escompté qui s'attache à la seconde, c'est toujours la qualification de « bonne » que l'on attribue à cette fin qui justifie qu'on considère comme « bénéfique » de la rechercher.

Notons par ailleurs que ce retour aux qualificatifs intrinsèques s'accompagne d'un retour au verbe *oiesthai*, traduit ici comme avant par « croire », qui avait été remplacé, à l'apparition de la problématique du « bénéficier/ léser », par le verbe *hègeisthai*, traduit par « penser », mais dont j'avais fait remarquer (cf. note 12, page 75) qu'on pourrait aussi bien le traduire par « se conduire comme si... ». Il y a d'une part l'ordre des jugements de valeur, de l'autre, celui des règles de conduite.

19 Socrate a traité la première branche de l'alternative ouverte par la réponse de Ménon en 77d3-4, celle qui concerne ceux qui désirent des choses mauvaises en les croyant bénéfiques. Il va maintenant s'occuper de la seconde branche, concernant ceux qui désirent des choses mauvaises en sachant qu'elles lèsent.

20 La formulation de cette question, qui nous ramène au vocabulaire finaliste du *blaptein* (léser) et de la conduite de vie (*hègeisthai*), comme celle des précédentes, est savamment étudiée pour maintenir l'ambiguïté. Il y est question des *hoi epithumountes*, traduit par « les personnes qui désirent », qui sont aussi les *hègoumenoī*, c'est-à-dire celles qui « pensent » que les choses mauvaises qu'elles désirent « lèsent ». Mais, comme en 77d1-3, Socrate ne dit pas, en utilisant un pronom réflexif, qu'elles « les lèseraient », mais qu'elles « lèseraient celui pour qui ça se produirait (ekeinon hō(i) an gignētai) », ouvrant une nouvelle fois la possibilité que celui-là ne soit pas le même que celui qui désire ces choses qui lèsent. Et la fin de la phrase se garde bien de lever l'ambiguïté lorsqu'elle dit que les personnes qui désirent ces choses « reconnaissent hoti blabèsonτai hup' autōn », car cette formule peut se comprendre de différentes manières selon ce à quoi on suppose que renvoie le *autōn* et la manière dont on comprend le futur passif à la troisième personne du pluriel *blabèsonτai*. En effet, le génitif pluriel *autōn* peut aussi bien être un masculin qui renvoie aux personnes qui « désirent », *hoi epithumountes* (mot à mot, « les désirant », participe présent au nominatif masculin pluriel), qu'un neutre qui renvoie alors aux « choses » sous-entendues derrière le *ta kaka*, considérées comme « mauvaises » (c'est pour garder en français cette ambiguïté que j'ai traduit *hoi epithumountes* par « les personnes qui désirent », plutôt que par un plus usuel « ceux qui désirent », pour faire du sujet de la phrase un féminin au même titre que « les choses » dites « mauvaises »). Et le verbe *blabèsonτai*, troisième personne du pluriel de l'indicatif futur passif, peut, pour sa part, se comprendre comme une réelle troisième personne du pluriel ayant pour sujet *hoi epithumountes*, ou comme une tournure impersonnelle équivalente à notre « on » français (tournure que j'ai retenue dans ma traduction car elle est la seule ouverte sur les deux sens possibles de la phrase), qui pourrait alors renvoyer à des « ceux pour qui ça se produirait » qui ne seraient pas nécessairement les mêmes que *hoi epithumountes*. Si bien qu'on peut traduire *blabèsonτai hup' autōn* par :

- ils (ceux qui désirent) seront lésés par eux-mêmes,
- ils (ceux qui désirent) seront lésés par ces choses-là,
- on (pas nécessairement ceux qui désirent) sera lésé par eux (ceux qui désirent),
- on (pas nécessairement ceux qui désirent) sera lésé par ces choses-là,

78 Ἀνάγκη.—ΣΩ. Ἀλλὰ τοὺς βλαπτομένους οὗτοι οὐκ οἰονται ἀθλίους εἶναι καθ' ὅσον βλάπτονται ;—ΜΕΝ. Καὶ τοῦτο ἀνάγκη.—ΣΩ. Τοὺς δὲ ἀθλίους οὐ κακοδαίμονας ;—ΜΕΝ. Οἷμαι ἔγωγε.—ΣΩ. Ἐστιν οὖν ὅστις βούλεται ἄθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι ;—ΜΕΝ. Οὕτω μοι δοκεῖ, ὃ Σώκρατες.—ΣΩ. Οὐκ ἄρα βούλεται, ὃ Μένων, τὰ κακὰ οὐδείς, εἴπερ μὴ

MÉNON. [78a] Nécessairement²¹.

SOCRATE. Mais ceux-ci ne croient-ils pas que ceux qui sont lésés sont misérables pour autant qu'ils sont lésés²² ?

MÉNON. Ça aussi, c'est nécessaire²³.

SOCRATE. Et que les misérables sont malheureux²⁴ ?

MÉNON. Je crois en effet.

SOCRATE. Est-il donc qui que ce soit qui veuille être misérable et malheureux?

MÉNON. À mon avis, non, Socrate.

SOCRATE. Personne donc ne veut, Ménon, les [choses] mauvaises, si du moins il ne veut

Bref, ce qui est certain, c'est que Socrate, en passant de l'actif « léser » au passif « être lésé », passe du point de vue de l'acteur qui admet faire des choses « mauvaises » au point de vue de la « victime » qui les subit, mais sans qu'on sache vraiment si c'est l'acteur lui-même qui est aussi la victime ou s'il s'agit de personnes différentes.

21 Dans la mesure où la question de Socrate peut n'être comprise que comme le remplacement d'un actif par un passif (« si des choses mauvaises lèsent quelqu'un, alors quelqu'un est lésé par elles ») et que sa formulation reste ouverte à la possibilité, qui est sans doute celle que Ménon a en tête, que celui qui est lésé n'est pas celui qui lèse, il n'y a aucune raison que Ménon objecte. La nécessité qu'il affirme est d'ordre purement grammaticale. Elle n'implique nullement l'aveu qu'en faisant des choses mauvaises en connaissance de cause, on se « lèse » soi-même.

22 En passant ici du fait d'être lésé au fait d'être « misérable », Socrate ne lève toujours pas l'ambiguïté, bien au contraire, puisqu'il distingue dans sa formulation d'un côté *houtoi*, « ceux-ci », sujet de « *ne croient-ils pas* (*ouk oiontai*) », de *tous blaptomenous*, « ceux qui sont lésés », sujet d'une proposition infinitive ayant pour verbe *athlios einai* (« être misérables ») qui est globalement complément du verbe « croire ». Et, pour mieux marquer la distinction entre ces deux sujets, Socrate profite de la liberté que laisse le grec dans l'ordre des mots, pour les rapprocher l'un de l'autre en tête de phrase, en commençant par *tous blaptomenous*, suivi immédiatement par *houtoi*, comme pour mieux montrer qu'il s'agit bien de deux sujets différents, un pour chaque verbe (ceux qui croient, d'un côté, ceux qui sont lésés, de l'autre).

L'adjectif *athlios*, traduit par « misérable », est dérivé du nom *athlos*, qui signifie « lutte, combat, épreuve » (en particulier en référence aux travaux d'Héraclès), puis de là « concours sportif, jeux, lutte aux jeux » (sens qui explique celui du dérivé *athlète*, dont vient le français « athlète »). Celui qui est *athlios*, c'est celui qui lutte, d'abord pour le prix, pour la victoire, mais ensuite, de manière plus générale, tout simplement pour survivre, et qui donc souffre et est misérable.

23 Puisque Ménon peut en rester à son idée que les victimes ne sont pas ceux qui ont fait les choses mauvaises, il n'a toujours aucune raison de contester ce que dit ici Socrate : dire que quelqu'un est misérable du fait d'être lésé n'est que simple bon sens.

24 Le mot traduit par « malheureux » est *kakodaimôn*, qui veut dire au sens étymologique « doué d'un mauvais (*kakos*) démon (*daimôn*) » (en prenant *daimôn* dans le sens plus large qu'avait ce mot en grec par rapport à son dérivé français « démon », qui n'implique pas nécessairement l'idée d'un être maléfique, mais simplement celle d'un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, comme par exemple Éros, tel qu'il est présenté par Socrate dans le *Banquet*). Ce mot est l'exact opposé de *eudaimôn*, qui veut dire « heureux ». En introduisant ce terme, Socrate veut suggérer à Ménon qu'il n'est pas possible de parler de l'*aretê* de l'homme sans se référer à la problématique du bonheur (*eudaimonia*) et du malheur (*kakodaimonia*) de l'homme.

On peut se demander pourquoi Socrate a introduit *athlios* comme intermédiaire entre le fait d'être lésé et le fait d'être *kakodaimôn*, les deux mots ayant des sens voisins à partir d'origines différentes, l'un comme l'autre pouvant se traduire par « malheureux ». Peut-être est-ce simplement pour suggérer à Ménon que la vie est un long combat et que le « prix » n'en est donné qu'au terme, et seulement en cas de victoire, et que c'est ce « prix » qui est pour nous le seul vrai bien, l'*aretê* n'étant justement que le moyen de le gagner. Mais, pour cela, encore faudrait-il savoir quel est ce « prix » et comment on peut le gagner...

βούλεται τοιοῦτος εἶναι. Τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἀθλιον εἶναι
ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι ;—ΜΕΝ. Κινδυνεύεις

pas être tel²⁵. Car qu'est-ce d'autre « être misérable », sinon désirer les [choses] mauvaises et les acquérir²⁶ ?

25 Le *oun* en début de phrase (*Estin oun...*), traduit par « donc », donne à la réplique de Socrate l'air d'une conclusion, comme si l'on arrivait au bout d'une démonstration. Mais en fait, il n'en est rien. Comme on l'a vu, Socrate, qui n'est pas dupe de Ménon et sait bien ce qu'il a derrière la tête, a soigneusement entretenu l'ambiguïté tout au long. Mais il vient d'obtenir de Ménon l'aveu qu'il attendait et qui n'est en rien la conséquence de ce qui a précédé, mais une évidence universelle : nul ne veut son propre malheur. Ce qu'il dit maintenant peut se reformuler ainsi : « Eh bien, mon petit Ménon, quand je dis que « *bouletai ta kaka oudeis* (nul ne veut les choses mauvaises) », c'est ça que je veux dire, que « *mē bouletai toiotous einai* (on ne veut pas être tel) », c'est-à-dire « *athlios kai kakodaimōn* (misérable et malheureux, couple d'adjectif de la précédente réplique auquel renvoie le *toiotous*) ». Tu comprends ? Nul ne veut des choses mauvaises *pour lui*, qui le rendraient malheureux !... C'est aussi simple que ça. »

Notons d'ailleurs que Socrate remplace ici le verbe *epithumein* utilisé par Ménon auparavant, et traduit par « désirer », par le verbe *boulesthai*, traduit par « vouloir ». Or ce verbe n'existe qu'à la voie moyenne, qui, en grec, a un sens réflexif et indique qu'on fait l'action pour soi. Il est probable que ce fait n'était plus très sensible dans un verbe comme *boulesthai*, justement parce qu'il n'existe qu'à cette voix, mais il pourrait ne pas être passé inaperçu aux yeux de quelqu'un d'aussi attentif au choix des mots et à leurs multiples connotations que Platon. Quoi qu'il en soit, ce choix de verbe a une autre implication, qui, elle, échappe sans doute à Ménon : par ce choix, Socrate déplace le problème de l'*aretè* de la sphère des *epithumiai*, des désirs et des passions, à celle de la volonté, qui est l'apanage de la partie intermédiaire de l'âme, le *thumos*. Et pour lui, c'est bien à ce niveau que se situe le problème, au niveau d'une volonté qui doit choisir entre les passions et la raison.

Ceci dit, que Socrate fasse comprendre à Ménon que personne ne veut de choses mauvaises *pour lui*, en ce sens que personne ne veut son propre malheur, ne lui prouve nullement que personne ne peut vouloir le malheur *des autres*, ou ce qu'il pense être leur malheur, même en parfaite connaissance de cause, s'il pense que cela peut lui procurer *son propre* bonheur, et pour cause, puisque cela est faux et que toute notre expérience prouve le contraire, comme le sait parfaitement Socrate. Reste que, s'il est vrai que nul ne veut son propre malheur, cela veut bien dire que, si quelqu'un savait, de science *certaine*, quel est son *vrai* bonheur et ce qui y conduit, il ferait certainement ce qu'il saurait alors devoir faire pour y parvenir. Seulement voilà, dans la première branche de l'alternative qu'il a posée dans sa réponse en 77d3-4, Ménon lui-même a admis qu'on pouvait se tromper sur ce qui est bon et ce qui est mauvais. Les autres, en tout cas, car, pour sa part, il est tellement certain de savoir ce qui est son vrai bien qu'il ne veut même pas en discuter avec les autres, qui, pour la plupart, ne sont pour lui que des moutons à tondre ou des concurrents à abattre... Reste que pour nous lecteurs, tous ces longs détours qui n'ébranlent pas les certitudes de Ménon-Reste-en-Place, sont autant d'opportunités de *nous* interroger sur tout ce qui aurait pu, ou dû, être dit dans la discussion pour progresser.

26 Socrate se moque ici de Ménon en parodiant sa définition de l'*aretè* à l'envers. Comparons en effet les trois expressions suivantes :

(1) <i>aretè</i> selon le poète cité par Ménon :	<i>chairein te kalosi kai dunasthai</i> (<i>se complaire dans les belles [choses] et être puissant</i>)
(2) <i>aretè</i> selon la reformulation par Ménon :	<i>epithumounta tōn kalōn dunaton einai porizesthai</i> (<i>désirant les belles [choses], être capable de se [les] procurer</i>)
(3) <i>athlion einai</i> selon Socrate :	<i>epithumein te tōn kakōn kai ktasthai</i> (<i>désirer les [choses] mauvaises et les acquérir</i>)

On voit que la définition de Socrate se modèle sur celle du poète, mais en remplaçant le verbe qu'il utilise par celui que lui a substitué Ménon, *epithumein*, qui nous renvoie à la partie inférieure de l'âme (cf. note 7, page 71), c'est-à-dire à la partie la plus « animale » dans l'homme. Par ailleurs, le second verbe utilisé par Socrate, *ktasthai*, ne fait plus référence à un « pouvoir », comme *dunasthai* ou *dunaton einai*, mais à un résultat : son sens est « acquérir, se procurer », et, au parfait, « avoir acquis », c'est-à-dire « posséder ». Enfin, ce qui prend la place des *kalōn*, des « belles » choses, ce n'est pas son contraire, les *aischra*, les choses « laides », mais les *kaka*, les choses « mauvaises », opposé des *agathōn*, les choses « bonnes » : le beau est certes un chemin vers le bien, mais en dernier ressort, ce qui importe, c'est le bien, pas le beau, qui lui est simplement associé, et c'est par rapport au bien, non seulement au beau, que devrait se définir l'*aretè*. Mais, d'un côté comme de l'autre, on ne parle pas *du* beau (ou *du* bien) ou *du* mal, mais *des* belles (ou bonnes) choses ou *des* mauvaises choses, dans des sens qui ne sont pas d'ailleurs exclusivement « moraux ». L'homme misérable, c'est aussi bien celui qu'a parié sur le « mauvais (*kakon=déficient*) » cheval que celui qui a commis une « mauvaise (*kakon=vicieuse*) » action (ce qui fait que

traduire *epithumein tōn kakōn* par « chercher le mal » (Croiset), « souhaiter le mal » (Chambry), « désirer le mal » (Canto-Sperber, Piettre), « le désir du mal » (Cazeaux), c'est aller trop vite en besogne, c'est forcer le texte dans une direction exclusivement morale que se garde bien de lui donner Platon, puisque justement on ne sait toujours pas de quel « bien » on parle et qu'on verra bientôt Ménon lui donner une dimension tout à fait matérielle).

Le parallélisme des « définitions » nous invite à mettre en relation ce qui est défini dans chaque cas. Or, la définition renversée de Socrate ne concerne pas en fait directement ce qui pourrait passer pour le contraire de l'*aretè*, qui serait quelque chose comme *kakia*, « vice », ou *ponèria*, « déficience, perversité », mais un « état », le fait d'*« être (einai) »* quelque chose (en l'occurrence, *athlōs*). On peut voir là une manière discrète de suggérer à Ménon de renverser à son tour l'objet de la définition donnée par Socrate, et de voir si sa définition ne s'y appliquerait pas mieux qu'à l'*aretè* et en quoi cela pourrait nous faire progresser dans la recherche de ce qu'est *aretè*. En effet, Socrate ayant auparavant assimilé *athlion* (misérable) et *kakodaimōn* (malheureux), on peut penser que le contraire d'*athlion einai*, c'est quelque chose comme *eudaimon einai*, « être heureux », ce qui nous amènerait à nous demander si l'*aretè* n'est pas tout simplement ce qui permet d'atteindre ce désir universel des hommes, le bonheur, mais nous inciterait aussitôt à passer d'une recherche sur l'*aretè* à une recherche sur ce qui constitue effectivement le vrai bonheur pour l'homme.

La formulation de Socrate nous pousse à une telle recherche d'une autre façon encore : le *athlion einai* utilisé pour décrire ce qui va être défini nous renvoie en effet au *dunaton einai* qui, dans la reformulation de Ménon, apparaissait dans la définition et en constituait le cœur, comme va le montrer Socrate dans la suite de la discussion. Si l'*aretè* n'est en effet qu'un *pouvoir*, la vraie question porte sur la finalité de ce pouvoir : pouvoir, d'accord, mais pouvoir *de quoi* ? A-t-on répondu à la question simplement parce qu'on a dit : pouvoir de se procurer les *belles* choses, alors que, comme on vient de le voir, Ménon lui-même admet que les gens peuvent se tromper sur ce qui est beau/bon et ce qui est laid/mauvais ? Et puis on a vu que, au delà des qualifications « abstraites » que l'on peut appliquer aux choses et aux actes, ce qui nous importe c'est l'effet qu'ils ont *sur nous*, leur caractère bénéfique ou dommageable *pour nous*, qui se traduit justement par le fait que nous serons *eudaimones* ou *athlioi/kakodaimones*. Bref, on ne peut parler d'*aretè* sans s'interroger sur notre conception du bien et du bonheur qui est la finalité de l'homme, puisque l'*aretè*, en toutes choses, et pas seulement pour l'homme, c'est ce qui permet d'atteindre au plus haut point la finalité de ce dont c'est l'*aretè*. Et nous voilà ramenés au « *gnōthi sauton* (apprends à te connaître toi-même) »...

On peut encore se demander pourquoi Socrate a choisi d'appliquer sa définition à *athlion einai* plutôt qu'à *kakodaimon einai*, alors que, dans la discussion qui a précédé, *athlion* n'était qu'un intermédiaire pour passer du fait d'être lésé au fait d'être *kakodaimon* (malheureux). C'est sans doute que ce terme est plus neutre, plus « *primitif* » dans la réflexion (en ce sens qu'il suppose moins de préalables), par rapport aux réponses possibles sur le sens de la vie de l'homme. Dans *kakodaimōn*, comme dans *eudaimōn*, on trouve le composant *daimōn* qui renvoie au divin, ce qui fait que le mot est déjà en lui-même porteur d'un commencement de réponse : croire que l'homme peut être doté d'un bon ou d'un mauvais *daimōn*, c'est déjà admettre qu'il y a au dessus de l'homme quelque chose ou quelqu'un qui peut contribuer à donner un sens à sa vie, c'est admettre une forme de « *transcendance* » ; mais c'est aussi prendre le risque de déresponsabiliser les hommes en leur laissant croire que leur bonheur ou leur malheur ne dépend pas d'eux mais des dieux ou d'on ne sait trop quel *daimōn* sous le contrôle duquel ils seraient placés leur vie durant. Pour Socrate, il existe bien un « *divin* » auquel notre *logos*, la partie la plus noble de notre âme, nous permet d'avoir part, et il se peut bien qu'un *daimōn* veille sur nous et nous donne de temps à autre des « *signes* », mais c'est à nous qu'il appartient de prendre en compte ou pas ces signes, et il est clair en tout cas que nous avons un certain « *pouvoir* » (*dunaton einai*), une certaine liberté dans nos actes, qui fait que nous pouvons choisir ce que nous pensons bon en nous trompant, et que nous sommes donc, en partie au moins, responsables de ce que nous deviendrons. La vie humaine est un « *combat (athlos)* » dans lequel tout homme est un *athlète* soumis à de multiples épreuves, c'est-à-dire qu'il est *athlios*, quelqu'un *qui lutte*, et pas nécessairement quelqu'un de *misérable*, en tout cas pas quelqu'un qui est vaincu d'avance, sans espoir de remporter le « *prix* » au terme de sa vie, et d'obtenir le bonheur après lequel il court, s'il sait reconnaître (*gignōskein*) le *daimōn* qui le conduira jusqu'aux « *dieux* »...

Ceci étant, si l'on regarde maintenant la définition proposée en elle-même, elle a de quoi surprendre, en ce qu'elle semble donner raison à Ménon sur le fait qu'on peut désirer des choses mauvaises au moment même où Socrate semblait avoir fait un sort à cette idée en montrant que tout le monde veut ce qui lui semble « bon » *pour lui*.

Certes, Socrate présente sa définition comme celle d'*athlios einai* après avoir dit que personne ne veut cela, mais comme l'expérience montre que nombre de gens sont misérables, on pourrait en déduire, si la définition est juste, que finalement nombre de gens veulent des choses mauvaises ! Et cela aussi devrait donner à réfléchir à Ménon, car, pour que la définition de Socrate soit juste, il faut admettre que le caractère bon ou mauvais des choses que l'on peut désirer ne dépend pas de ce qu'on peut en penser les uns et les autres, et que donc, il faut comprendre la définition de Socrate comme disant qu'il est misérable, c'est désirer des choses qui sont « *objectivement* » mauvaises pour nous alors qu'on les croit bonnes pour nous, et les obtenir. Et une fois qu'on a réalisé ça, on ne peut pas ne pas en venir à se demander comment déterminer le caractère « *objectivement* » bon ou mauvais des choses pour nous, pour ne pas risquer de se tromper et de devenir misérables...

b ἀληθῆ λέγειν, ὥ Σώκρατες· καὶ οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακά.

ΣΩ. Οὐκοῦν νυνδὴ ἔλεγες ὅτι ἔστιν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαι τε τὰ γαθὰ καὶ δύνασθαι ;—ΜΕΝ. Εἶπον γάρ.—ΣΩ. Οὐκοῦν τοῦ λεχθέντος τὸ μὲν βούλεσθαι πᾶσιν ὑπάρχει, καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν ὡς ἔτερος τοῦ ἐτέρου βελτίων ;—ΜΕΝ. Φαίνεται.—ΣΩ. Ἀλλὰ δῆλον ὅτι εἰπερ ἔστι βελτίων ἄλλος ἄλλου, κατὰ τὸ δύνασθαι ἀνε εἴη ἀμείνων.—ΜΕΝ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Τοῦτ' ἔστιν ἄρα, ως ἔοικε, κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀρετή,

MÉNON. Tu risques fort [78b] de dire vrai, Socrate. Et personne ne veut les [choses] mauvaises²⁷.

SOCRATE. Eh bien, juste à l'instant, ne disais-tu pas que l'*aretè* est : vouloir les bonnes [choses] et pouvoir ?

MÉNON. Je l'ai dit en effet²⁸.

SOCRATE. Eh bien, de ce qui a été dit, le « vouloir » n'est-il pas à la portée de tous, et de ce côté-là du moins, l'un n'est en rien meilleur que l'autre ?

MÉNON. Il paraît.

SOCRATE. Mais alors il est clair que, si l'un est meilleur que l'autre, c'est probablement selon le « pouvoir » qu'il vaut mieux²⁹.

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Ainsi donc c'est ça, à ce qu'il semble, selon ton propre dire³⁰, *aretè* : [78c] le

Notons enfin l'ironie de Socrate qui, en parodiant la définition de l'*aretè* par Ménon, lui décrit ce qu'il fait en réalité et lui « prédit » son avenir de misère !...

27 Il semble bien que Ménon ait compris en quel sens Socrate affirme que *oudeis boulesthai ta kaka* (cf. note 25, page 81), c'est-à-dire que « *personne ne veut* [pour soi] *les choses mauvaises* », et qu'il peut donc, sans changer le moins du monde son point de vue, tomber d'accord avec lui sur ce point. Car cela n'est absolument pas la même chose que de dire que nul ne souhaite, ou ne fait volontairement à d'autres des choses qu'il sait, ou croit, être mauvaises pour celui à qui il les inflige (ce que Ménon avait, et a toujours, en tête, lorsqu'il parle de gens faisant des choses qu'ils savent nuisibles en connaissance de cause, et qu'il n'hésitera pas à faire chaque fois que de besoin pour faire avancer ses propres affaires), et encore moins la même chose que de dire que nul ne fait volontairement *le mal*, comme nombre de commentateurs veulent à tout prix le faire dire à Socrate (voir par exemple la note 81 à la traduction de cette réplique par M. Canto-Sperber, GF491) !...

28 Si l'on s'en tient à la lettre, Ménon n'a jamais dit ça ! La reformulation utilisée ici par Socrate et traduite par « *vouloir les bonnes [choses] et pouvoir* » est : *boulesthai te tagatha kai dunasthai*, dans laquelle il ne reste quasiment rien des formulations initiales de Ménon. Au premier membre, il n'est question ni de *chairein* (« se complaire dans ») ni d'*epithumein* (désirer), mais de *boulesthai* (vouloir), et ce vouloir ne porte plus sur les *kala* (les *belles choses*), mais sur les *agatha* (les *bonnes choses*). Seul, le second membre est revenu à la forme qu'il avait chez le poète, un simple *dunasthai* sans plus de précisions, alors que dans la reformulation de Ménon, qui, seule, peut être considérée comme ce que Ménon a dit, il parlait de *dunaton einai porizesthai* (« être capable de se [les] procurer »). Bien sûr, pour Ménon, il ne s'agit là que d'effets de style, et on ne va pas pinailier pour si peu ! Désirer, ou vouloir, beau ou bon, pouvoir ou être capable, où est la différence ?!... D'ailleurs, Socrate n'a-t-il pas dit lui-même que belles choses et bonnes choses, c'était du pareil au même ?! (cf. 77b6-7)

29 Socrate utilise successivement dans cette réplique deux mots différents susceptibles d'être traduits par « meilleur » : la première fois *beltiōn*, puis, en fin de phrase, *ameinōn*. Ces deux adjectifs sont parmi ceux (il y en a d'autres encore) qui servent de comparatif à *agathos* (bon). Néanmoins, *ameinōn*, dont le sens premier est « qui vaut mieux », introduit, quand il est appliqué à des personnes, la nuance de « plus fort », ce qui explique sans doute que Socrate le retienne lorsqu'il est question de « pouvoir ».

30 « *Selon ton propre dire* » traduit le grec *kata ton son logon*. La plupart des traducteurs traduisent ici *logon* par « définition », sens que peut avoir à la rigueur ce mot si riche de sens multiples. Mais une telle traduction fait

c δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰ γαθά.—MEN. Παντάπασι μοι δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, οὕτως ἔχειν ώς σὺ νῦν ὑπολαμβάνεις.
ΣΩ. Ἰδωμεν δὴ καὶ τοῦτο εἰ ἀληθὲς λέγεις· ἵσως γὰρ ἀν εὖ λέγοις. Τὰ γαθὰ φῆς οἶον τ' εἶναι πορίζεσθαι ἀρετὴν

pouvoir de se fournir en bonnes [choses] !

MÉNON. Il m'a tout à fait l'air, Socrate, d'en être ainsi que toi, maintenant, tu le comprends³¹.

SOCRATE. Voyons³² donc aussi ça, si tu dis vrai ; car il se pourrait que tu parles bien³³. Tu dis qu'être comme ça pour se fournir en bonnes [choses], c'est *aretèn*³⁴ ?

perdre justement toutes les résonances de *logos* en grec. Au sens premier, *logos*, c'est « parole », la parole, une parole ou des paroles. On pourrait traduire « selon tes propres paroles », si ce n'est qu'ici, *logon* est au singulier. Ce qui est sûr, c'est que *logon* n'a pas ici de sens « technique », comme pourrait le laisser croire une traduction par « définition ». Socrate n'attend pas de Ménon qu'il lui donne une « définition » d'*aretè* à la Aristote, mais qu'il lui dise tout simplement ce qu'il met sous ce mot, quitte à ce que cette formulation ne soit que le point de départ d'un dialogue qui permettra de la préciser, comme c'est le cas ici.

31 On notera qu'au moment où Socrate a ramené la formule de Ménon à sa plus simple expression, Ménon utilise une formulation pour le moins alambiquée pour exprimer son approbation, et de plus, semble même renverser les rôles en félicitant Socrate de l'avoir enfin compris !

Le verbe traduit par « *tu le comprends* » est *hupolambaneis*, dont le sens est d'abord physique et signifie au sens étymologique « prendre (*lambanein*) par dessous (*hupo*) » (on retrouve d'ailleurs la racine « prendre » dans le verbe français « com-prendre » par lequel je le traduis). Une autre manière de traduire/interpréter ce verbe serait : « tu sais les sous-entendus (de ma formule) ». Pour Ménon, la discussion n'a pas pour fonction de s'élever ensemble vers des idées mieux comprises par l'esprit, mais seulement de chercher à saisir ce qui se cache *sous* les mots...

32 « *Voyons* » traduit le grec *idômen*, première personne du pluriel du subjonctif aoriste du verbe *idein*, « voir », dont dérive *idea*.

33 « *Tu dis vrai* » traduit le grec *alèthes legeis* ; « *tu parles bien* » traduit le grec *eu legoisi* (optatif). Le *eu* de *eu legoisi* est celui qu'on retrouve dans *eudaimôn*, « heureux », et *eudaimonia*, « bonheur ». Mais pour être *eudaimôn*, il ne suffit malheureusement pas de *eu legein*, de bien parler, car notre vie n'est pas faite de mots, mais d'actions. Ménon parle peut-être bien ici, si tant est que ce soit encore lui qui parle quand c'est Socrate qui triture et reformule le peu qu'il veut bien dire, et qui, le plus souvent, n'est même pas de lui (toute cette discussion est partie d'une citation de poète), mais, faute de savoir ce que les mots veulent dire, il aura tout faux quand il s'agira de passer à l'acte. La formule que lui attribue ici Socrate est tout à fait acceptable, à ceci près qu'on n'a pas précisé ce qu'on entendait par *tagatha* (les bonnes [choses]). C'est ce à quoi va maintenant s'attacher Socrate. Ce faisant, il nous permet de voir en quoi une définition en peu de mots n'est qu'un jeu de taquin qui explique un mot par un autre, qui requiert à son tour une explication par d'autres mots qui... etc. En fin de compte, ce ne sont pas les mots qui expliquent, mais notre compréhension préalable qui donne sens aux mots.

34 À chaque nouvelle réplique, Socrate reformule sa proposition en changeant de vocabulaire : cette fois-ci, *aretè* est *tagatha oion t' einai porizesthai*, alors que dans la réplique précédente, c'était *dunamis tou porizesthai tagatha*, qui lui-même dérivait d'un *tagatha dunasthai*, seul membre conservé de la formulation proposée à l'examen en 78b3-4. Plus on avance et plus le « pouvoir » s'estompe : de verbe (*dunasthai*), il devient nom (*dunamis*) pour finalement laisser la place à un simple relatif de comparaison, *oion*, dont le sens premier est « que » dans des expressions de la forme *toiouton... oion*, « tel... que », puis qui évolue seul vers le sens de « tel que » avec un antécédent sous-entendu, et enfin finit par vouloir dire « capable de ». Pour coller au grec, et rendre visible l'identité de mots entre le *oion* utilisé ici et celui que Socrate utilise dans sa réplique suivante, dans le sens de « comme, par exemple », pour introduire des exemples d'*agatha* (« bonnes choses »), je traduis les deux par un « comme ça », qu'il faut prendre ici au sens où l'on dit de quelqu'un dans le langage parlé : « il est comme ça ! » pour dire que c'est quelqu'un de bien, dans l'absolu, ou dans une fonction spécifique.

Par cet affaiblissement progressif du « pouvoir », Socrate, par contraste, braque discrètement le projecteur sur le terme qui, bien qu'il change de place de formule en formule, reste le même du début à la fin, *tagatha*. Il prépare ainsi ce qui va suivre, c'est-à-dire le moment où l'on va enfin se demander ce que sont ces « bonnes [choses] » autour de quoi tout tourne. Car s'il est vrai que, tant qu'on en reste aux verbes pris dans l'absolu, le « vouloir » est à la portée de tous, alors que tel n'est pas le cas du « pouvoir », dans un cas comme dans l'autre, ce qui compte, c'est

εῖναι ;—ΜΕΝ. Ἔγω γε.—ΣΩ. Ἀγαθὰ δὲ καλεῖς οὐχὶ οἶνον ὑγίειάν τε καὶ πλοῦτον ;—ΜΕΝ. Καὶ χρυσίον λέγω καὶ ἀργύριον κτᾶσθαι καὶ τιμᾶς ἐν πόλει καὶ ἀρχάς.—ΣΩ. Μὴ ἄλλ’ ἄττα λέγεις τὰ γαθὰ ἢ τὰ τοιαῦτα ;—ΜΕΝ. Οὐκ, ἄλλα πάντα λέγω τὰ τοιαῦτα.—ΣΩ. Εἰσεν· χρυσίον δὲ δὴ καὶ ἀργύριον πορίζεσθαι ἀρετή ἐστιν, ὡς φησι Μένων ὁ τοῦ

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Mais n'appelles-tu pas « bonnes » des choses comme ça : santé et richesse ?

MÉNON. Et je dis aussi acquérir pièces d'or et d'argent, et honneurs dans la cité et responsabilités³⁵.

SOCRATE. N'y a-t-il pas d'autres choses que tu appelles « les bonnes [choses] », en dehors des choses de ce genre³⁶ ?

MÉNON. Non, mais [78d] je le dis de toutes les choses de ce genre.

SOCRATE. Soit ! Mais alors, se fournir en pièces d'or et d'argent, c'est *aretè*, à ce que dit

l'objet de ce « vouloir » comme de ce « pouvoir », et là, au-delà des mots, qui sont les mêmes pour tous, comme on l'a vu, en ce sens que tous veulent « les bonnes chose », « le bonheur », dès qu'on cherche à saisir ce qui se cache sous les mots (à *hupolambanein*, comme dirait Ménon), il n'y a plus guère d'accord...

35 Ménon reprend ici le verbe *ktasthai* qu'avait utilisé Socrate en 78a8 pour définir ce que c'est qu'« être misérable », et, comme lui, l'utilise à l'infinitif présent, c'est-à-dire dans le sens d'« acquérir », et non de « posséder », que ce verbe a au parfait. (« avoir acquis », d'où « posséder »). Ce que Ménon qualifie donc de « bonnes choses », ce ne sont même pas l'or et l'argent et les honneurs, mais leur acquisition continuellement renouvelée : son plaisir n'est pas tant de s'asseoir sur un tas d'or avec une couronne sur la tête, encore moins de profiter de sa fortune en la dépensant, mais de continuer toujours à accroître ses richesses et son pouvoir sans perdre pour autant la considération de ceux qu'il plume !...

Les mots grecs traduits par « *pièces d'or et d'argent* » sont *chrusion kai argurion*, deux mots qui sont l'un et l'autre les diminutifs en *-ion* des noms *chrusos* et *arguros*, qui, eux, désignent à proprement parler l'or et l'argent respectivement, en tant que métaux. *Chrusion* et *argurion*, ce sont donc à proprement parler des petits morceaux de ces métaux, et plus spécifiquement, des pièces de monnaie. Même si *chrusion* peut avoir un sens plus général et désigner toutes sortes d'objets d'or, *argurion*, lui, est limité à l'argent monnayé. Ce qui intéresse Ménon, c'est donc bien, non pas ces métaux en tant que tels, mais la valeur monétaire qu'ils représentent, d'où ma traduction par « *pièces d'or et d'argent* », qui trivialise encore un peu plus la réponse de Ménon.

Le mot traduit par « *honneurs* » est *timas*, et celui traduit par « *responsabilités* » est *archas*, tous deux aux pluriel. Et ceci confirme ce que je viens de dire : Ménon ne se contente pas de la respectabilité, l'estime, la considération (*timè* au singulier) de ses concitoyens, d'un poste de commandement, d'une magistrature (*archè* au singulier), mais il lui en faut toujours plus, des honneurs constamment renouvelés, des responsabilités toujours plus grandes...

Notons aussi l'incapacité de Ménon à quelque rigueur que ce soit dans la discussion : Socrate vient de s'occuper des verbes de la formule proposée par Ménon, pour montrer que celui qui comptait, c'était celui, quel qu'il soit, qui manifestait le « pouvoir » de se procurer certaines choses, et il veut maintenant qu'on s'intéresse aux choses sur lesquelles ce « pouvoir » doit s'exercer. Mais, comme le montre sa réponse, Ménon est incapable de se limiter à un tel inventaire de « choses ». Seule compte pour lui l'action. Il ne peut donc que vivre dans le temps, et ne trouvera jamais le repos, sinon dans la mort...

36 Ici et dans la réponse de Ménon, « *les choses de ce genre* » traduit le grec *ta toiauta*, simple démonstratif au neutre pluriel tout aussi vague dans ce qu'il désigne que *tagatha* dans ce qu'il qualifie (les « choses »). Mot à mot, c'est tout simplement « les telles ». L'utilisation du mot « genre » dans la traduction ne renvoie donc pas à un mot comme *eidos* ou *genos*, et doit se comprendre dans le sens le plus indéterminé que le mot peut avoir en français dans une telle expression.

μεγάλου βασιλέως πατρικὸς ξένος. Πότερον προστιθεῖς τούτῳ τῷ πόρῳ, ὥς Μένων, τὸ δικαίως καὶ ὄσιως, ἢ οὐδέν σοι διαφέρει, ἀλλὰ κανὸν ἀδίκως τις αὐτὰ πορίζηται, ὁμοίως

Ménon, l'hôte héréditaire du Grand Roi³⁷!... Adjoins-tu à cette fourniture³⁸ un « justement et dans le respect des dieux »³⁹, ou cela ne fait-il aucune différence pour toi, mais que si quelqu'un se fournit en ces choses injustement, pareillement, toi, tu appelles ça *aretèn* ?

37 Le Grand Roi (*megalos basileus*) est une formule consacrée chez les Grecs du temps de Socrate pour désigner le Roi de Perse. Ménon est appelé par Socrate *patrikos xenos*, « *hôte héréditaire* », du Grand Roi. Cette appellation fait référence à une pratique courante en Grèce antique et relative aux devoirs d'hospitalité : deux personnes de cités ou de pays différents s'engageaient l'un envers l'autre, et engageaient leurs descendants, par des présents et des rites religieux, et en se plaçant sous la protection de *Zeus xenos* (*Zeus* protecteur des étrangers), à s'héberger mutuellement lorsqu'un membre d'une des deux familles se rendait dans la cité de l'autre. Au sens original, *xenos*, qu'on retrouve dans le mot français « *xénophobe* » (« qui n'aime pas les étrangers »), veut dire « *étranger* ». Dans le sens plus spécialisé qu'il a ici, c'est en quelque sorte l'étranger privilégié chez lequel on sait pouvoir être accueilli.

Dans le cas qui nous occupe, l'allusion de Socrate est lourde de sous-entendus. C'est qu'en effet, au temps des guerres Médiques, soit un peu moins d'un siècle plus tôt, les Thessaliens, à l'initiative principalement des Aleuades, la famille dirigeante de Larissa à laquelle appartenait Aristippe, le protecteur de Ménon (cf. 70b), avaient fait alliance avec Xerxès contre les Grecs (voir à ce sujet *Hérodote*, *Enquête*, VII, 6 ; 130 ; 172-174 ; VIII, 27-31 ; IX, 1 ; 58). Et même si, les Perses ayant finalement été vaincus par les Grecs, le temps ayant passé et les stratégies d'alliances entre cités grecques ayant ensuite été dominées par les tensions entre Sparte et Athènes, les Thessaliens avaient fini par rétablir leurs relations avec Athènes, il n'en reste pas moins que rappeler à Ménon les relations de sa famille avec les souverains perses, c'est aussi une manière de lui rappeler que son peuple et ses ancêtres avaient trahi les Grecs au plus mauvais moment.

Mais il y a plus, car il est probable que la visite de Ménon à Athènes était en lien avec la préparation de l'envoi par Aristippe d'un contingent thessalien au secours de Cyrus le Jeune dont Aristippe avait, ou allait, confier le commandement à Ménon (en tout cas, les lecteurs du temps de Platon connaissaient, par Xénophon au moins, toute cette histoire). Or l'objectif de cette expédition était de détrôner le Grand Roi en place, Artaxerxès, pour installer son frère Cyrus sur le trône. Dans cette affaire, donc, le rôle de Ménon n'est pas loin d'être une trahison de celui envers qui il avait des devoirs d'hospitalité...

38 « *À cette fourniture* » traduit le grec *toutō(i) tō(i) porō(i)*, dans lequel on trouve le mot *poros*, qui est à la racine du verbe *porizesthai*, traduit par « *se fournir* », qu'utilise Socrate par deux fois dans cette réplique, et qui avait été introduit par Ménon dans sa reformulation du vers qu'il citait pour définir *aretè*, en 77b5 (cf. note 7, page 71). Le sens premier de *poros* est « *passage, chemin* », sens à partir duquel il évolue soit vers des sens plus techniques comme « *conduits* », « *pores* » (qui en est la transcription en français), par exemple dans les théories d'Empédocle évoquées par Socrate à propos de la définition de la couleur (cf. 76c8 et note 58, page 64), soit vers des sens plus figurés, comme « *moyen, expédient, ressource* ». C'est aussi le mot qui est à la racine d'*aporos*, « *sans ressources* », utilisé par exemple par Ménon en 75c6 pour caractériser l'état ce ceux que laisse perplexes la première définition de *schème* par Socrate, celle qui s'appuie sur la couleur (cf. note 39, page 57), et qu'on va bientôt retrouver dans la discussion comme contraire justement du *poros* dont il est ici question. En choisissant ce nom à la place d'un verbe, Socrate rappelle discrètement à l'ordre Ménon qui, comme je le disais dans la note 35, page 85, n'a pas pu s'empêcher de définir par un verbe les « *bonnes choses* » auxquelles il pense dans sa formule. Les « *bonnes choses* » selon Ménon, ce serait donc finalement les « *ressources* », les « *expédients* », qui permettent de se tirer d'embarras en toutes circonstances, de ne jamais se retrouver *aporos*.

39 « *Justement* » traduit le grec *dikaiōs*, et « *dans le respect des dieux* », le grec *hosios*. *Hosios*, l'adjectif dont dérive l'adverbe *hosios*, fait référence à ce qui règle le comportement des hommes par rapport aux dieux, au divin, alors que *dikaios*, dans l'acception usuelle, et tout particulièrement quand il est associé, comme ici, à *hosios*, renvoie à ce qui règle les relations des hommes entre eux. Toute la discussion de l'*Euthyphron* tourne autour de la « définition » de *to hosion* (cf. *Euthyphron*, 5d7) dans le contexte du procès de Socrate accusé d'impiété (*asebeia*, mot dérivé de *asebès*, dont le sens est voisin de celui d'*anosios*, contraire de *hosios* ; cf. *Euthyphron*, 5c7). Le sens général de *dikaiōs kai hosios* est donc « *en accord avec les lois humaines et les lois divines* ». Aucun des adverbes auxquels on pourrait penser pour traduire *hosios*, « *pieusement* », « *religieusement* », « *saintement* », ou même des expressions comme « *avec piété* », « *avec dévotion* », etc., ne rend convenablement le sens de *hosios*, du fait de l'évolution du sens de ces termes de nos jours. C'est pourquoi je me suis résigné à employer une périphrase qui explique plus qu'elle ne traduit cet adverbe.

σὺ αὐτὰ ἀρετὴν καλεῖς ;—ΜΕΝ. Οὐ δήπου, ὁ Σώκρατες.—ΣΩ. Ἀλλὰ κακίαν.—ΜΕΝ. Πάντως δήπου.—ΣΩ. Δεῖ ἄρα, ως ἔοικε, τούτῳ τῷ πόρῳ δικαιοσύνην ἢ σωφροσύνην ἢ ὁσιότητα προσείναι, ἢ ἄλλο τι μόριον ἀρετῆς· εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται ἀρετή, καίπερ ἐκπορίζουσα τὰ γαθά.—ΜΕΝ. Πῶς γὰρ ἄνευ τούτων ἀρετὴ γένοιτ’ ἄν ;—ΣΩ. Τὸ δὲ μὴ ἐκπορίζειν χρυσίον καὶ ἀργύριον, ὅταν μὴ δίκαιον ἦ, μήτε αὐτῷ μήτε ἄλλῳ, οὐκ ἀρετὴ καὶ αὕτη ἔστιν ἡ ἀπορία ;—

MÉNON. Sans doute pas, Socrate !

SOCRATE. Mais vice⁴⁰ ?

MÉNON. Sans aucun doute⁴¹ !

SOCRATE. Il faut donc, à ce qu'il semble, qu'à cette fourniture⁴², justice ou modération ou [78e] respect des dieux s'adjoigne, ou quelque autre partie d'*aretès* ; car sinon, elle ne sera pas *aretè*, quand bien même elle fournirait les bonnes [choses]⁴³.

MÉNON. Comment en effet, sans elles, deviendrait-elle *aretè*⁴⁴ ?

SOCRATE. Mais le fait de ne pas fournir de pièces d'or et d'argent, chaque fois que ce ne serait pas juste, ni pour soi-même, ni pour un autre, n'est-elle pas elle-même *aretè* aussi, cette absence de ressources⁴⁵ ?

40 Le terme traduit par « *vice* » et qui s'oppose pour Socrate à *aretè* est *kakia*, substantif dérivé de *kakos*, dont le sens général est « nature mauvaise, viciée ». J'ai moins de scrupules à traduire *kakia* par « *vice* » qu'à traduire *aretè* par « *vertu* », parce que le mot français « *vice* » a conservé, même dans l'usage courant, un sens plus large et moins exclusivement moral que « *vertu* » : on parle encore couramment de « *vice de forme* », de « *vice de procédure* », de « *vice caché* » dans une construction, on n'hésite pas à qualifier un animal de « *vieux* », ou à dire de quelqu'un qu'il est « *vieux* », simplement parce qu'il suggère des procédures ou un plan d'action alambiqué, sans que cela implique nécessairement un jugement moral sur lui.

41 Le mot *dèpou* qu'utilise Ménon dans cette réponse, associé à l'adverbe *pantōs* (« tout à fait, absolument ») et dans la précédente, associé à la négation *ou*, signifie « sans doute, je suppose » et peut avoir une valeur ironique. On peut penser que c'est le cas ici, et que Ménon fait ces concessions à l'opinion commune, mais n'en pense pas moins. J'ai choisi une traduction qui permette de conserver, comme en grec, le même noyau, « *sans doute* », dans les deux réponses, au prix de quelques libertés avec une traduction littérale de *pantōs* dans la seconde, mais qui n'affecte pas le sens.

42 Socrate utilise à nouveau ici la formule *toutō(i) tō(i) porō(i)* qu'il a déjà utilisée deux répliques plus haut, en 78d4 (cf. note 38, page 86).

43 « *Elle fournirait* » traduit le grec *ekporizousa*, participe présent actif du verbe *ekporizein*, construit par adjonction du préfixe *ek-* au verbe *porizein* utilisé auparavant au moyen (*porizesthai*), et traduit par « *fournir* ». Si *porizesthai*, au moyen, indique sans ambiguïté que le bénéficiaire de l'action est le sujet du verbe, et qu'il s'agit donc d'obtenir *pour soi* or et argent, il n'en va plus de même pour la forme active *porizein*, qui signifie au sens premier « donner passage à » (cf. note 38, page 86), et de là « *procurer, fournir* », dans un sens qui suggère plutôt que le sujet du verbe donne à d'autres. Et l'adjonction du préfixe *ek-*, dont le sens premier est « hors de », insiste encore sur l'idée qu'on fournit quelque chose qui vient de soi et va à d'autres. De la manière dont Socrate a tourné sa phrase, le mal n'est pas bien grand, puisque c'est la chose dont on se demande si elle est ou non *aretè* qui est devenue sujet du verbe (*ekporizousa* est en effet un féminin, qui ne peut donc renvoyer qu'à *aretè*, et non pas à *poros*, qui est masculin), ce qui revient à dire qu'on envisage une action qui fournirait or et argent, sans qu'on précise à qui. Mais on va voir que l'ambiguïté se renforce dans la suite.

44 Ménon ne dit pas « *serait-elle* », en utilisant le verbe *einai* comme le fait Socrate dans la réplique précédente ; il utilise le verbe *gignesthai*, dont le sens est « *naître, devenir* ».

45 Cette phrase de Socrate mérite qu'on s'y arrête. Ce dont on se demande s'il est *aretè* ou pas, c'est en quelque sorte le contraire du *chrusion kai argurion porizesthai* (« *se fournir en pièces d'or et d'argent* ») de 78d1-2, qui est devenu dans la forme négative *to mè ekporizein chrusion kai argurion* (« *le [fait de] ne pas fournir de pièces d'or et d'argent* »), dans lequel *porizesthai*, moyen (donc réflexif) est remplacé par *ekporizein*, actif, qui, si l'on

MEN. Φαίνεται.—ΣΩ. Οὐδὲν ἄρα μᾶλλον ὁ πόρος τῶν

MÉNON. Il y a apparence.

se souvient de ce qui a été dit à la note 43, page 87, implique, en l'absence d'autres précisions, que l'action dont on envisage la négation est celle de fournir or et argent *à d'autres* ! Ce qui veut dire que, si l'on y regarde de près, Socrate a subrepticement procédé à *deux* inversions : le fait de passer de faire quelque chose à ne pas le faire, et le fait de passer d'un appropriation (se fournir) à une cession (fournir *ek-*, c'est-à-dire à partir de ses propres biens) !...

Si l'on examine la suite de la phrase, il semble que les choses ne soient pas aussi tranchées que ça, et que les deux options, se fournir pour soi ou fournir à d'autres, restent ouvertes, puisque Socrate prend soin de préciser : *mète hautō(i) mète allō(i)*, c'est-à-dire : « *ni pour soi-même, ni pour un autre* ». Le problème, c'est qu'entre ces deux parties de la phrase vient s'insérer la clause *hotan mè dikaiōn hè(i)*, « *chaque fois que ce ne serait pas juste* », si bien qu'on ne sait plus si le « *ni pour soi-même, ni pour un autre* » qui vient aussitôt après porte sur « *ne pas fournir* » ou sur le caractère non juste de l'action (j'ai conservé cette ambiguïté dans ma traduction en respectant l'ordre du grec, et en traduisant les datifs *hautō(i)* et *allō(i)* par « *pour soi* » et « *pour un autre* », plutôt que par « *à soi* » et « *à un autre* », qui aurait levé l'ambiguïté)...

Si l'on comprend que le « *ni pour soi-même, ni pour un autre* » porte sur « *chaque fois que ce ne serait pas juste* », on peut y voir une discrète anticipation des discussions de la *République* sur la justice qui est d'abord harmonie de l'âme avec elle-même avant de régler les rapports des hommes entre eux, et un appel du pied de Socrate (qui le sait sans doute vain) envers Ménon, pour l'inciter à creuser un peu ce que Socrate entend par « *juste* » et « *pas juste* », et ce que pourrait vouloir dire « *ne pas être juste pour soi-même* ». Mais, même dans l'interprétation contraire, la formulation de Socrate fait bien plus que de simplement examiner le refus du type d'action que Ménon a en tête (s'approprier un maximum de pièces d'or et d'argent). Ainsi, suggérer qu'il pourrait dans certains cas ne pas être juste de fournir des pièces d'or et d'argent à un autre pourrait conduire au genre de discussions qui ouvrent la *République*, sur le problème de savoir s'il est juste de rendre à quelqu'un une arme qu'il vous a confiée lorsqu'on sait qu'il est devenu fou et va s'en servir pour se tuer ou pour commettre un meurtre (*République*, I, 331c).

Mais il y a pire : car ce *hotan mè dikaiōn hè(i)*, « *chaque fois que ce ne serait pas juste* », porte-t-il sur *ekporizein* (« *fournir* ») seul, ou sur *to mè exporizein* (« *le [fait de] ne pas fournir* »), formule où l'article neutre (*to*) substantive le groupe formé par l'infinitif et la négation, en faisant donc en quelque sorte une entité insécable ?... Bien sûr ! Socrate ne considère pas que ce serait *aretè* que de refuser de fournir de l'argent à d'autres lorsque ce refus constitue une injustice ! Mais se pourrait-il qu'il ait tourné sa phrase d'une manière si habile qu'en incitant Ménon à donner l'impression qu'il accepte l'opinion reçue sur *aretè*, il parvienne à lui faire avouer sans même qu'il s'en rende compte ce qu'il a vraiment derrière la tête, à savoir, qu'il a effectivement l'intention de garder de l'argent qu'il se sera approprié de manière injuste et que c'est ça pour lui, au fond, l'*aretè* bien comprise par les vrais hommes qui ne se laissent pas impressionner par les idées reçues de la foule moutonnière, les pareils de Calliclès et de Thrasymaque ?!... Se pourrait-il qu'avec son air benêt, il soit en train de donner une leçon de rhétorique à l'élève de Gorgias, en cachant sous ce qui pourrait passer pour de piètres effets de style, des pièges langagiers autrement redoutables que les paradoxes du genre de ceux que va bientôt sortir Ménon, pièges qui mettent en évidence pour qui est attentif qu'à suivre sa pente naturelle, on entend finalement ce qu'on veut bien entendre et pas ce qui est dit, ce que l'on attend que dise l'interlocuteur et non pas ce qu'il dit vraiment.

Si tel est le cas, la plupart des traducteurs sont tombés tête baissée dans le piège, eux qui s'attachent à qui mieux mieux à lever les ambiguïtés du texte grec ! Jugeons-en : Croiset (Budé) : « *Mais si l'on renonce à l'or et à l'argent, pour soi-même et pour les autres, quand l'acquisition en serait injuste, cette renonciation même n'est-elle pas une vertu ?* » ; Chambry (Garnier) : « *Mais si l'on ne se procure point d'or et d'argent, ni pour soi, ni pour un autre, quand cela serait injuste, est-ce que cette abstention n'est pas elle aussi une vertu ?* » ; Robin (Pléiade) : « *Mais, ne pas consentir, dans le cas où cela n'est pas juste, à se procurer or et argent, ni pour soi-même ni pour autrui, c'est, par rapport à l'acte de se les procurer, un manque, qui n'est point vertu ?* » ; Canto-Sperber (GF Flammarion) : « *Mais, renoncer à se procurer or et argent, pour soi ou pour autrui, quand ce n'est pas juste, ce renoncement à user des moyens de se les procurer, n'est-ce pas là aussi vertu ?* » ; Piettre (Nathan) : « *Mais ne pas se procurer de l'or et de l'argent quand on le ferait de manière injuste, ni pour soi-même, ni pour autrui, de rester ainsi dans l'indigence, n'est-ce pas de la vertu ?* » ; Cazeaux (Poche) : « *Mais si l'on refuse les moyens de se procurer or et argent, faute de justice éventuellement, dans des circonstances où l'on s'y retrouverait, soi-même ou un tiers, n'y a-t-il pas excellence encore, en l'absence de ces moyens ?* » ; Kévorkian (Ellipses) : « *Mais renoncer à se procurer or et argent, pour soi ou pour autrui, lorsque cela n'est pas juste, n'est-ce point aussi de la vertu que cet embarras-là ?* »

Reste à voir le mot de la fin, que j'ai traduit par « *cette absence de ressources* ». En grec, c'est *hautè hè aporia*, qui est bien le contraire du *houtos ho poros*, que l'on a rencontré par deux fois, en 78d4 et 78d8 (au datif, *toutō(i) tō(i) porō(i)*). Mais l'usage du mot *aporia* dans ce contexte est sans doute une marque de plus de l'ironie de Socrate. Certes, *aporia* peut signifier, dans ce contexte, « *privation, indigence* », au sens strictement matériel qui

79 τοιούτων ἀγαθῶν ἢ ἡ ἀπορία ἀρετὴ ἀν εἴη, ἀλλά, ὡς ἔοικεν, ὁ μὲν ἀν μετὰ δικαιοσύνης γίγνηται, ἀρετὴ ἔσται, ὁ δ' ἀν ἄνευ πάντων τῶν τοιούτων, κακία.—MEN. Δοκεῖ μοι ἀναγκαῖον εἶναι ως λέγεις.

5 ΣΩ. Οὐκοῦν τούτων ἔκαστον ὀλίγον πρότερον μόριον ἀρετῆς ἔφαμεν εἶναι, τὴν δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ;

MEN. Ναί.

ΣΩ. Εἶτα, ὁ Μένων, παίζεις πρός με ;

MEN. Τί δή, ὁ Σώκρατες ;

10 ΣΩ. Ὄτι ἄρτι ἐμοῦ δεηθέντος σου μὴ καταγνύναι μηδὲ κερματίζειν τὴν ἀρετήν, καὶ δόντος παραδείγματα καθ' ἄ δέοι

SOCRATE. Pas plus donc la fourniture de ces bonnes [choses] que l'absence de ressources ne serait *aretè*, mais, à ce qu'il semble, ce qui adviendrait selon la justice serait *aretè*, par contre, ce qui [adviendrait] [79a] sans toutes les choses de ce genre, vice⁴⁶ ?

MÉNON. J'ai l'impression qu'il en est nécessairement comme tu dis.

SOCRATE. Eh bien, chacune d'elles, peu auparavant, nous l'avons dite être une partie d'*aretès*, la justice et la modération et toutes les choses de ce genre ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et puis quoi, Ménon, tu te moques de moi⁴⁷ ?!...

MÉNON. Quoi donc, Socrate ?

SOCRATE. C'est que, de ce que je t'ai prié il y a un instant de ne pas briser ni mettre en pièces⁴⁸ l'*aretèn*, et donné des modèles selon lesquels il faudrait répondre, de cela, tu ne t'es pas

convient ici où il est question d'argent. Mais c'est aussi le mot qui signifie « embarras, difficulté », en particulier dans le sens où justement cette discussion avec Socrate semble mettre Ménon dans l'« embarras » et conduire à l'« aporie », comme il ne va pas tarder à l'avouer (cf. 80a3-4, où il se dit « *plein d'embarras (meston aporias)* »), alors que justement, au début du dialogue, il disait n'être « *pas dans l'embarras (ouk aporia)* » pour dire ce qu'est *aretè* (72a1-2). Mais le problème de Ménon est que justement, il refuse non seulement l'*aporia* financière, mais aussi l'*aporia* « dialectique », qui est pourtant le préalable nécessaire au progrès, non pas dans la discussion considérée comme une joute oratoire, mais dans la recherche en commun d'une vérité difficile à appréhender. Embarrassé, Ménon, comme on le verra, cherchera à s'en sortir par une pirouette, et c'est pourquoi il ne progressera pas dans la discussion et campera sur ses positions, fidèle en cela à son nom (voir la section de l'introduction intitulée «Ménôn en pleines formes», page 9), au contraire de son jeune esclave pour qui l'*aporia* sera productive en lui permettant de sortir de son erreur et d'apprendre (cf. 84a-d, où, dans le « décodage » que fait Socrate pour Ménon de ce qui se passe avec l'esclave, on trouve deux fois le mot *aporia*, en 84c5 et en 84c10, et trois fois le verbe *aporein*, en 84a7, 84b1 et 84b6). Il n'en est donc que plus amusant de voir Socrate parvenir à faire avouer à Ménon, même si c'est de manière hypocrite, que l'*aporia* est *aretè* ! Peut-être que si Ménon avait cru à ce qu'il disait et avait saisi les jeux de mots et les sous-entendus, sa vie ne se serait pas terminée aussi misérablement... Car les « jeux de mots » de Socrate ne sont pas ceux de Gorgias.

46 Pour caractériser ce qui serait *aretè*, Socrate ne fait référence qu'à la justice (*dikaiosunè*), alors que, pour caractériser ce qui serait vice (*kakia*), il mentionne l'absence de « *toutes les choses de ce genre (pantōn tōn toiotoutōn)* ». Il pense sans doute à la liste de « *virtus* » qu'il a donnée deux répliques auparavant, en 78d8, dont *dikaiosunè* était la première, mais on peut remarquer que l'expression *panta ta toiauta* (à l'accusatif neutre pluriel au lieu du génitif neutre pluriel) est celle qu'avait employée Ménon, dans sa réponse à Socrate en 78d1, pour faire référence à la liste de ce qu'il considérait comme *tagatha* (les bonnes choses). Ce qui fait qu'ici encore, on peut voir double sens et ironie de la part de Socrate, qui fait dire à Ménon qu'une action est « *vicieuse* » dès lors qu'elle ne s'accompagne pas d'argent, d'honneurs et de pouvoir, ses *panta ta toiauta* à lui !...

47 « *Tu te moques* » traduit le grec *paizeis*, du verbe *paizein*, formé sur la racine *pais*, « enfant ». *Paizen*, c'est au sens propre « faire l'enfant », c'est-à-dire « s'amuser, jouer, plaisanter ».

48 Le verbe grec traduit par « *mettre en pièces* » est *kermatizein*, construit sur le nom *kerma*, qui signifie au

b ἀποκρίνεσθαι, τούτου μὲν ἡμέλησας, λέγεις δέ μοι ὅτι ἀρετή
ἐστιν οἶόν τ' εἶναι τὰ γαθὰ πορίζεσθαι μετὰ δικαιοσύνης·
τοῦτο δὲ φῆς μόριον ἀρετῆς εἶναι ;

MEN. Ἔγω γε.

5 ΣΩ. Οὐκοῦν συμβαίνει ἐξ ὧν σὺ ὁμολογεῖς, τὸ μετὰ
μορίου ἀρετῆς πράττειν ὅτι ἀν πράττη, τοῦτο ἀρετὴν εἶναι·
τὴν γὰρ δικαιοσύνην μόριον φῆς ἀρετῆς εἶναι, καὶ ἔκαστα
τούτων.—MEN. Τί οὖν δὴ ;—ΣΩ. οὗτο λέγω ὅτι ἐμοῦ δεηθέντος ὅλον
εἰπεῖν τὴν ἀρετήν, αὐτὴν μὲν πολλοῦ δεῖς εἰπεῖν ὅτι ἐστίν,
πᾶσαν δὲ φῆς πρᾶξιν ἀρετὴν εἶναι, ἐάνπερ μετὰ μορίου
ἀρετῆς πράττηται, ὥσπερ εἰρηκώς ὅτι ἀρετή ἐστιν τὸ ὅλον
καὶ ἥδη γνωσομένου ἐμοῦ, καὶ ἐὰν σὺ κατακερματίζῃς αὐτὴν

soucié, mais tu me dis qu'*aretè* [79b] est « être comme ça pour se fournir en bonnes [choses] avec justice »⁴⁹, mais ça, tu dis que c'est une partie d'*aretès* !...

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Eh bien, il résulte de ce sur quoi tu es tombé d'accord que faire ce qu'on fait avec une partie d'*aretès*, c'est ça *aretèn* ! La justice en effet, dis-tu, est une partie d'*aretès*, comme chacune de celles-là.

MÉNON. Eh bien, quoi donc⁵⁰ ?

SOCRATE. Je dis ceci : que, t'ayant prié de parler de l'*aretèn* en général, il s'en faut de beaucoup que tu me dises ce que c'est⁵¹, mais tu dis que toute action est *aretèn*, pourvu du moins qu'elle soit faite avec une partie [79c] d'*aretès*, comme si tu avais dit ce qu'est *aretè* en général et que moi, dès lors, je la reconnaîtrai, quand bien même toi, tu la mets complètement en pièces⁵² selon ses parties. Je te pose donc, revenant une fois encore au début⁵³, cette même

propre « petits morceaux » (du verbe *keirein*, « couper »), mais surtout, au sens usuel, « pièce de monnaie, monnaie » (comme d'ailleurs le mot français « pièce », qui peut aussi bien signifier « morceau » que « pièce de monnaie »). Et *kermatizein*, à côté du sens de « mettre en pièces », peut aussi vouloir dire « changer de la monnaie » !... Encore une manifestation de l'ironie de Socrate au moment où Ménon vient de définir l'*aretè* comme aptitude à de fournir en pièces d'or et d'argent !...

49 Voir la note 34, page 84 pour la traduction de cette formule, reprise textuellement, à l'ordre des mots près, de 78c4, avec l'ajout de *meta dikaiosunè* (« avec justice »).

50 Certains éditeurs, dont Croiset (Budé) et Burnet (OCT), font des trois mots *ti oun dè* le début d'une question rhétorique que Socrate se poserait à lui-même et qui continue par le *toutο legô* qui suit, question qu'on pourrait traduire par quelque chose comme « *Que peut donc bien vouloir dire ce que je dis ?* » D'autres attribuent ces trois mots à Ménon, comme le *ti dè, ô Sokratès*, deux répliques plus haut, traduit par « *Quoi donc, Socrate ?* » Il faut se souvenir que, du temps de Platon, on ne faisait pas apparaître les changements d'interlocuteurs dans le texte écrit, et qu'il fallait donc les déduire du contexte. J'opte pour l'attribution à Ménon de ces trois mots.

51 « *Ce que c'est* » : réapparition de la formule *ho ti estin*, déjà rencontrée au début de notre section. Sur cette formule, voir la note 2, page 70. Quelques lignes plus loin, on trouve *ho ti aretè estin*, traduit par « *ce qu'est aretè* ». Mais n'oublions pas, à la décharge de Ménon, que cette expression, qui se traduit mot à mot par « *quoi aretè est* », peut se comprendre aussi bien dans le sens « *qu'est-ce qui est (une) aretè* » (réponse : « la justice en est une, la modération une autre »), que dans le sens « *qu'est-ce que c'est que l'aretè* ». Reste qu'après toute la discussion qui vient d'avoir lieu, et au vu des remarques que fait maintenant Socrate, il est clair que c'est dans le second sens qu'il pose la question. La même expression, à quelques variations près, va revenir plusieurs fois dans les répliques qui suivent : *ti estin aretè* (79c4), *tina morion aretès ho ti estin* (79c8), *aretès holès ho ti estin* (79d6-7).

52 « *Tu la mets complètement en pièces* » traduit le grec *katakermatizè(i)s*, dans lequel on retrouver le verbe *kermatizein* utilisé auparavant (cf. note 48, page 89), augmenté du préfixe *kata-*, qui y ajoute une idée de complétude, qui, ici, pourrait se traduire par la multiplicité des pièces (« casser en mille morceaux »). Dans sa connotation monétaire, le verbe veut dire « changer en menue monnaie ». Voilà notre Ménon qui va faire fortune avec des pièces de cent sous !...

53 « *Revenant une fois encore au début* » traduit le grec *palin ex archès*, qu'on va retrouver quelques lignes plus loin, en 79e5. Le mot *palin* tout seul, qui signifie « en sens inverse », ou « à nouveau », apparaît deux fois encore

κατὰ μόρια. Δεῖται οὖν σοι πάλιν ἐξ ἀρχῆς, ώς ἐμοὶ δοκεῖ, τῆς αὐτῆς ἐρωτήσεως, ὡς φίλε Μένων, τί ἐστιν ἀρετή, εἰ μετὰ μορίου ἀρετῆς πᾶσα πρᾶξις ἀρετὴ ἀν εἴη ; Τοῦτο γάρ ἐστιν λέγειν, ὅταν λέγῃ τις, ὅτι πᾶσα ἡ μετὰ δικαιοσύνης πρᾶξις ἀρετή ἐστιν. Ἡ οὐ δοκεῖ σοι πάλιν δεῖσθαι τῆς αὐτῆς ἐρωτήσεως, ἀλλ' οἴει τινὰ εἰδέναι μόριον ἀρετῆς ὅτι ἐστίν, αὐτὴν μὴ εἰδότα ;

MEN. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Εἰ γὰρ καὶ μέμνησαι, ὅτ' ἐγώ σοι ἄρτι ἀπεκρινάμην περὶ τοῦ σχῆματος, ἀπεβάλλομέν που τὴν τοιαύτην ἀπόκρισιν τὴν διὰ τῶν ἔτι ζητουμένων καὶ μήπω ώμολογημένων ἐπιχειροῦσαν ἀποκρίνεσθαι.

MEN. Καὶ ὁρθῶς γε ἀπεβάλλομεν, ὡς Σώκρατες.

ΣΩ. Μὴ τοίνυν, ὡς ἄριστε, μηδὲ σὺ ἔτι ζητουμένης ἀρετῆς ὅλης ὅτι ἐστὶν οὗ διὰ τῶν ταύτης μορίων ἀποκρινόμενος δηλώσειν αὐτὴν ὁτιοῦν, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τούτῳ τῷ αὐτῷ τρόπῳ λέγων, ἀλλὰ πάλιν τῆς αὐτῆς δεήσεσθαι ἐρωτήσεως, τίνος ὄντος ἀρετῆς λέγεις ἢ λέγεις. ἢ οὐδέν σοι δοκῶ λέγειν ;

MEN. Ἐμοιγε δοκεῖς ὁρθῶς λέγειν.

ΣΩ. Ἀπόκριναι τοίνυν πάλιν ἐξ ἀρχῆς· τί φῆς ἀρετὴν εἶναι καὶ σὺ καὶ ὁ ἐταῖρός σου ;

question, ami Ménon : qu'est *aretè*, s'il est vrai que toute action selon une partie d'*aretès* soit *aretè* ? Car c'est dire ça, quand on dit que toute action selon la justice est *aretè*. Ou bien n'estu pas d'avis qu'on a de nouveau besoin de cette même question, mais penses-tu savoir, d'une partie quelconque d'*aretès*, ce que c'est, ne le sachant pas d'elle ?

MÉNON. Ce n'est pas mon impression.

SOCRATE. [79d] Si en effet tu te souviens, lorsque je t'ai répondu sur la *schèmatos*, nous avons en quelque sorte rejeté une telle réponse qui tente de répondre au moyen de choses qui sont encore objet de recherche et pas encore d'agrément⁵⁴.

MÉNON. Et c'est pour sûr à bon droit que nous l'avons rejetée, Socrate.

SOCRATE. Eh bien donc, excellent [homme]⁵⁵, ne pense pas toi non plus, *aretès* tout entière étant encore objet de recherche, en répondant au moyen de ses parties, la rendre claire, elle, à quiconque, ou quoi que ce soit d'autre en parlant de cette même [79e] façon ; mais on aura de nouveau besoin de cette même question : d'*aretès* qui est quoi dis-tu ce que tu dis ?... Ou bien t'ai-je l'air de parler pour rien ?

MÉNON. Tu me donnes, à moi, l'impression de parler droitement.

SOCRATE. Réponds donc en revenant une fois encore au début : que dis-tu qu'est *aretèn*, toi, et aussi ton compagnon⁵⁶ ?

dans cet échange, en 79c7 et 79e1. Bref, Socrate ne saurait insister plus sur le fait qu'on n'a guère avancé, et qu'il faut tout reprendre à zéro, « depuis le commencement » (traduction mot à mot de *ex archès*). Et c'est justement ce que Ménon va refuser en s'en tirant par une pirouette.

54 Cette remarque de Socrate renvoie à 75b-e.

55 Sur la traduction de cette formule, *ô ariste*, déjà rencontrée en 73d6, voir la note 5, page 43.

56 « *Ton compagnon* » traduit le grec *ho hetairos sou* (sur le mot *hetairos*, voir la note 7, page 25). Si l'on rapproche cette question de Socrate de ce qu'il a dit en 71c8-d2 et en 73c6-8, où il demandait à Ménon son opinion et celle de Gorgias, on peut penser que le « compagnon » auquel fait ici référence Socrate est Gorgias. Mais le terme *hetairos*

80 MEN. Ὡ Σώκρατες, ἥκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. Καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ 5 σκῶψαι, ὅμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τὰλλα ταύτῃ τῇ

MÉNON. Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, [80a] que tu ne fais rien d'autre que de te mettre toi-même dans l'embarras, et faire tomber les autres dans l'embarras⁵⁷. Et à présent, c'est en tout cas l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles et me drogues et tout simplement m'enchantes⁵⁸, au point que je suis parvenu au comble de l'embarras⁵⁹. Et tu me donnes tout à fait l'impression, s'il faut aussi se moquer un peu, d'être très semblable,

pour qualifier les relations de Ménon et Gorgias est un peu surprenant (dans un tel cas, on l'attendrait plutôt pour désigner le disciple par rapport au maître), et d'autre part, c'est l'expression qui a été utilisée au début par Socrate pour désigner, non Gorgias, mais Aristippe (cf. 70b1-2), si bien qu'on peut se demander si, une fois encore, Socrate ne crée pas délibérément l'ambiguïté. Qui est donc le vrai maître à penser de Ménon ? S'est-il vraiment intéressé à Gorgias pour lui-même, ou seulement par contagion de son « compagnon » (peut-être même « amant », autre sens possible d'*hetairos*) Aristippe, qui, lui, en tant que détenteur du pouvoir, pouvait sans doute plus vite et plus efficacement avancer les affaires et la carrière de Ménon ? La conception d'*aretēs* que Ménon a fait sienne et qu'il essaye laborieusement de dévoiler/cacher à Socrate est-elle celle d'un Gorgias dont lui-même dit en 95c1-4 qu'il l'admiré justement parce qu'il ne prétend pas enseigner ce qu'est *aretē*, ou celle d'un Aristippe qui, sans doute comme ses ancêtres du temps des guerres Médiques, se maintient au pouvoir à coup de renversements d'alliances et de trahisons opportunistes, et lui propose le moyen de devenir ami du peut-être prochain roi des Perses en l'aident à conquérir le trône sur son frère ?...

57 « *Mettre dans l'embarras* » et « *tomber dans l'embarras* » traduisent tous deux le verbe *aporein*, déjà rencontré en 75c6 (traduit alors par « *être bloqué* » ; cf. la note 39, page 57), de même racine (*poros*, « *passage* ») qu'*aporia* et *porizein/porizesthai* rencontrés plus haut (cf. note 7, page 71, et note 45, page 87, dernier paragraphe).

58 Les trois verbes utilisés ici par Ménon sont :

- *goèteueis* (« *tu m'ensorcelles* »), du verbe *goèteuein*, dérivé du verbe *goan*, « *pousser des cris de douleur, des lamentations* », via le nom *goès*, qui désigne celui qui ensorcelle en poussant des cris et des incantations lugubres, c'est-à-dire le sorcier, le magicien, ou, en mauvaise part, le charlatan, le bonimenteur ;

- *pharmatteis* (« *tu me drogues* »), du verbe *pharmattein*, dérivé du nom *pharmakon*, qui désigne au sens premier une plante médicinale quelconque, et, de là, aussi bien vers le sens de « *remède* » que vers celui de « *poison* » (c'est le mot qui est employé dans le *Phédon* pour désigner la potion que le bourreau fait boire à Socrate en exécution de la sentence de mort), un peu comme le mot français « *drogue* » (on retrouve cette racine dans le mots français « *pharmacien* » et les mots de la même famille) ;

- *katepa(i)deis* (« *tu m'enchantes* »), du verbe *katepa(i)dein*, construit à l'aide du préfixe *kata-* (idée de complétude, d'achèvement) et du verbe *epa(i)dein*, lui-même composé du préfixe *epi-* (« *sur* ») et du verbe *a(i)dein*, « *chanter* », et qui signifie « *accompagner en chantant* », et aussi « *faire entendre des incantations* », « *enchanter* » au sens qu'a ce mot quand on pense à l'*« enchanter »* Merlin, par exemple (le français « *enchanter* » est d'ailleurs construit sur le verbe « *chanter* » comme *epa(i)dein* sur *a(i)dein*, « *chanter* » en grec). Ce dernier verbe est accompagné de l'adverbe *atechnōs*, que j'ai traduit par « *tout simplement* », et qui est dérivé de l'adjectif *atechnos*, dont le sens premier est « *sans art* », c'est-à-dire « *sans artifices, simple, naturel* », mais aussi « *grossier, inexpérimenté* ». Ménon se rend-il compte qu'il fait ainsi un compliment à Socrate, en le disant « *sans artifices* » ?...

59 « *Au comble de l'embarras* » traduit *meston aporias*, dans lequel on retrouve *aporia*. Ménon admet enfin être dans l'*« aporie »*. Mais, pour lui, comme la suite va le montrer, l'*« aporie »* sera stérile.

πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ· καὶ γὰρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἀπόμενον ναρκᾶν ποιεῖ, καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, [ναρκᾶν]· ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ

par l'aspect⁶⁰ et le reste, à cette large et plate engourdisseuse marine⁶¹. Car aussi bien celle-ci fait être engourdi à chaque fois qui s'approche et la touche, et toi, tu me donnes l'impression de m'avoir maintenant fait quelque chose de pareil. Car en vérité, moi, aussi bien [80b] de l'âme

60 Le mot employé par Ménon et traduit par « *aspect* » n'est autre qu'*eidos*, le mot employé par Socrate en 72c7 pour parler de ce que peuvent avoir en commun toutes les *aretai* pour justifier cette unique appellation (voir sur *eidos* la note 37, page 34). Avant de devenir un terme « technique » dans le cadre des « théories » que l'on prête à Platon, le mot *eidos* avait le sens usuel d'« aspect extérieur ». Mais la question n'est pas tant ici d'insister sur le fait que le mot a dans la bouche de Ménon son sens usuel, alors que, pour Socrate, il aurait un sens plus « technique », car le sens « technique » d'un mot qui a par ailleurs un sens usuel ne peut être sans rapport avec ce sens usuel. Ce qui compte ici, c'est justement que Ménon, en utilisant ce terme comme il le fait, montre qu'il est capable de le comprendre dans un sens « analogique » qui ne renvoie pas au pur « visuel » : dire en effet que Socrate a même *eidos* qu'un poisson montre qu'il est capable de dépasser la ressemblance purement physique, et de dégager entre deux « êtres » des communautés d'*eidos* dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne sautent pas aux yeux. Et il est intéressant de noter que c'est justement au moment même où il va abandonner la partie dans la recherche d'une *eidos* commune entre justice, modération, respect des lois divines, courage, et autres « *aretai* » qu'il montre qu'il est tout à fait capable de trouver des ressemblances entre un homme et un poisson, même dans ce qu'il appelle lui-même leur *eidos*, alors qu'il s'agit justement là de deux ordres d'animaux qui sont parmi les plus éloignés les uns des autres, tant par le milieu dans lequel ils vivent que par leur apparence physique. Et comme il prend soin d'ajouter qu'il trouve des ressemblances entre eux non seulement en termes d'*eidos*, mais sur *talla* (« le reste »), il ne fait qu'aggraver son cas en se révélant à nous capable de dépasser la simple apparence dans l'identification d'analogies. Car ce *talla*, s'il ne porte plus sur l'aspect extérieur, ne peut donc concerner que des choses comme le mode de vie, le comportement, quelque chose comme des « traits de caractère » qui sont finalement assez proches de ce dont on parle quand on parle d'*aretè*.

61 « *Cette large et plate engourdisseuse marine* » traduit le grec *tautè(i) tè(i) plateia(i) narké(i) té(i) thalattia(i)*. Le nom *narkè* signifie « engourdissement, torpeur », et est à la racine du verbe *narkan*, « être engourdi », que Ménon utilise dans la phrase suivante (on le retrouve à la racine du mot français « narcotique »), mais il sert aussi de nom à une variété de raie, la torpille, dotée d'organes susceptibles de produire des décharges électriques qui lui permettent d'engourdir ses proies. Aristote mentionne ce poisson, et cette propriété qui le caractérise, dans ses *Histoires des animaux*, IX, 37, 620b19-23. La référence à ce poisson par Ménon est intéressante, au moment même où il parle d'*eidos*, puisqu'il constitue un exemple d'être dont le nom dérive directement d'une propriété qui le « spécifie », sans même que le terme initial ait subi de modification pour devenir le nom du poisson. Plutôt que de traduire le nom du poisson, au risque de perdre toutes ces résonances, je préfère traduire par « *engourdisseuse* », compromis entre « engourdissement » (le sens premier du mot) et « torpille » (son utilisation en zoologie), qui permet de voir qu'on parle d'un individu et non d'un état, sans perdre la racine du nom de l'animal envisagé. Autre résonance possible de cette formule, dans un dialogue dont le héros est Ménon : l'adjectif *thalattia* est l'adjectif dérivé du nom *thalatta*, « la mer ». Or ce mot évoque le passage célèbre de l'*Anabase* de Xénophon (l'ouvrage dans lequel il est question de Ménon, de ses mésaventures perses, de sa trahison et de sa mort) où les soldats grecs conduits par Xénophon et errant depuis des mois en terre inconnue dans l'espoir de rentrer dans leur patrie après la défaite de Cunaxa et la mort de Cyrus le Jeune, aperçoivent, du sommet d'une montagne, la mer, qui va ensuite leur servir de repère pour la fin du voyage, spectacle qui provoque une rumeur grandissante et les cris sur toutes les bouches : « *Thalatta, thalatta* », « *La mer ! La mer !* » (*Anabase*, IV, 7, 21-27, et en particulier IV, 7, 24). Cette mer qui a servi de guide aux Grecs sans connaître elle-même le chemin d'Athènes, c'est celle qui aurait pu servir aussi de guide à Ménon pour trouver le chemin de Larissa sans le connaître, s'il avait eu une autre conception de l'*aretè* (cf. 97a9-b7). Peut-être donc y a-t-il quelque ironie de la part de Platon à nous montrer ainsi Ménon allant chercher dans la mer l'*eidos* de Socrate au moment même où il s'avoue incapable de trouver celle de l'*aretè*...

Il y a encore un troisième mot dans cette formule qui peut retenir notre attention, c'est l'adjectif *plateia*, féminin de *platus*, terme rare dans les dialogues (5 occurrences en tout, dont trois dans le *Phédon* : 97d8, 99b8 et 111d2, et la dernière dans la *République* : X, 616e4), qui signifie « large et plat », ou simplement « large », ou « étendu », ou encore « massif, robuste », et qui est à la racine du surnom « Platon » donné à l'auteur des dialogues (et aussi, via le latin, du mot français « plat »). Se pourrait-il qu'il y ait là de la part de Platon une discrète allusion à son nom, pour suggérer, un sourire aux lèvres, que c'est justement cette *plateia* que signale Ménon qui lui a permis, à lui, de mieux comprendre l'*eidos* de Socrate ?!...

b τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνωμαι σοι. Καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἴρηκα καὶ πρὸς πολλούς, καὶ πάνυ εὖ, ὡς γε ἐμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδὲ ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν. Καί μοι δοκεῖς εὖ βουλεύεσθαι οὐκ ἐκπλέων ἐνθένδε οὐδὲ ἀποδημῶν· εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιοῖς, τάχ' ἀν ώς γόνς ἀπαχθείης.

que de la bouche, je suis engourdi, et je n'ai rien que je puisse te répondre. Et pourtant, des myriades de fois pour sûr, sur *aretès*, j'ai tenu des discours abondants devant de nombreuses personnes, et avec beaucoup de bonheur, c'est du moins mon impression ! Mais maintenant, je ne puis pas du tout dire ce que c'est. Et tu me donnes l'impression⁶² d'avoir fait un heureux choix⁶³ en ne voulant pas lever l'ancre d'ici même⁶⁴, ni t'absenter de chez toi : car si, étranger dans une autre ville, tu faisais ça, avant peu, tu serais conduit au tribunal comme sorcier⁶⁵.

62 Depuis quelques répliques, Ménon accumule les utilisations du verbe *dokein* : « *dokei moi* » (79a1) ; « *ouk emoige dokei* » (79c10) ; « *emoige dokeis* » (79e4) ; et, dans cette seule tirade, « *hôs ge moi dokeis* » (80a2) ; « *dokeis moi* » (80a4) ; « *su dokeis moi* » (80a7) ; « *hôs ge emautô(i) edokoun* » (80b3) ; et enfin ici, « *moi dokeis* » (80b4). J'ai rendu toutes ces formules à l'aide des expressions « avoir l'impression », « donner l'impression » ou « c'est mon impression », toutes construites autour du même mot « impression », pour faire percevoir cette accumulation. Le verbe *dokein* signifie « sembler, paraître, avoir l'air », ou encore « penser, croire, se figurer ». et c'est de lui que dérive le mot *doxa*, « opinion », qui sera au centre de la dernière partie du dialogue. Cette accumulation signifie-t-elle que Ménon commence à être déstabilisé au point d'en oublier les leçons de beau parler de Gorgias et à consentir à livrer ses propres opinions ?...

63 « *Tu me donnes l'impression d'avoir fait un heureux choix en ne voulant pas...* » traduit le grec *moi dokeis eu bouleuesthai ouk...*, mot à mot, « *tu me paraît avoir bien délibéré en toi-même de ne pas...* » Un peu auparavant, les mots traduits par « *avec beaucoup de bonheur* » pour qualifier les discours innombrables (*pampollous logous*) sur *aretè* que Ménon se vante d'avoir tenu, sont *kai panu eu*, mot à mot, « *et tout à fait bien* ». Dans les deux formules, on retrouve le mot *eu*, « *noblement, bien* », qu'on retrouve dans *eudaimonia*, le mot qui signifie « *bonheur* ». C'est pour mettre cette parenté en évidence que j'ai traduit *eu* par « *avec bonheur* » dans le premier cas (les discours de Ménon), et par « *heureux* » dans le second (les délibérations intérieures de Socrate), en forçant un peu le texte. En fait, on peut supposer que Platon fait opposer inconsciemment par Ménon deux conception du « *bien/bonheur* » celle de Ménon, pour qui ce qui compte, c'est de bien parler, si possible devant des foules, et celle de Socrate qui préfère bien réfléchir. Réfléchir, mais aussi agir, puisque, par deux fois, Ménon emploie le verbe *poiein*, « *faire* », à propos de Socrate : pour dire qu'il lui a « *fait (pepoièkenai)* le même effet qu'une torpille, et, dans la phrase qui conclut cette réplique, pour parler des risques qu'encourrait Socrate s'il « *faisait (poiois)* » la même chose dans une cité étrangère.

64 « *Lever l'ancre* » traduit le grec *ekpleōn*, participe présent du verbe *ekplein*, construit avec le préfixe *ek* (« *hors de* ») et le verbe *plein*, « *naviguer* ». Ménon fait ici allusion au fait que Socrate, au contraire de la plupart des sophistes, qui parcouraient la Grèce pour faire montrer de leur talents et recruter des élèves qui paieraient un bon prix leurs leçons, n'a jamais quitté Athènes, sauf pour accomplir ses devoirs militaires. Mais le premier verbe qu'il utilise pour cela fait référence à la navigation. Ceci n'est pas trop surprenant à propos d'un peuple qui était essentiellement maritime (ce qui n'était pas le cas des Thessaliens, desquels était Ménon) et avait établi son empire à l'aide en particulier de sa flotte. Il se peut aussi que ce langage soit une allusion au fait possible que Ménon était peut-être à Athènes pour préparer la traversée du contingent thessalien dont Aristippe lui avait confié, ou allait lui confier, la responsabilité (voir « *Mais qui donc est Ménon ?* », page 7). Quoi qu'il en soit, dans l'univers des dialogues, il nous renvoie à l'expression qu'utilise Socrate dans le *Phédon*, lorsqu'il explique comment, après ses déceptions avec Anaxagore, il s'est « *embarqué* » dans un *deuteron ploun*, « *une seconde navigation* » (99d1), expression dans laquelle on trouve le mot *ploun*, « *navigation, traversée* », dérivé du verbe *plein*. Et cela suggère une opposition entre un Ménon qui espère trouver la gloire et la fortune en courant le monde, mais ne trouvera que misère et infamie, et un Socrate qui n'a pas besoin de quitter Athènes pour « *naviguer* » dans sa tête à la recherche de ce qui seul compte pour bien vivre selon lui, la connaissance de soi. Aussi, lorsque Ménon dit à Socrate qu'il a « *fait un heureux choix* », il dit peut-être encore une fois une vérité plus profonde que ce qu'il pense...

65 « *Sorcier* » traduit le grec *goès*, dont on a dit plus haut (cf. note 58, page 92) qu'il était à la racine du verbe *goèteuein* utilisé auparavant par Ménon pour accuser Socrate de l'« *ensorceler* ». Quant au verbe traduit par « *tu serais conduit au tribunal* », c'est *apachtheiès*, du verbe *apagein*, dont le sens premier est « *emmener* », mais qui

ΣΩ. Πανοῦργος εἰ, ὁ Μένων, καὶ ὀλίγου ἐξηπάτησάς με.

ΜΕΝ. Τί μάλιστα, ὁ Σώκρατες;

ΣΩ. Γιγνώσκω οὖν ἐνεκά με ἥκασας.

ΜΕΝ. Τίνος δὴ οἴει;

ΣΩ. Ἰνα σε ἀντεικάσω. Ἐγὼ δὲ τοῦτο οἶδα περὶ πάντων τῶν καλῶν, ὅτι χαίρουσιν εἰκαζόμενοι. Λυσιτελεῖ γὰρ αὐτοῖς· καλαὶ γὰρ οἵμαι τῶν καλῶν καὶ αἱ εἰκόνες. Ἀλλ' οὐκ ἀντεικάσομαι σε. Ἐγὼ δέ, εἰ μὲν ἡ νάρκη αὐτῇ ναρκῶσα οὕτω καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖ ναρκᾶν, ἔοικα αὐτῇ· εἰ δὲ μή, οὐ. Οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν.

SOCRATE. Tu sais tout faire⁶⁶, Ménon, et peu s'en faut que tu m'aises complètement abusé !

MÉNON. Mais pourquoi exactement, Socrate ?

SOCRATE. [80c] Je sais pourquoi tu as donné de moi une image !

MÉNON. Eh bien, à quoi penses-tu ?

SOCRATE. Pour qu'en retour, je donne une image de toi ! Car moi, je sais ceci de tous ceux qui sont beaux, qu'ils prennent plaisir à être dépeints en images. En effet, ça les avantage : belles en effet, je suppose, sont aussi les images de ce qui est beau⁶⁷. Mais je ne ferai pas d'image de toi en retour. Quant à moi, si l'engourdisseuse⁶⁸, c'est en étant elle-même engourdie qu'elle fait aussi être engourdis les autres, je lui ressemble ; sinon, non. Car ce n'est pas en étant plein de ressources⁶⁹ moi-même que je fais être les autres dans l'embarras, mais c'est en étant plus que tout dans l'embarras moi-même que je fais aussi être les autres [80d] dans l'embarras.

a aussi, en droit attique, le sens technique de « citer en justice » (un peu comme en français on parle d'un « mandat d'amener » sans plus pour parler d'un mandat visant à l'arrestation de quelqu'un).

Cette remarque de Ménon peut être mise en regard de ce que dit Socrate dans l'*Apologie* d'une éventuelle peine de bannissement (*Apologie*, 37c-e), et aussi dans le *Criton*, en réponse à la proposition de Criton de l'aider à s'évader, justement pour la Thessalie, pays de Ménon (*Criton*, 44c et 54b-e). Socrate n'a pas attendu Ménon pour savoir ce qui pourrait lui arriver s'il voyageait à l'étranger.

66 « *Tu sais tout faire* » traduit le grec *panourgos ei*. Le mot *panourgos* est construit à partir de *pan*, « tout », et *ergon*, « action, ouvrage ». *Panourgos* veut donc dire au sens propre « qui sait tout faire », et peut être pris aussi bien en bonne part, dans le sens d'« industriels, adroit, actif », qu'en mauvaise part, dans le sens de « rusé, fourbe, méchant », comme quand on dit en français de quelqu'un qu'il est « prêt à tout ». Ici, le sens est bien sûr ironique en réponse à l'aveu d'impuissance de Ménon, qui non seulement ne sait que faire, mais pire, pour lui du moins, ne sait que dire ! (Notons que c'est ce mot *panourgos* qui a inspiré à Rabelais le nom de Panurge qu'il a donné à l'un de ses personnages).

67 « *De ce qui est beau* » traduit le grec *tōn kalōn* : c'est exactement la même formulation que celle que j'ai traduite auparavant par « *de tous ceux qui sont beaux* ». De fait, *kalōn* est le génitif pluriel de *kalos*, « beau », qui a la même forme au masculin et au neutre. Et, les deux fois, l'adjectif est substantivé, sans nom pour préciser ce qui est beau. Dans le premier cas, il n'y a guère de doute qu'il s'agit d'un masculin, et que Socrate a en tête les beaux garçons comme Ménon. Par contre, dans le second, la formule peut parfaitement être plus générale et ne pas se limiter aux beaux garçons.

« *Les images* » traduit le grec *eikones*. « *Donner une image* » traduit le verbe *eikazein*, qui, comme *eikōn*, est dérivé du verbe *eikō*, « être semblable, ressembler ». Et « *donner une image en retour* » traduit le verbe *anteikazein*, formé sur le précédent par adjonction du préfixe *anti-* (« en face de, en échange »). Socrate suggère ainsi que Ménon tente ici de passer de l'ordre de l'apparence (*eidos*) à celui de l'image (*eikōn*).

68 Il s'agit bien sûr de la raie torpille dont il a été question plus haut (cf. note 61, page 93), mais je garde la même traduction que lors de la première mention de ce poisson.

69 « *En étant plein de ressources* » traduit le grec *euporōn*, participe présent du verbe *euporein*, qui est l'opposé d'*aporein*, « être dans l'embarras ». Le préfixe *eu-*, « bon », sert ici d'opposé au *a-* privatif. Je traduis par « *je fais être dans l'embarras* » le grec *poio aporein* qui revient par deux fois dans cette phrase, tout comme je traduis par « *elle fait être engourdis* » le grec *poiei narkan* pour rester plus près de l'original et mettre en évidence le verbe « faire » que s'applique à lui-même Socrate (cf. note 63, page 94).

L'expérience avec l'esclave

d Καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὁ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, σὺ μέντοι ἵσως πρότερον μὲν ἥδησθα πρὶν ἐμοῦ ἄψασθαι, νῦν μέντοι ὅμοιος εἴ οὐκ εἰδότι. "Ομως δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι ὅτι ποτέ ἔστιν.

5 **MEN.** Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὁ Σώκρατες, τοῦτο ὁ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἔστιν; Ποῖον γὰρ ὅν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; "Η εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτο ἔστιν ὃ σὺ οὐκ ἥδησθα;

e **ΣΩ.** Μανθάνω οἶον βούλει λέγειν, ὁ Μένων. Ὁρᾶς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὕτε ὁ οἶδε οὕτε ὁ μὴ οἶδε; Οὕτε γὰρ ἀν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ· οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ

SOCRATE. Et à présent, en ce qui concerne *aretès*¹, ce que c'est, moi, pour sûr, je ne le sais pas, alors que toi, peut-être auparavant l'as-tu su, avant d'être en contact avec moi, alors qu'à présent, tu es semblable à quelqu'un qui ne le sait pas. Mais pourtant, je veux bien examiner avec toi et chercher de concert ce qu'elle peut être.

MÉNON. Et de quelle manière chercheras-tu, Socrate, ce dont tu ne sais pas le moins du monde ce que c'est ? Car laquelle des choses que tu ne sais pas mettras-tu en avant pour conduire la recherche ? Ou encore, si, en mettant les choses au mieux, tu as la chance de tomber dessus, comment sauras-tu que c'est ce que toi, tu ne savais pas² ?

SOCRATE. [80e] Je comprends ce que tu veux dire, Ménon. Regarde ça, quel argument éristique³ tu débarques⁴ ! qu'il n'est donc possible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas ? Il ne chercherait en effet ni ce que justement il sait : il sait en effet, et il

1 Pour les raisons qui me conduisent à ne pas traduire *aretè*, voir la section de l'introduction intitulée «Aretè», page 5.

2 On appelle souvent « paradoxe de Ménon » les objections qu'il présente ici : comment chercher ce qu'on ne connaît pas et, si par hasard on trouve, comment savoir qu'on a trouvé ce que justement on ne connaissait pas auparavant ? Pour répondre à cette objection parfaitement « logique » en théorie, on va voir que Socrate ne s'embarrasse pas de théorie, mais va procéder « expérimentalement ». Il va montrer à Ménon une personne passant d'un état de non savoir à un état de savoir sur le même sujet, grâce à un questionnement proprement mené, mais sans que la « bonne » réponse ne lui soit donnée par l'interrogateur.

3 « *Éristique* », *eristikon* en grec, veut dire « sujet à controverse », et vient du mot grec *eris* qui veut dire « querelle, lutte, combat, discorde, contestation ». Pour Hésiode, *Eris*, dont le nom est très voisin de celui d'*Eros* (Amour), est une des déesses filles de *Nux* (Nuit), et elle est mère d'enfants qui ont nom *Ponos* (Peine), *Lèthè* (Oubli), *Algea* (Douleur), *Machai* (Combats), *Phonoī* (Meurtres), etc. (*Théogonie*, 225-232). Pour Platon, l'éristique est la forme la plus méprisable d'utilisation du *logos* : la controverse pour le plaisir de la controverse, quand ce n'est pas pour gagner de l'argent, et il s'en moque tout au long de l'*Euthydème*, où Socrate prétend vouloir apprendre de deux maîtres en la matière (cf. : *Euthydème*, 272b10), Euthydème et Dionysodore, deux frères, une « sagesse (*sophia*) » qui est tournée en ridicule tout au long du dialogue. Et dans le *Sophiste*, la cinquième définition du sophiste le présente comme un maître en l'art du combat en discours (et non au corps à corps) antilogiques (et non judiciaires) éristiques (et non relatifs au contrats) rentables (*Sophiste*, 225a-226a). En 75c8-d2, Socrate a déjà évoqué avec Ménon la manière de se comporter en présence d'interlocuteurs qualifiés d'*eristikoi* (traduit alors par « controversistes »)).

4 Le verbe *katagein* utilisé ici et traduit par « *tu débarques* », veut dire au sens premier « conduire de haut en bas », et peut tirer avec lui plusieurs images à partir de ses sens dérivés. On pourrait traduire simplement par « *tu nous fait tomber dessus* », mais le verbe a aussi un signification spécifiquement marine, quelque chose comme « amener au port depuis la haute mer », c'est-à-dire « débarquer », sens que j'ai retenu (la mer n'était pas loin, avec la comparaison que vient de faire Ménon de Socrate avec un poisson torpille). Le verbe évoque aussi l'activité textile du filage, et peut vouloir dire « dévider, dérouler, filer », ce qui permettrait une traduction par quelque chose comme « *tu débites* ». Il peut encore vouloir dire « ramener, rapporter », et pourrait alors se traduire par « *tu nous ressors* ». Quoi qu'il en soit, la réponse de Socrate est empreinte de mépris : qu'il s'agisse du niveau de la conversation qui baisse ou du caractère « réchauffé » de l'argument, Socrate n'exprime rien là de bien flatteur !

5 ζητήσεως· οὕτε ὅμη οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.

81 ΜΕΝ. Οὐκοῦν καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος, ὥστε;

ΣΩ. Οὐκ ἔμοιγε.

ΜΕΝ. Ἐχεις λέγειν ὅπῃ;

5 ΣΩ. Ἐγωγε· ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα—

ΜΕΝ. Τίνα λόγον λεγόντων;

ΣΩ. Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν.

ΜΕΝ. Τίνα τοῦτον, καὶ τίνες οἱ λέγοντες;

10 ΣΩ. Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ιερέων τε καὶ τῶν ιερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὃν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι

β διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν

n'est nul besoin de recherche pour une telle personne ; ni ce qu'il ne sait pas : il ne sait en effet même pas ce qu'il cherchera.

MÉNON. [81a] Et alors, ne t'a-t-il pas l'air joliment dit, cet argument⁵, Socrate ?

SOCRATE. Pas à moi, pour sûr !

MÉNON. Tu dois me dire en quoi.

SOCRATE. Oui. C'est que j'ai entendu des hommes et des femmes versés⁶ dans les choses divines...

MÉNON. Tenant quel discours⁷ ?

SOCRATE. Vrai, à mon avis, et beau.

MÉNON. Quel est-il ? Et qui sont ceux qui le tenaient ?

SOCRATE. Ceux qui le tenaient sont tous ceux, parmi les prêtres aussi bien que les prêtresses, pour lesquels c'était un objet de préoccupation, à propos de ce à quoi ils mettent la main, que d'en rendre autant qu'il est possible [81b] raison⁸. Ainsi parle aussi Pindare et nombre

5 Le grec est : *kalōs legesthai ho logos houtos*. Quelques remarques sur cette expression : tout d'abord, *kalōs*, que j'ai traduit par « joliment », est l'adverbe dérivé de l'adjectif *kalos*, qui veut dire « beau ». L'adverbe peut vouloir dire « bien, convenablement, à juste titre », mais j'ai pensé qu'il fallait garder dans le texte français la dimension esthétique et le lien au beau, qui, justement, sont si importants dans le débat entre le Socrate de Platon et les émules de Gorgias, dont fait partie Ménon : tout le problème est en effet de savoir s'il suffit qu'un discours soit « beau », sans souci du vrai, ou si la vérité du discours est plus importante que sa forme et son esthétique.

« Argument », ici comme dans la réplique de Socrate qui précède, où il le qualifie d'éristique, traduit *logos*, dont les sens multiples sont aussi au cœur du même débat, puisque le mot peut aussi vouloir dire « discours, parole, raison » et tant d'autres choses encore. En outre, il n'est pas possible de rendre en français le redoublement qu'il y a en grec entre *logos* et *legesthai*, le nom et le verbe construits sur la même racine, redoublement fréquent en grec entre un verbe et un complément d'objet issu de la même racine que le verbe qu'il complète, ou, comme ici, entre le sujet et le verbe de la même racine au passif.

6 Le mot traduit par « versés (dans les choses divines) » est *sophōn*. Pris au sens absolu, *sophos* veut dire « sage » et correspond à l'idéal, inaccessible en cette vie selon Socrate, de l'homme qui ne peut donc se dire au mieux que « *philo-sophos* », ami de la sagesse. Aussi, pour Socrate, il peut prendre un sens péjoratif lorsqu'il sert à qualifier quelqu'un, comme le prouve son emploi en 75c8 pour parler d'interlocuteurs potentiels aussitôt après qualifiés d'*eristikōn kai agōnistikōn* ». Qualifié comme ici (*sophōn peri ta theia pragmata*), le mot garde son sens primitif d'*habile (en quelque chose)* ».

7 C'est encore de *logos* qu'il est question ici (*tina logon legontōn*), et à nouveau en association avec le verbe *legein*, mais ici le sens est plus neutre, d'où la traduction par « discours ».

8 « *En rendre raison* » traduit le grec *logon didonai*. On trouve ici une nouvelle fois le mot *logos*, et une fois encore dans un sens différent. Rendre raison, ou rendre compte, c'est justifier par des paroles, par des discours, ce que l'on a fait. Pour mieux marquer l'opposition entre l'action et le discours qui en « rend raison », Socrate utilise, pour parler de l'action, un verbe, *metacheirizesthai*, construit sur la racine *cheir*, qui veut dire « main » (qu'on

5 ὅσοι θεῖοι εἰσιν. Ἄ δὲ λέγουσιν, ταυτί ἐστιν· ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὁ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ώς ὄσιωτατα διαβιῶνται τὸν βίον· οἶσιν γὰρ ἀν

Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεν ἄλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν,
ἐκ τῶν βασιλῆς ἀγανοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ
πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

d'autres parmi les poètes, tout autant qu'ils sont divins. Ce qu'ils disent, c'est ceci ; allons, examine s'ils t'ont l'air de dire vrai. Ils disent donc que l'âme de l'homme est immortelle et que tantôt elle arrive à un accomplissement⁹, ce qu'en vérité ils appellent mourir, tantôt elle naît à nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite. Il faut donc, pour ces raisons, vivre toute sa vie le plus pieusement possible¹⁰, car de ceux dont

« Perséphone accueillera favorablement l'expiation d'un deuil ancien, vers le soleil d'en haut, de ceux-là, à la neuvième année, elle lance les âmes à nouveau, [81c] desquelles des rois dignes d'admiration et des hommes impétueux par la force et grands par la sagesse croissent ; et pour le reste du temps, ils sont appelés héros sans tache chez les humains. »¹¹

retrouve par exemple dans le mot français « chirurgie », qui veut dire étymologiquement « travail manuel », *cheir-ergon*), d'où ma traduction par « mettre la main à ». On peut penser ici à l'opinion d'Anaxagore rapportée par Aristote (*Parties des Animaux*, IV, X, 687a7, sq), selon laquelle « *l'homme est le plus raisonnable* (phronimôtaton) *des animaux parce qu'il a des mains* », opinion que d'ailleurs Aristote conteste et renverse, suggérant que c'est au contraire parce qu'il est le plus raisonnable qu'il a des mains. Quoi qu'il en soit, Socrate semble ici s'intéresser à ceux qui savent passer du travail des mains à la mise en action du *logos* ; et l'on peut remarquer que la construction de la phrase grecque rapproche les deux mots *metacheirizontai* et *logon* dans cet ordre, la « prise en main » venant avant la « raison », au moins dans l'ordre « chronologique ». Socrate n'a que faire des gens qui se contentent de parler, mais écoute ceux qui cherchent à mettre en cohérence action et paroles.

9 « *Elle arrive à un accomplissement* » traduit le grec *teleutan*, verbe construit sur le mot *teleutè*, qui veut dire « accomplissement, issue, fin », et dont part Socrate en 75e1 pour donner à Ménon, à titre d'exemple de définition, la définition de *schème* (sur les sens de ce mot, voir la note 7, page 43) comme « limite du solide » (*peras*, limite, ayant en cours de route remplacé *teleutè*). *Teleutan* et *teleutè* dérivent tous deux de *telos*, qui veut dire « achèvement, terme, réalisation, but, fin », concept majeur pour Platon, dont la vision est avant tout « finaliste » : l'homme doit s'intéresser à ce qu'il doit devenir et au moyen d'y parvenir, dans la mesure où rien n'est joué d'avance et qu'il dispose d'une certaine « liberté » par rapport à ce devenir, plutôt qu'à ses « origines », sa « nature », sur lesquelles il ne peut rien. Le verbe *teleutan* peut vouloir dire « mourir », mais ici, il faut le prendre dans son sens plus large, laissant au verbe *apothnè(i)skein* qui suit le soin de préciser le sens de « mourir ». En distinguant ainsi les deux verbes, Socrate nous oblige à réfléchir sur le sens original de *teleutan* et sur la signification de la mort. On voit alors que, dans les discours auxquels il fait référence, on trouve l'idée des « incarnations » successives de l'âme, mais aussi l'idée, sans doute infiniment plus importante pour lui, que la mort est un « accomplissement », un « achèvement », au sens que l'on donne à ce mot lorsqu'on dit que le sculpteur « achève » sa statue.

10 « *Pieusement* » traduit le grec *hosiotata*, superlatif neutre pluriel employé adverbialement de *hosios*, qui veut dire « pieux, religieux ». Il faut se souvenir que Socrate sera accusé d’impiété par Anytos, et Mélétos, et que toute la discussion de l’*Euthyphron* porte justement sur le « pieux (*to hosion*) » et l’« impie (*to anosion*) ».

11 Fragment d'une œuvre perdue de Pindare, peut-être un thrène, ou lamentation funèbre (fragment d'origine incer-

5 "Ατε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονοῦσα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν "Αἰδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὅστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἶον τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἡπίστατο. "Ατε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦσα οὖσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἄπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλούσιν

d Attendu donc que l'âme est immortelle et que, bien des fois, elle est née, et a vu et les [choses] d'ici-bas et les [choses] de l'Hadès et toutes choses, il n'est pas possible qu'il y ait quoi que ce soit qu'elle n'ait appris ; en sorte qu'il n'est en rien étonnant qu'aussi bien à propos d'*aretès* qu'à propos du reste, il lui soit possible de se remémorer ce que justement elle savait auparavant. Car attendu que la nature [81d] tout entière est d'une même famille¹², et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se remémorant une seule chose, ce que précisément les hommes appellent « apprendre »¹³, celle-ci ne mette à jour tout le reste, pourvu qu'on soit

taine n° 21, dans l'édition Budé des œuvres complètes de Pindare par Aimé Puech, vol. IV, *Isthmiques et Fragments*).

Perséphone, encore appelée Korè, du mot grec *korè* qui veut dire « jeune fille », est la fille de Déméter, déesse de la terre cultivée et du blé, et de Zeus, enlevée pour devenir la femme d'Hadès aux Enfers. Son culte, ainsi que celui de sa mère Déméter, étaient au centre des mystères d'Éleusis, qui tenaient une place importante dans la vie religieuse athénienne au temps de Socrate. Or, une allusion aux mystères en 76e7-9 laisse penser que le dialogue entre Socrate et Ménon pourrait avoir pour « date dramatique » justement le moment des fêtes d'Éleusis et de la célébration des mystères.

Le premier vers du fragment est d'interprétation difficile. Il y est question d'offrir à Perséphone une *poinan palaiou pentheos*. *Poina*, forme dorienne de *poinè*, veut dire proprement « expiation d'un meurtre », d'où « rançon, expiation (au sens général), satisfaction, châtiment, compensation ». Le problème est de savoir de quoi les hommes offrent *poinan* à Perséphone, ce qui renvoie au sens du mot *penthos*, proprement « douleur, deuil », dont la racine semble renvoyer au verbe *paschein*, « éprouver, subir, souffrir ». On s'attendrait à ce que les hommes expient aux Enfers les crimes commis en cette vie, mais le sens de *penthos* se prête difficilement à une telle interprétation. Il semble alors plus probable, et plus cohérent avec l'introduction de ce fragment par Socrate sous forme d'exhortation à la vie pieuse, qu'il s'agisse pour les hommes en cette vie de rendre un culte compatissant à Perséphone en compensation du « crime » dont elle-même a été victime jadis, du fait de son enlèvement aux enfers. Il pourrait donc y avoir là une nouvelle allusion aux cultes d'Éleusis, dans lesquels Perséphone jouait un rôle majeur, et à l'initiation aux mystères dont il a déjà été question en 76e7-9.

12 « *D'une même famille* » traduit le grec *suggenous*, mot composé du préfixe *sun-*, qui introduit l'idée de communauté, d'ensemble, et du mot *genos*, qui veut dire « naissance, origine, race, genre, espèce, famille, parenté, classe ». L'idée qui est exprimée ici est que tout dans la nature (*phusis*) a une communauté d'origine qui fait que les choses peuvent se comprendre et s'expliquer les unes par les autres.

13 Le mot grec traduit par « *apprendre* » est *mathèsin*, c'est-à-dire le nom dérivé du verbe *manthanein*, qui veut dire « apprendre, étudier, s'instruire ». La *mathèsis*, c'est le processus par lequel on apprend, ou le résultat de ce processus. « Apprentissage » a en français un sens trop restrictif pour convenir ici, et « instruction » fait disparaître la communauté de racine entre le verbe *manthanein*, utilisé plusieurs fois dans ce même passage (dans des contextes où une traduction par « s'instruire » ou « être instruit de » ne conviennent pas) et traduit par le verbe « apprendre », et le nom utilisé ici (et repris plus bas dans la réponse de Ménon). C'est pourquoi je me résigne à traduire le nom par l'infinitif, ce qui ne permet pas de voir la différence qui existe dans le texte grec avec la remarque suivante de Socrate, qui dit que *to manthanein*, « le fait d'apprendre », avec cette fois l'infinitif dans le texte grec, « est une remémoration ».

Du point de vue de l'interprétation, il se produit, dans cette réplique de Socrate, un renversement de perspective : on passe de la problématique du *didakton*, du « qui peut s'enseigner » au *mathèton*, au « qui peut s'apprendre », c'est-à-dire du point de vue du maître (*didaskalos*) au point de vue de l'élève (*mathètes*), marqué par l'apparition de mots de la famille de *manthanein* à côté de mots de la famille de *didaskein* (« enseigner, instruire, apprendre »). La question initiale de Ménon portait sur le caractère *didakton*, enseignable, de l'*aretè*, dans une discussion avec un Socrate qu'il croyait professeur de vertu, même s'il y utilisait aussi le terme *mathèton* pour introduire l'option où l'*aretè* ne s'acquerrait ni par l'exercice, ni par l'apprentissage. (*oute askèton oute mathèton*, 70a2-3). La première utilisation du verbe *manthanein* dans son sens d'apprendre (et non de comprendre, qu'il a aussi, dans des formules comme « *manthanô* », « je comprends (ce que tu veux dire) », voir par exemple 80e1) est quelques lignes

5 ἄνθρωποι, τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ
καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν
ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Οὕκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ
ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἀν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειν
καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῷν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε
δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· φὰ τὸ ἐγὼ πιστεύων
ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν.

6 ΜΕΝ. Ναί, ὁ Σώκρατες· ἀλλὰ πῶς λέγεις τοῦτο, ὅτι οὐ
μανθάνομεν, ἀλλὰ ἦν καλούμεν μάθησιν ἀνάμνησίς ἐστίν;
5 "Εχεις με τοῦτο διδάξαι ως οὕτως ἔχει;

82 ΣΩ. Καὶ ἄρτι εἶπον, ὁ Μένων, ὅτι πανούργος εῖ, καὶ
νῦν ἐρωτᾶς εἰ ἔχω σε διδάξαι, ὃς οὐ φημι διδαχὴν εἶναι
ἀλλ' ἀνάμνησιν, ἵνα δὴ εὐθὺς φαίνωμαι αὐτὸς ἐμαυτῷ
τὰνατία λέγων.

quelqu'un de viril¹⁴ et qu'on ne se lasse pas de chercher ; car en effet, le fait de chercher et d'apprendre, c'est en somme une remémoration¹⁵. Il ne faut donc pas se laisser persuader par cet argument éristique ; car celui-ci nous rendrait inactifs¹⁶ et c'est aux mous d'entre les hommes qu'il est agréable à entendre, alors que l'autre [81e] rend industriels¹⁷ et chercheurs ; par quoi, moi, croyant qu'il est vrai, je veux bien, avec toi, chercher ce qu'est *aretè*.

MÉNON. Oui, Socrate. Mais pourquoi dis-tu ça, que nous n'apprenons pas, mais que ce que nous appelons « apprendre » est un remémoration ? As-tu le moyen de m'enseigner qu'il en est ainsi ?

SOCRATE. Je t'ai dit encore à l'instant, Ménon, que tu es artificieux¹⁸, et [82a] maintenant, tu demandes si j'ai le moyen de t'enseigner, à moi qui dis qu'il n'y a pas d'enseignement, mais remémoration, pour qu'ainsi je semble aussitôt me contredire moi-même !

plus haut, en 81c7 (*memathèken*), lorsqu'il est question de l'âme qui a tout appris. Et la moitié des utilisations de *manthanein* dans ce sens d'apprendre, soit 8 sur 16, se trouve dans la section de l'expérience avec l'esclave, son introduction et son « décodage ». Avant de chercher à savoir si l'on peut *enseigner*, l'*aretè* ou autre chose, Socrate va ici démontrer *expérimentalement* qu'il est possible, dans certains domaines au moins, d'*apprendre*.

14 « *Viril* », plutôt que le plus classique « courageux », traduit le grec *andreios*, en tentant de rendre en français la parenté de l'adjectif avec le mot *anèr*; *andros*, qui désigne l'homme, le plus souvent par opposition à la femme, via son équivalent latin « *vir* ». Dans la première tétralogie, le dialogue central, le *Lachès*, s'interrogeait sur l'*andreia* (terme généralement traduit par « courage »), c'est-à-dire, sur la vertu spécifique qui fait de vous un *anèr*, un « homme ». On voit ici que, pour Socrate, il est possible à l'homme de faire la preuve qu'il est proprement un homme lorsqu'il met en œuvre son aptitude à apprendre.

15 C'est là ce que les commentateurs appellent souvent la « théorie de la réminiscence ». Il faudra se demander jusqu'à quel point le Socrate de Platon, et Platon derrière lui, croient à cette théorie dans tous ses détails, en particulier en ce qui concerne les incarnations successives de l'âme. Je reviendrai sur ce point dans les notes à la traduction de la conclusion de l'expérience avec l'esclave qui va suivre.

16 Le mot grec traduit par « *inactifs* » est *argous*, de l'adjectif *argos*, contraction de *a-ergos*, c'est-à-dire effectivement, « sans activité », ou encore, « oisif, paresseux ». Pris dans un sens passif, le mot peut aussi vouloir dire « non travaillé », « non dégrossi », « rustre », « inachevé, négligé », sens qui pourraient aussi bien convenir ici : à refuser de chercher ce qu'on ne sait pas déjà, non seulement on devient oisif, mais, par voie de conséquence, on reste un rustre inculte, un homme « inachevé », donc non « par-fait ».

17 « *Industrieux* » traduit *ergatikous*, qui est l'exact opposé de *a-ergous/argous*, traduit par « *inactifs* ».

18 « *Artificieux* » traduit le grec *panourgos*, qui veut dire au sens étymologique « capable de tout faire » (de *pan*, tout, et *ergon*, action, ouvrage, travail, intrigues). Le mot peut signifier, pris en bonne part, « industrieux, adroit, actif », ou, pris en mauvaise part, « fourbe, méchant ». « *Artificieux* », dans lequel on retrouve la racine « faire », utilise de la même manière une approche positive (faire avec art) pour dénigrer : « artifices » évoque plus des ruses et des manigances que des œuvres d'art.

5 MEN. Οὐ μὰ τὸν Δία, ὁ Σώκρατες, οὐ πρὸς τοῦτο
βλέψας εἶπον, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ ἔθους ἀλλ' εἰ πώς μοι ἔχεις
ἐνδείξασθαι ὅτι ἔχει ὥσπερ λέγεις, ἐνδείξαι.

b ΣΩ. Ἀλλ' ἔστι μὲν οὐ ῥάδιον, ὅμως δὲ ἐθέλω προθυμη-
θῆναι σοῦ ἔνεκα. Ἀλλά μοι προσκάλεσον τῶν πολλῶν
ἀκολούθων τουτονὶ τῶν σαυτοῦ ἔνα, ὅντινα βούλει, ἵνα ἐν
τούτῳ σοι ἐπιδείξωμαι.

MEN. Πάνυ γε. Δεῦρο πρόσελθε.

ΣΩ. Ἔλλην μέν ἔστι καὶ ἐλληνίζει;

MÉNON. Non, par Zeus, Socrate, ce n'est pas ça que j'avais en vue en parlant, mais c'est par habitude ; mais si tu as le moyen de me démontrer de quelque manière qu'il en est comme tu dis, démontre-le moi !

SOCRATE. Mais ce n'est pas facile, et pourtant je veux bien mettre toute mon ardeur à ton service¹⁹.

Eh bien, appelle[-moi] ici comme témoin²⁰ un de ces nombreux [82b] suivants²¹ qui sont tiens, celui que tu veux, afin qu'en lui²², je te [le] démontre.

MÉNON. Mais très certainement. Approche ici.

SOCRATE. Est-ce qu'il est bien grec et parle grec²³ ?

19 « Mettre toute mon ardeur à ton service » traduit le grec *prothumēthēnai sou heneka*, dans lequel on retrouve le verbe *prothumeisthai* déjà employé par Socrate en 74b2. Ce verbe est construit sur le mot *thumos*, utilisé par Platon dans la *République* pour caractériser la partie médiane, volitive, de l'âme. Je garde ici la même traduction de ce verbe, dans laquelle « ardeur » transpose en français la référence au *thumos* implicite dans le verbe grec.

20 L'expression traduite par « appelle[-moi] ici comme témoin » est *proskaleson*, du verbe *proskalein*, dont c'est une des deux seules utilisations dans tous les dialogues. Ce verbe veut dire étymologiquement (*pros-kalein*) « appeler (*kalein*) auprès (*pros*) [de soi] », mais il a surtout le sens juridique de « citer [un témoin ou un accusé] à comparaître au tribunal » (c'est en ce sens qu'il est utilisé en *Lois*, XI, 936e, où il est justement question des témoins qui refusent leur témoignage). Je pense que cet arrière-plan judiciaire est délibéré de la part de Platon (*kaleson*, du verbe *kalein*, verbe qui est, lui, très fréquemment utilisé dans les dialogues, aurait largement suffi pour dire simplement « appelle-moi un de tes suivants ») ne doit pas être perdu dans la traduction. Après tout, avec l'apparition prochaine d'Anytos, le procès de Socrate n'est pas loin et, dans l'organisation que je suppose aux dialogues, le *Ménon* sert d'introduction à la tétralogie du procès de Socrate !

21 Socrate parle de nombreux *akolouthōn* de Ménon, utilisant le terme qui a donné en français « acolytes », et qui veut dire au sens premier « celui qui fait route avec », et de là « compagnon, suivant », et donc finalement dans certains cas « serviteur, esclave ». Mais on peut noter que c'est le même mot *akolouthoi* qui désigne les compagnons d'Alcibiade ivre faisant irruption au banquet d'Agathon à la fin du discours de Socrate (*Banquet*, 212d), compagnons qui n'étaient sans doute pas des esclaves, mais plutôt des compagnons de débauche.

Socrate laisse entendre ici que Ménon se déplace avec une nombreuse « suite », dont on peut penser qu'elle est principalement, mais pas nécessairement exclusivement, composée d'esclaves. Et c'est Ménon, présenté comme le meneur de cette importante suite, et non pas Socrate, qui choisit son « témoin », et qui fait sans doute délibérément choix d'un enfant (il est appelé *pai* par Socrate quelques lignes plus loin), donc sans doute effectivement d'un esclave, jeune qui plus est, donc, de son point de vue, le plus apte à compliquer la tâche de Socrate.

22 L'expression grecque traduite par « en lui » est *en toutō(i)*, littéralement, « en celui-ci ». La préposition *en* plus datif implique bien principalement une idée de lieu, se traduisant le plus souvent par « dans » ou « en », même si elle peut dans certains cas signifier « par le moyen de ». Je pense qu'il faut garder cette connotation spatiale, car c'est bien au moyen de quelque chose qui va se passer *dans* la tête de l'enfant que Socrate va faire sa démonstration, et ce n'est qu'en refaisant dans notre tête à nous la démarche que va faire l'enfant, en la « revivant », pourrais-je dire, dans la mesure où, pour la plupart, nous l'avions déjà faite à l'école, que nous pourrons comprendre ce que Socrate veut nous « montrer ».

23 Un langage commun est une condition préalable nécessaire à l'échange et à la compréhension réciproque indispensable pour permettre à Socrate de mettre en évidence ce que veut montrer à Ménon. Peu importe que cette

5 MEN. Πάνυ γε σφόδρα, οίκογενής γε.

ΣΩ. Πρόσεχε δὴ τὸν νοῦν ὅπότερ' ἂν σοι φαίνηται, ἢ ἀναμιμησκόμενος ἡ μανθάνων παρ' ἐμοῦ.

MEN. Ἀλλὰ προσέξω.

ΣΩ. Εἰπὲ δὴ μοι, ὡς παῖ, γιγνώσκεις τετράγωνον χωρίον
10 ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν;—ΠΑΙ. Ἔγω γε.—ΣΩ. Ἔστιν οὖν
 τετράγωνον χωρίον ἵσας ἔχον τὰς γραμμὰς ταύτας πάσας,
 τέτταρας οὖσας;—ΠΑΙ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Οὐ καὶ ταυτασὶ^c
 τὰς διὰ μέσου ἐστὶν ἵσας ἔχον;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Οὐ-
 κοῦν εἴη ἀν τοιοῦτον χωρίον καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον;
 —ΠΑΙ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Εἰ οὖν εἴη αὕτη ἡ πλευρὰ δυοῖν
 ποδοῖν καὶ αὕτη δυοῖν, πόσων ἀν εἴη ποδῶν τὸ ὅλον; Ωδε

MÉNON. Mais tout à fait, il est né à la maison.

SOCRATE. Fais donc attention²⁴ [pour voir] lequel des deux te paraît [être le cas], soit qu'il se remémore, soit qu'il apprend de moi.

MÉNON. Je ferai attention.

SOCRATE. Maintenant, dis-moi, mon garçon²⁵, sais-tu que ceci est un espace carré²⁶ ?

L'ESCLAVE. Certes.

SOCRATE. C'est donc [82c] un espace carré ayant toutes ces lignes, qui sont quatre, égales ?

L'ESCLAVE. Certainement.

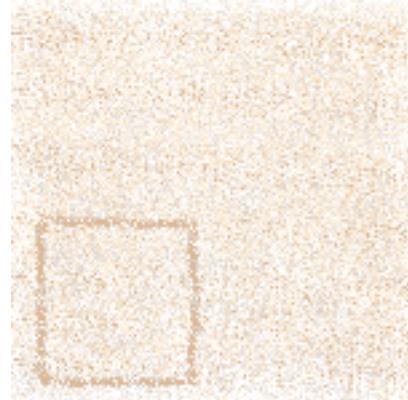
SOCRATE. Et celles-ci, par le milieu, ne sont-elles pas égales aussi ?

L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. Un tel espace ne pourrait-il être soit plus grand, soit plus petit ?

L'ESCLAVE. Très certainement.

SOCRATE. Si donc ce côté-ci était de deux pieds et celui-là de deux, de combien de pieds serait le tout ? Mais



langue soit le grec ou une autre, pourvu qu'elle soit commune à Socrate et à l'enfant qui va être interrogé, et aussi à Ménon qui observe.

24 « *Fais attention* » traduit le grec *proseche ton noun*, c'est-à-dire mot à mot « *dirige ton esprit vers...* ». C'est autant dans l'esprit de Ménon (et donc dans celui du lecteur) que dans celui de l'enfant, qu'il doit se passer quelque chose.

25 Le mot *pai*, vocatif de *pais*, employé ici par Socrate, peut vouloir dire « enfant », ou encore « garçon » (ou fille, l'accent étant sur l'âge plutôt que sur le sexe), et par extension, « esclave, serviteur » (comme on dit en français un « garçon » pour parler d'un serveur au restaurant). En choisissant ce mot, Socrate marque doublement la distance qui le sépare de l'homme mûr en position de pouvoir qui constitue l'idéal d'*aretè* de Ménon, et regroupe en lui deux des catégories que Ménon, dans sa première tentative de définition de l'*aretè*, en 71e1-72a5, opposait à celle de l'*anèr* (le « *mâle* ») : il est un enfant (*pais*) et un serviteur/esclave (*doulos*). Et pourtant, c'est lui le seul des trois interlocuteurs de Socrate (Ménon, Anytos et lui) qui fera des progrès, si limités soient-ils, dans tout le dialogue !...

26 Il faut supposer que Socrate trace dans le sable ou la poussière du sol, au fil de la discussion, des figures analogues à celles que je propose au fil du texte. Ces figures, tout approximatives, comme celles que je reproduis, n'empêchent pas de raisonner juste, bien que ce qui en est dit ne soit vrai que des figures « idéales » dont elles ne sont que de pâles approximations.

Socrate doit par ailleurs s'assurer, comme il le fait ici en commençant, que le jeune garçon comprend les mots « techniques » qu'il emploie, comme ici *tetragônon* (carré). Mais on verra justement à la fin de la discussion, que les mots techniques, s'ils sont utiles pour se comprendre et arriver plus vite au fait, ne sont pas indispensables pour arriver aux « vérités » recherchées.

δὲ σκόπει· εἰ ἦν ταύτῃ δυοῖν ποδοῖν, ταύτῃ δὲ ἐνὸς ποδὸς μόνον, ἄλλο τι ἄπαξ ἀνὴν δυοῖν ποδοῖν τὸ χωρίον;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Ἐπειδὴ δὲ δυοῖν ποδοῖν καὶ ταύτῃ, ἄλλο τι ἢ δὶς δυοῖν γίγνεται;—ΠΑΙ. Γίγνεται.—ΣΩ. Δυοῖν ἄρα δὶς γίγνεται ποδῶν;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Πόσοι οὖν εἰσιν οἱ δύο δὶς πόδες; Λογισάμενος εἰπέ.—ΠΑΙ. Τέτταρες, ὡς Σώκρατες. —ΣΩ. Οὐκοῦν γένοιτ’ ἀν τούτου τοῦ χωρίου ἔτερον διπλάσιον, τοιοῦτον δέ, ἵσας ἔχον πάσας τὰς γραμμὰς ὥσπερ τοῦτο;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Πόσων οὖν ἔσται ποδῶν;—ΠΑΙ. Ὁκτώ.—ΣΩ. Φέρε δή, πειρῶ μοι εἰπεῖν πηλίκη τις ἔσται ἐκείνου ἡ γραμμὴ ἐκάστη. Ἡ μὲν γὰρ τοῦδε δυοῖν ποδοῖν· τί δὲ ἡ ἐκείνου τοῦ διπλασίου;—ΠΑΙ. Δῆλον δή, ὡς Σώκρατες, ὅτι διπλασία.

ΣΩ. Ὁρὰς, ὡς Μένων, ως ἐγὼ τοῦτον οὐδὲν διδάσκω, ἀλλ’ ἐρωτῶ πάντα; Καὶ νῦν οὗτος οἴεται εἰδέναι όποια ἔστιν ἀφ’ ἣς τὸ ὀκτώπουν χωρίον γενήσεται· ἢού δοκεῖ σοι;

MEN. Ἐμοιγε.

examine [les choses] ainsi : si celui-ci était de deux pieds, mais celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds²⁷ ?

L'ESCLAVE. [82d] Oui.

SOCRATE. Mais puisque celui-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux ?

L'ESCLAVE. Cela fait.

SOCRATE. Cela fait par conséquent deux fois deux pieds ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Combien font donc les deux fois deux pieds ? Fais le calcul et dis-moi.

L'ESCLAVE. Quatre, Socrate.

SOCRATE. Ne pourrait-il y avoir, par rapport à cet espace, un autre, double, mais semblable, ayant toutes les lignes égales, comme celui-ci ?

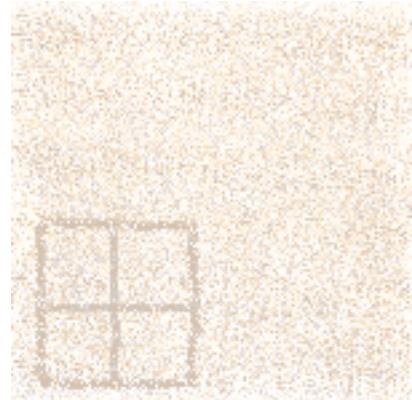
L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. De combien de pieds serait-il ?

L'ESCLAVE. Huit.

SOCRATE. Eh bien, voyons ! Essaye de me dire de quelle longueur sera [82e] chaque ligne ce celui-ci. Celle de celui-là est en effet de deux pieds ; mais qu'en sera-t-il de celle de celui qui est double ?

L'ESCLAVE. Il est tout à fait évident, Socrate, qu'elle sera double.



SOCRATE. Tu vois, Ménon, que je ne lui enseigne rien, mais que j'interroge continuellement. Et pour l'instant, celui-ci pense savoir quelle est celle à partir de laquelle on construira l'espace de huit pieds. Ou bien n'est-ce pas ton avis ?

MÉNON. Si, en effet.

27 Le texte grec, qui parle de « pieds » aussi bien pour les longueurs des côtés que pour les surfaces, montre que les grecs ne distinguaient pas les unités de longueur et de surface (pieds et pieds carrés). Car le texte ne laisse pas de doute sur le fait que c'est bien de surfaces qu'il s'agit et qu'il va être question de doubler : le mot utilisé et traduit par « espace » est *chôrion*, construit sur la racine *chora*, espace, qui désigne en géométrie l'espace compris entre des lignes jointives, dont la mesure constitue la surface.

ΣΩ. Οἶδεν οὖν;
ΜΕΝ. Οὐ δῆτα.

10 ΣΩ. Οἴεται δέ γε ἀπὸ τῆς διπλασίας;
ΜΕΝ. Ναί.

ΣΩ. Θεῶ δὴ αὐτὸν ἀναμιμνησκόμενον ἐφεξῆς, ὡς δεῖ
ἀναμιμνήσκεσθαι.

83 Σὺ δέ μοι λέγε· ἀπὸ τῆς διπλασίας γραμμῆς φῆς τὸ
διπλάσιον χωρίον γίγνεσθαι; Τοιόνδε λέγω, μὴ ταύτη μὲν
μακρόν, τῇ δὲ βραχύ, ἀλλὰ ἵσον πανταχῇ ἔστω ὥσπερ τουτί,
διπλάσιον δὲ τούτου, ὀκτώπουν· ἀλλ’ ὅρα εἰ ἔτι σοι ἀπὸ τῆς
διπλασίας δοκεῖ ἔσεσθαι.—ΠΑΙ. Ἐμοιγε.—ΣΩ. Οὐκοῦν
διπλασία αὕτη ταύτης γίγνεται, ἀν ἐτέραν τοσαύτην προσ-
θῶμεν ἐνθένδε;—ΠΑΙ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Ἀπὸ ταύτης δὴ,
φῆς, ἔσται τὸ ὀκτώπουν χωρίον, ἀν τέτταρες τοσαύται
b γένωνται;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Ἀναγραψώμεθα δὴ ἀπ’ αὐ-
τῆς ἵσας τέτταρας. "Αλλο τι ἡ τουτὶ ἀν εἴη ὁ φῆς τὸ ὀκτώπουν
εἶναι;—ΠΑΙ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν αὐτῷ ἔστιν ταυτὶ⁵
τέτταρα, ὥν ἔκαστον ἵσον τούτῳ ἔστιν τῷ τετράποδι;—
ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Πόσον οὖν γίγνεται; Οὐ τετράκις τοσοῦ-

SOCRATE. Le sait-il donc ?

MÉNON. Non certes.

SOCRATE. Mais il pense assurément [que c'est] à partir de la double ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Observe-le maintenant se remémorant progressivement, comme il faut se remémorer.

Mais toi, dis-moi, c'est à partir de la ligne double que tu dis que [83a] l'espace double est construit ? Voici ce que je veux dire : non pas l'une longue, l'autre courte, mais qu'il soit égal de tous côtés, comme pour celui-ci, mais double de celui-ci, de huit pieds. Mais vois si c'est encore ton avis que ce sera à partir de la [ligne] double ?

L'ESCLAVE. Oui, certes.

SOCRATE. Eh bien, celle-ci ne devient-elle pas double de celle-là, pour peu que nous ajoutions à partir de là une autre aussi grande ?

L'ESCLAVE. Tout à fait.

SOCRATE. C'est donc à partir de celle-ci, dis-tu, que sera [construit] l'espace de huit pieds, pour peu que quatre aussi grandes [83b] soient tracées ?

L'ESCLAVE. Oui.

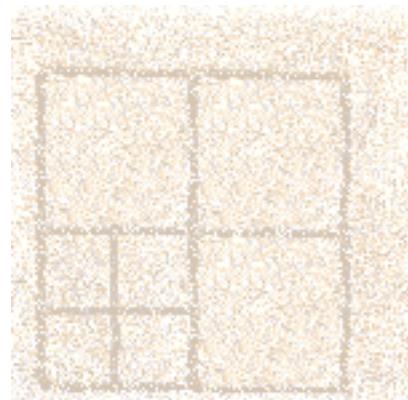
SOCRATE. Dessinons donc d'après celle-ci quatre [lignes] égales. Ne serait-ce pas là ce que tu dis être l'espace de huit pieds ?

L'ESCLAVE. Tout à fait.

SOCRATE. Eh bien, n'y a-t-il pas dans celui-ci ces quatre-là, dont chacun est égal à celui de quatre pieds ?

L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. De quelle grandeur est-il donc ? N'est-il pas quatre fois aussi grand ?



τον ;—ΠΑΙ. Πῶς δ' οὕ ;—ΣΩ. Διπλάσιον οὖν ἔστιν τὸ τετράκις τοσοῦτον ;—ΠΑΙ. Οὐ μὰ Δία.—ΣΩ. Ἀλλὰ ποσα-
 πλάσιον ;—ΠΑΙ. Τετραπλάσιον.—ΣΩ. Ἀπὸ τῆς διπλασίας
 ἄρα, ὡς παῖ, οὐ διπλάσιον ἀλλὰ τετραπλάσιον γίγνεται χωρίον.
 —ΠΑΙ. Ἀληθῆ λέγεις.—ΣΩ. Τεττάρων γὰρ τετράκις ἔστιν
 ἐκκαίδεκα. Οὐχὶ ;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Ὁκτώπουν δ' ἀπὸ ποίας
 γραμμῆς ; Οὐχὶ ἀπὸ μὲν ταύτης τετραπλάσιον ;—ΠΑΙ. Φημί.
 —ΣΩ. Τετράπουν δὲ ἀπὸ τῆς ἡμισέας ταυτησὶ τουτὶ ;—ΠΑΙ.
 Ναί.—ΣΩ. Εἶν· τὸ δὲ ὁκτώπουν οὐ τοῦδε μὲν διπλάσιόν
 ἔστιν, τούτου δὲ ἡμισυ ;—<ΠΑΙ. Ναί.>—ΣΩ. Οὐκ ἀπὸ μὲν
 μείζονος ἔσται ἡ τοσαύτης γραμμῆς, ἀπὸ ἐλάττονος δὲ ἡ
 τοσησδί ; "Η οὕ ;—ΠΑΙ. "Εμοιγε δοκεῖ οὕτω.—ΣΩ. Καλῶς·
 τὸ γάρ σοι δοκοῦν τοῦτο ἀποκρίνου. Καί μοι λέγε· οὐχ ἥδε
 μὲν δυοῖν ποδοῖν ἦν, ἡ δὲ τεττάρων ;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ.
 Δεῖ ἄρα τὴν τοῦ ὁκτώποδος χωρίου γραμμὴν μείζω μὲν εἶναι
 τῆσδε τῆς δίποδος, ἐλάττω δὲ τῆς τετράποδος.—ΠΑΙ. Δεῖ.
 —ΣΩ. Πειρῶ δὴ λέγειν πηλίκην τινὰ φῆς αὐτὴν εἶναι.—
 ΠΑΙ. Πρίποδα.—ΣΩ. Οὐκοῦν ἄνπερ τρίπους ἦ, τὸ ἡμισυ

L'ESCLAVE. Comment non ?

SOCRATE. Est donc double ce qui est quatre fois aussi grand ?

L'ESCLAVE. Non, par Zeus.

SOCRATE. Alors, combien de fois plus grand ?

L'ESCLAVE. Quatre fois plus grand.

SOCRATE. À partir de la [ligne] double, [83c] donc, mon garçon, l'espace devient, non pas double, mais quadruple.

L'ESCLAVE. Tu dis vrai.

SOCRATE. En effet, quatre fois quatre font seize, non ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais alors, celui de huit pieds, à partir de quelle ligne ? N'est-il pas en effet quadruple à partir de celle-ci ?

L'ESCLAVE. Je l'admetts.

SOCRATE. Mais le quart celui-ci à partir de celle-ci, qui fait la moitié ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Bon ! Mais celui de huit pieds n'est-il pas d'une part le double de celui-ci, d'autre part la moitié de celui-là ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne sera-t-il pas [construit] sur une ligne plus grande que celle-ci, mais plus petite que [83d] celle-là ? Ou quoi ?

L'ESCLAVE. M'est d'avis que c'est effectivement ainsi.

SOCRATE. Bien ! Réponds en effet à cela selon ton avis, et dis-moi : celle-ci n'était-elle pas de deux pieds, et celle-là de quatre ?

L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. Il faut donc que la ligne de l'espace de huit pieds soit plus grande que celle-ci, celle de deux pieds, mais plus petite que celle de quatre pieds.

L'ESCLAVE. Il le faut.

SOCRATE. [83e] Essaye maintenant de dire de quelle longueur tu prétends qu'elle est.

L'ESCLAVE. De trois pieds.

SOCRATE. Eh bien, si toutefois elle doit être de trois pieds, nous prendrons en plus la

ταύτης προσληψόμεθα καὶ ἔσται τρίπους; Δύο μὲν γὰρ οἴδε, ὁ δὲ εἶς· καὶ ἐνθένδε ὠσαύτως δύο μὲν οἴδε, ὁ δὲ εἶς· καὶ γίγνεται τοῦτο τὸ χωρίον ὁ φῆς.—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνὴρ τῆς τριῶν καὶ τῆς τριῶν, τὸ δλον χωρίον τριῶν τρὶς ποδῶν γίγνεται;—ΠΑΙ. Φαίνεται.—ΣΩ. Τρεῖς δὲ τρὶς πόσοι εἰσὶ πόδες;—ΠΑΙ. Ἐννέα.—ΣΩ. Ἐδει τὸ διπλάσιον πόσων εἶναι ποδῶν;—ΠΑΙ. Ὁκτώ.—ΣΩ. Οὐδὲν ἄρα ἀπὸ τῆς τρίποδός πω τὸ ὀκτώπουν χωρίον γίγνεται;—ΠΑΙ. Οὐ δῆτα.—ΣΩ. Ἀλλὰ ἀπὸ ποίας; Πειρῶ ήμιν εἰπεῖν ἀκριβῶς· καὶ εἰ μὴ βούλει ἀριθμεῖν, ἀλλὰ δεῖξον ἀπὸ ποίας;—ΠΑΙ. Ἀλλὰ

moitié de celle-ci et ça fera trois pieds. Ceux-ci font en effet deux, et celui-là un ; et de là pareillement, ceux-ci deux, celui-là un. Et ça devient l'espace que tu dis.

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Eh bien alors, si celle-ci est de trois et celle-ci de trois, l'espace entier devient de trois fois trois pieds.

L'ESCLAVE. C'est clair.

SOCRATE. Mais combien de pieds font trois fois trois ?

L'ESCLAVE. Neuf.

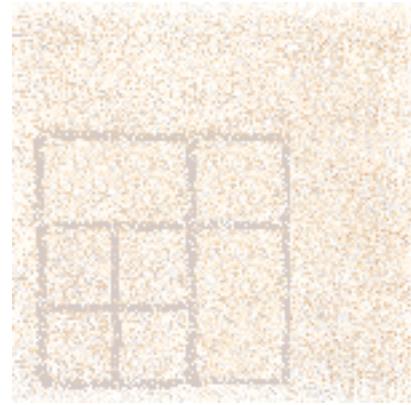
SOCRATE. Mais de combien de pieds le double devait-il être ?

L'ESCLAVE. Huit.

SOCRATE. Ce n'est donc pas encore à partir de celle de trois pieds que se forme l'espace de huit pieds.

L'ESCLAVE. Non, certes !

SOCRATE. Mais alors, à partir de laquelle ? Essaye de nous le dire exactement, et [84a] si tu ne veux pas dire un nombre, alors montre à partir de laquelle²⁸.



28 Socrate offre deux options au jeune garçon pour résoudre le problème posé : soit « dire un nombre », *arithmein* (du verbe construit sur *arithmos*, « nombre » en grec), soit simplement montrer une ligne sur le dessin. La première option est inutilisable dans le cas présent, non seulement parce que les compétences mathématiques de l'enfant ne vont sans doute pas jusqu'aux nombres fractionnaires et qu'il a épousé les nombres entiers compris entre 2 et 4, mais surtout parce que, même s'il maîtrisait cette discipline et entreprenait de diviser le carré de départ en un plus grand nombre de carrés élémentaires égaux, et donc ses côtés en un plus grand nombre de segments élémentaires égaux (des demi-pieds, quarts de pieds, etc., ou même tout autre facteur de division, tiers, cinquièmes, dixièmes, etc.), en vue d'ajouter un nombre entier de ces segments d'une fraction de pied à la ligne initiale, c'est-à-dire s'il entreprenait de chercher un diviseur commun des deux lignes, une « unité » assez petite pour les rendre commensurables, il ne pourrait encore pas résoudre le problème puisque le nombre cherché est irrationnel : le rapport entre le côté du carré double et le côté du carré initial est racine de deux, un nombre qui ne peut pas s'exprimer par le rapport entre deux nombres entiers, quels qu'ils soient. Un tel nombre est dit *alogon* en grec, c'est-à-dire, privé de *logos*, *logos* ayant ici son sens de « raison » (mathématique), de « rapport » entre des nombres (on retrouve la même étymologie en français dans le mot « irrationnel », fondé sur la racine latine *ratio*, qui reprend justement certains des sens du grec *logos*, en particulier ceux de « raison » à la fois au sens psychologique et au sens mathématique). La découverte des nombres « irrationnels » était récente en Grèce au temps de Platon et posait des problèmes « métaphysiques » importants, accentués par la multiplicité des sens du mot *logos*, qui rapprochaient les questions de mathématique (*logos* dans le sens de « rapport mathématique » dont il est question ici), de langage (*logos* dans son sens de « parole, discours »), d'épistémologie (*logos* dans son sens de « raison » comme instrument de connaissance) et de psychologie (*logos* comme partie la plus noble de l'âme).

On voit donc que le problème posé par Socrate à l'esclave de Ménon ouvre sur une double perspective : d'une part, mettre en évidence la possibilité pour une même personne de passer d'un état où elle croit savoir mais peut être convaincue d'erreur à un état où elle sait ne pas savoir, puis à un état où elle sait de science certaine ; mais d'autre part, présenter un problème mathématique simple dont la solution rigoureuse peut se voir clairement sur une figure pourtant approximative alors qu'elle ne peut s'exprimer par un nombre ou un rapport de nombres (au

μὰ τὸν Δία, ὁ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ οἶδα.

ΣΩ. Ἐννοεῖς αὖ, ὁ Μένων, οὗ ἐστιν ἥδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμιμνήσκεσθαι; Ὁτι τὸ μὲν πρῶτον ἥδει μὲν οὕ, ἡτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμή, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ' οὖν φέτο γ' αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ώς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν· νῦν δὲ ἡγεῖται

L'ESCLAVE. Mais, par Zeus, Socrate, je n'en sais vraiment rien !

SOCRATE. Conçois-tu une fois encore, Ménon, où celui-ci en est maintenant dans sa marche vers la remémoration²⁹ ? C'est que tout d'abord, au début, il ne savait pas quelle est la ligne de l'espace de huit pieds, tout comme il ne le sait pas maintenant encore, mais pourtant il croyait bien alors savoir quelle elle est, et il répondait résolument comme quelqu'un qui sait, et il ne se conduisait pas en homme qui est dans l'embarras³⁰ ; alors que maintenant, il se conduit sens où les grecs concevaient les nombres), ce qui portait un rude coup aux spéculations pythagoriciennes sur le rôle des nombres et des rapports dans la genèse et l'ordre de l'univers.

29 « *Conçois-tu* » traduit le grec *ennoeis*, du verbe *ennoein*, qui veut dire au sens premier « avoir dans (*en-*) l'esprit (*nous*) ». C'est bien avec les yeux de l'esprit, ce *nous* qu'au début de l'expérience déjà, Socrate demandait à Ménon de « diriger vers » ce qui allait se passer (voir 82b6 et note 24, page 104), que Ménon (et le lecteur) doit suivre ce qui se passe dans l'esprit de l'esclave, qui est l'objet de toute cette « expérience ».

On notera que rien dans le texte ne nous permet de savoir si Ménon lui-même connaît la réponse au problème posé par Socrate à l'enfant, et que d'ailleurs, Socrate n'en a cure et ne cherche même pas à le savoir. Ménon n'est probablement guère plus âgé que son esclave (il n'avait sans doute pas plus de 20 ans au moment supposé du dialogue), mais, issu d'une famille noble, il a sans doute reçu une éducation plus poussée (encore qu'il ne soit pas sûr que l'on puisse transposer à la Thessalie dont était originaire Ménon, ce que l'on suppose de l'éducation des enfants de bonne famille à Athènes au temps de Socrate). On sait par le dialogue qu'il avait subi l'influence de Gorgias—mais celui-ci n'enseignait que la rhétorique, art d'un *logos* qui n'avait rien de mathématique—, et qu'il s'était peut-être intéressé, à travers lui, aux théories d'Empédocle (cf 76c8)—mais était-ce par intérêt pour la physique, ou simplement parce qu'elles permettaient d'en « fouter plein la vue » au peuple dans des discours politiques « électoralistes » ?... Mais on peut aussi penser, au vu de son comportement dans la discussion avec Socrate, et sans même faire référence au portrait qu'en brosse Xénophon dans *L'Anabase* (voir « Mais qui donc est Ménon ? », page 7), que Ménon n'était pas du genre à rester patiemment assis à écouter un maître d'école essayer de lui apprendre des choses dont il ne voyait pas l'usage pratique immédiat pour ses ambitions. Quoi qu'il en soit, si l'on suppose que Ménon lui-même ne connaît pas la réponse au problème posé et découvre la solution en même temps que l'enfant, l'expérience n'en serait que plus probante, et le conseil de « regarder en lui » plus justifié. Mais, même s'il la connaît, il peut encore (tout comme le lecteur) se souvenir d'un temps où lui-même aurait réagi comme l'esclave, ce qui ne doit pas lui être difficile, vu la faible différence d'âge entre eux deux, et donc refaire, *dans son esprit*, le chemin que Socrate fait parcourir à l'enfant. Et c'est bien là la seule « expérience » qui compte, non celle qui n'a jamais eu lieu ailleurs que dans l'imagination de Platon entre un Socrate idéalisé et un jeune esclave du dénommé Ménon, riche Thessalien promis à un sort funeste dans la fleur de l'âge... Le conseil de Socrate à Ménon s'adresse donc tout autant à nous, lecteurs.

30 Le texte grec traduit par « *il ne se conduisait pas en homme qui est dans l'embarras* » est *ouch hègeito aporein*, repris immédiatement après sous forme affirmative par *nun hègeitai aporein* (« maintenant, il se conduisait en homme qui est dans l'embarras »).

Le sens premier du verbe *hègeisthai* est « marcher devant », d'où « conduire, guider », puis « diriger, commander », et c'est le plus souvent dans ce sens qu'*hègeisthai* sera utilisé dans la suite du dialogue (17 occurrences dans ce sens) pour parler d'abord de la conduite de l'âme quand on cherchera à savoir si l'*aretè* est *epistèmè* (voir la section 87b-89e, 5 occurrences), ensuite de la conduite par un guide qui connaît ou pas la route de Larissa et à nouveau de la conduite de la vie selon le savoir ou l'opinion droite (voir la section 96c-100c, 12 occurrences, et en particulier la note 9, page 179). Mais il veut aussi dire, après Homère, « penser, croire », et on le retrouve dans ce sens quatre fois en 77d-e (voir note 12, page 75). Ici, c'est plutôt ce second sens qu'il a, mais dans un contexte où il est question du comportement, de la conduite, pourrions-nous dire, de l'esclave, telle qu'elle ressort de l'interrogatoire mené par Socrate. La traduction que je propose, par « se conduire (en homme qui...) », montre comment on peut passer d'un sens à l'autre, dans la mesure où ce qui fonde notre « conduite » est ce que nous croyons.

b ἀπορεῖν ἥδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδὲ οἴεται εἰδέναι.
 MEN. Ἀληθῆ λέγεις.
 ΣΩ. Οὐκοῦν νῦν βέλτιον ἔχει περὶ τὸ πρᾶγμα ὃ οὐκ
 ἥδει;
 5 MEN. Καὶ τοῦτο μοι δοκεῖ.
 ΣΩ. Ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκᾶν ὥσπερ ἡ
 νάρκη, μῶν τι ἐβλάψαμεν;
 MEN. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.
 ΣΩ. Προύργου γοῦν τι πεποιήκαμεν, ώς ἔοικε, πρὸς τὸ
 10 ἐξευρεῖν ὅπῃ ἔχει· νῦν μὲν γάρ καὶ ζητήσειεν ἀν ἥδεως οὐκ
 εἰδώς, τότε δὲ ῥαδίως ἀν καὶ πρὸς πολλοὺς καὶ πολλάκις
 c φετ ἀν εὖ λέγειν περὶ τοῦ διπλασίου χωρίου, ώς δεῖ διπλασίαν
 τὴν γραμμὴν ἔχειν μήκει.

[84b] dorénavant en homme qui est dans l'embarras, et, tout comme il ne sait pas, il ne croit pas non plus savoir³¹.

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Eh bien, ne se trouve-t-il pas mieux maintenant par rapport à la chose qu'il ne savait pas ?

MÉNON. C'est aussi mon avis.

SOCRATE. Donc, en le faisant être dans l'embarras et engourdi comme [l'aurait fait] le poisson torpille, est-ce que nous lui avons nui en quelque chose ?

MÉNON. Sûrement pas, à mon avis.

SOCRATE. C'est pour sûr utilement que nous avons fait quelque chose, à ce qu'il semble, pour lui faire découvrir où il en est. Car maintenant, ne sachant pas, il chercherait avec plaisir, alors qu'auparavant, à la légère à l'occasion, et devant de nombreuses personnes et de nombreuses fois, [84c] il aurait pensé bien parler sur l'espace double³², en disant qu'il faut avoir une ligne double par la longueur.

Aporein, quant à lui, est un verbe qui veut dire étymologiquement « se trouver dans une situation sans issue » (de *a-* privatif et *poros*, passage, voie de communication »). On qualifie souvent d'*aporétiques* les dialogues de Platon où les interlocuteurs s'interrogent avec Socrate sur tel ou tel sujet, en cherchant, selon certains, une définition sans parvenir à la trouver à la fin du dialogue, et d'*aporia* (du mot grec *aporia*, « embarras, difficulté »), la situation à laquelle aboutit un tel dialogue. C'est d'ailleurs la situation dans laquelle se trouve en ce moment Ménon après la première partie de la discussion, comme il l'avoue lui-même en 80a-b. Mais lui refuse d'en tirer les conséquences et essaye de s'en sortie par une pirouette. On va voir ici que l'aporia n'est pas nécessairement un mal, mais qu'elle peut être le premier pas vers la sagesse.

Une traduction plus mot à mot du texte serait donc : « *il ne pensait pas être dans l'embarras.* »

31 Cette étape est fondamentale pour Socrate, pour qui le plus grave handicap sur le chemin de la sagesse, ou plutôt de la *philo-sophia* (aspiration à la sagesse), est de croire que l'on sait ce qu'on ne sait pas en fait, puisqu'une telle attitude conduit à ne pas même chercher ce que l'on croit savoir. C'est pourquoi l'*aporia* dans laquelle se trouve maintenant l'esclave, et celle à laquelle conduisent plusieurs des dialogues des premières tétraglyphe, loin d'être un mal ou une preuve d'incompétence, est un passage nécessaire pour progresser. Si l'esclave de Ménon est finalement le seul qui progressera dans le dialogue, c'est précisément parce que lui, contrairement à son maître qui campe sur ses positions, ou à Anytos qui « sait » sans même chercher, accepte de reconnaître son ignorance quand elle lui est montrée.

32 Socrate reprend ici, en disant de l'esclave qu'« *à la légère à l'occasion, et devant de nombreuses personnes (pros pollous) et de nombreuses fois (pollakis), il aurait pensé bien parler (eu legein) sur l'espace double* », presque mot pour mot les expressions utilisées par Ménon en 80b2-3, lorsqu'il disait « *des myriades de fois (myriakis) pour sûr, sur arêtès, [avoir] tenu des discours (logous) abondants devant de nombreuses personnes (pros pollous), et avec beaucoup de bonheur (panu eu)* ». Mais Ménon semble avoir la mémoire courte, et ne pas voir l'ironie de la remarque. Il est incapable, au contraire de son esclave, de comprendre que l'aveu d'ignorance, l'*aporia*, est le premier pas vers la sagesse. Il est vrai que c'est plus facile à faire à propos d'un problème de géométrie qu'à propos de l'*aretès* de l'homme...

MEN. "Εοικεν.

ΣΩ. Οἵει οὖν ἀν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἥ
5 μανθάνειν τοῦτο ὁ φέτο εἰδέναι οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν
κατέπεσεν ἡγησάμενος μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἰδέναι;

MEN. Οὕ μοι δοκεῖ, ὡς Σώκρατες.

ΣΩ. "Ωνητο ἄρα ναρκήσας;

MEN. Δοκεῖ μοι.

10 ΣΩ. Σκέψαι δὴ ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας ὅτι καὶ ἀνευρήσει
ζητῶν μετ' ἐμοῦ, οὐδὲν ἀλλ' ἥ ἐρωτῶντος ἐμοῦ καὶ οὐ διδά-
d σκοντος· φύλαττε δὲ ἀν που εὕρης με διδάσκοντα καὶ
διεξιόντα αὐτῷ, ἀλλὰ μὴ τὰς τούτου δόξας ἀνερωτῶντα.

15 Λέγε γάρ μοι σύ· οὐ τὸ μὲν τετράπουν τοῦτο ἡμῖν ἐστι
χωρίον; Μανθάνεις;—ΠΑΙ. "Ἐγωγε.—ΣΩ. "Ετερον δὲ αὐτῷ
5 προσθεῖμεν ἀν τουτὶ ἵσον;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Καὶ τρίτον
τόδε ἵσον ἐκατέρῳ τούτων;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Οὐκοῦν
e προσαναπληρωσάμεθ' ἀν τὸ ἐν τῇ γωνίᾳ τόδε;—ΠΑΙ.
Πάνυ γε.—ΣΩ. "Αλλο τι οὖν γένοιτ' ἀν τέτταρα ἵσα χωρία
τάδε;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Τί οὖν; Τὸ ὅλον τόδε ποσαπλάσιον
τοῦδε γίγνεται;—ΠΑΙ. Τετραπλάσιον.—ΣΩ. "Εδει δέ γε
διπλάσιον ἡμῖν γενέσθαι· ἥ οὐ μέμνησαι;—ΠΑΙ. Πάνυ γε.

MÉNON. Il semble.

SOCRATE. Penses-tu donc qu'il entreprendrait de chercher ou d'apprendre cela même qu'il pensait savoir ne le sachant pas, avant qu'il ne soit tombé dans l'embarras, pensant ne pas savoir, et qu'il désire le savoir.

MÉNON. À mon avis, non, Socrate.

SOCRATE. Le fait d'être engourdi lui a-t-il donc été avantageux ?

MÉNON. C'est mon avis.

SOCRATE. Examine maintenant ce qu'à partir de cet embarras, il va encore découvrir en cherchant avec moi, sans que je fasse autre chose que l'interroger, et non lui enseigner. [84d] Mais prends garde pour le cas où tu me trouverais en quelque manière lui enseignant et lui expliquant, et non pas l'interrogeant sur ses opinions.

Dis-moi donc, toi : ceci n'est-il pas pour nous l'espace de quatre pieds ? Comprends-tu ?

L'ESCLAVE. Certes.

SOCRATE. Mais nous pourrions lui accoler un autre qui lui soit égal ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Et ce troisième ici, égal à chacun d'eux ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Et ne pourrions-nous donc pas combler ce vide dans le coin ?

L'ESCLAVE. Tout à fait.

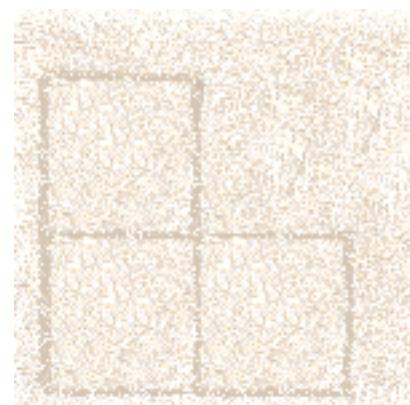
SOCRATE. N'est-il donc pas vrai qu'il en résulte quatre espaces égaux [84e] là ?

L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. Quoi encore ? Ce tout, combien de fois plus grand que celui-ci devient-il ?

L'ESCLAVE. Quatre fois plus grand.

SOCRATE. Or il devait devenir double pour nous ; ne t'en souviens-tu pas ?



85 —ΣΩ. Οὐκοῦν ἐστιν αὕτη γραμμὴ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν [τινὰ] τέμνουσα δίχα ἔκαστον τούτων τῶν χωρίων;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Οὐκοῦν τέτταρες αῦται γίγνονται γραμμαὶ ἵσαι, περιέχουσαι τουτὶ τὸ χωρίον;—ΠΑΙ. Γίγνονται γάρ.—ΣΩ. Σκόπει δή· πηλίκον τί ἐστιν τοῦτο τὸ χωρίον;—ΠΑΙ. Οὐ μανθάνω.—ΣΩ. Οὐχὶ τεττάρων ὄντων τούτων ἡμισυ ἐκάστου ἐκάστη ἡ γραμμὴ ἀποτέμηκεν ἐντός; "Η οῦ";—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Πόσα οὖν τηλικαῦτα ἐν τούτῳ ἔνεστιν;—ΠΑΙ. Τέτταρα.—ΣΩ. Πόσα δὲ ἐν τῷδε;—ΠΑΙ. Δύο.—ΣΩ. Τὰ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν τί ἐστιν;—ΠΑΙ. Διπλάσια.—ΣΩ. Τόδε οὖν **b** ποσάπουν γίγνεται;—ΠΑΙ. Ὁκτώπουν.—ΣΩ. Ἀπὸ ποίας γραμμῆς;—ΠΑΙ. Ἀπὸ ταύτης.—ΣΩ. Ἀπὸ τῆς ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τεινούσης τοῦ τετράποδος;—ΠΑΙ. Ναί.—ΣΩ. Καλοῦσιν δέ γε ταύτην διάμετρον οἱ σοφισταί· ὥστ' εἰ ταύτη

L'ESCLAVE. Tout à fait.

SOCRATE. Eh bien, cette ligne d'angle à angle [85a] ne coupe-t-elle pas en deux chacun de ces espaces ?

L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. Eh bien, cela ne fait-il pas quatre lignes égales, entourant l'espace que voici ?

L'ESCLAVE. Ça les fait.

SOCRATE. Examine maintenant : de quelle grandeur est cet espace ?

L'ESCLAVE. Je ne vois pas.

SOCRATE. Est-ce que, de ces quatre-là, chacune de ces lignes n'a pas séparé la moitié intérieure de chacun ? Ou quoi ?

L'ESCLAVE. Si.

SOCRATE. Combien donc y en a-t-il de la même taille dans celui-ci ?

L'ESCLAVE. Quatre.

SOCRATE. Mais combien dans celui-là ?

L'ESCLAVE. Deux.

SOCRATE. Mais que sont les quatre par rapport aux deux ?

L'ESCLAVE. Le double.

SOCRATE. Alors, pour celui-ci, combien de pieds [85b] cela fait-il ?

L'ESCLAVE. Huit.

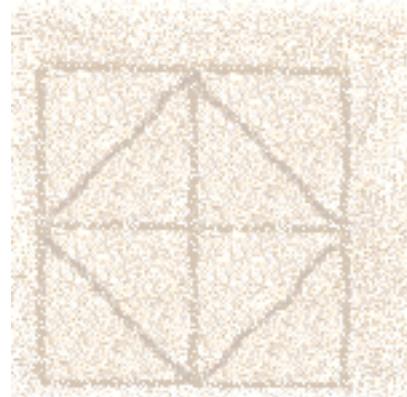
SOCRATE. Sur quelle ligne ?

L'ESCLAVE. Sur celle-ci.

SOCRATE. Sur celle qui est tracée d'angle à angle dans celui de quatre pieds ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Or les spécialistes³³ l'appellent justement « diagonale »³⁴ ; de sorte que, si



³³ Le mot traduit par « spécialistes » est *sophistai*, mot qui était utilisé du temps de Socrate, et souvent chez Platon, pour désigner ceux que la tradition a appelé en français les « sophistes ». Ici, il garde son sens original d'homme compétent dans un domaine quelconque, manuel ou intellectuel.

³⁴ On notera que ce n'est qu'une fois la solution mise en évidence sur la figure à l'aide de gestes accompagnant des démonstratifs et pointant vers ses parties, que Socrate apprend au jeune garçon le terme « technique » qui permet de l'exprimer de manière plus concise. Le mot lui-même ne sert à rien s'il ne renvoie à la figure, ou du moins, à travers la figure imparfaite, à la réalité transcendante, à la « forme », qu'elle essaie de représenter, et dont ce que

διάμετρος ὄνομα, ἀπὸ τῆς διαμέτρου ἄν, ὡς σὺ φήσ, ὁ παῖ Μένωνος, γίγνοιτο ἄν τὸ διπλάσιον χωρίον.—ΠΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν, ὁ Σώκρατες.

ΣΩ. Τί σοι δοκεῖ, ὁ Μένων; "Εστιν ἡντινα δόξαν οὐχ αὐτοῦ οὗτος ἀπεκρίνατο;

MEN. Οὐκ, ἀλλ' ἔαυτοῦ.

ΣΩ. Καὶ μήν οὐκ ἥδει γε, ως ἔφαμεν ὀλίγον πρότερον.

MEN. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Ἐνῆσαν δέ γε αὐτῷ αὗται αἱ δόξαι· ἥοῦ;

MEN. Ναί.

ΣΩ. Τῷ οὐκ εἰδότι ἄρα περὶ ὅν ἄν μὴ εἰδῆ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὅν οὐκ οἶδε;

« diagonale » est son nom, ce serait sur la diagonale, à ce que tu dis, serviteur de Ménon, que se formerait l'espace double.

L'ESCLAVE. Très certainement, Socrate.

SOCRATE. Quel est ton avis, Ménon ? Est-ce que celui-ci a donné pour réponse une opinion, quelle qu'elle soit, [qui n'était] pas sienne ?

MÉNON. [85c] Non, [elles étaient] bien de lui-même.

SOCRATE. Et pourtant, il ne savait vraiment pas, comme nous l'avons dit il y a peu.

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Mais ces opinions étaient vraiment en lui, ou pas ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. En celui qui ne sait pas, donc, sans qu'il sache rien sur elles, il y a des opinions vraies sur ces choses qu'il ne sait pas³⁵ ?

les mots expriment rend compte. C'est cette réalité qui transparaît dans la figure qui donne sens aux mots, pas le contraire. Et connaître le terme technique sans savoir ce dont il rend compte ne sert à rien et ne nous fait pas faire un pas vers la « connaissance »...

Mais il y a plus ici. Si Socrate a choisi précisément ce problème, dans le contexte d'une recherche sur l'*aretè*, c'est parce qu'il met le doigt sur un autre aspect transposable au sujet premier de la recherche. J'ai fait remarquer plus haut (voir note 28, page 108) que ce problème mettait en jeu la question des « irrationnels », c'est-à-dire que sa solution ne pouvait s'exprimer par un *logos* (un « rapport ») entre la ligne cherchée (la diagonale) et la ligne donnée au départ (le côté du carré initial), mais pouvait seulement se « montrer », pour qui ne possédait pas encore le vocabulaire « technique » approprié. On peut penser qu'il y a là une analogie avec l'*aretè* : en dernier ressort, on peut aligner tous les *logoi* (« discours ») qu'on veut sur l'*aretè*, celle-ci ne se « dit » pas, elle se « montre » ! L'*aretè* n'est pas dans les discours, mais dans les actes, dans la vie vécue. L'exemple géométrique ainsi compris n'est pas là pour donner un exemple de « définition », de ce que chercherait Socrate à propos de l'*aretè*, d'une rigueur mathématique qu'il faudrait transposer au domaine moral, mais bien au contraire pour nous faire réaliser qu'il y a des choses qu'il est illusoire de vouloir définir avec des mots ! Certes, il montre que l'on peut « apprendre » parce qu'il y a des « vérités » transcendantes, dont la géométrie nous donne des exemples, mais il montre aussi que, même en géométrie et en mathématiques, il y a place pour l'*alogon*, l'irrationnel, et que cela n'empêche pas de « raisonner » juste sur ces « *alogoi* ». L'exemple est donc aussi un remède à la « misologie » dont parle Socrate au centre du *Phédon* (Phédon, 89c-91b), puisque, transposé au domaine moral, il suggère que, même si l'on ne peut produire un *logos* satisfaisant sur l'*aretè*, il n'est pas impossible de la vivre de manière « rationnelle », en hommes doués de « *logos* »...

35 Le texte de cette réplique est amendé par certains éditeurs que choque une apparente redondance. Les manuscrits donnent en effet : *tō(i) ouk eidoti ara peri hōn an mē eidē(i) eneisin alētheis doxai peri toutō hōn ouk oide* ; et les traducteurs voient dans le premier *peri hōn...* (sur lesquelles...) aussi bien que dans le second *peri toutōn hōn...* (sur ces choses que...) un renvoi à la même chose, à savoir, ces choses que le sujet ne sait pas, mais sur lesquelles il a des opinions vraies, ce qui amène certains à supprimer tout ou partie de la seconde relative. Si l'on veut garder la phrase complète, il reste à expliquer pourquoi la première relative emploie un subjonctif avec *an*, marque de l'éventualité, alors que la seconde emploie l'indicatif du même verbe « savoir », et ce, dans l'hypothèse retenue,

MEN. Φαίνεται.

ΣΩ. Καὶ νῦν μέν γε αὐτῷ ὥσπερ ὅναρ ἄρτι ἀνακεκίνηνται
10 αἱ δόξαι αὗται· εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ
ταῦτα καὶ πολλαχῆ, οἶσθ’ ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἥττον ἀκριβῶς
d ἐπιστήσεται περὶ τούτων.

MEN. "Εοικεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ’ ἐρωτήσαντος ἐπι-
στήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;

MÉNON. À ce qu'il paraît.

SOCRATE. Et maintenant, voilà donc qu'en lui, comme en songe, ont été à l'instant remises en mouvement ces opinions ; si en outre on l'interroge souvent sur ces même choses et de multiples manières, sache qu'à la fin, c'est avec une exactitude qui ne le céderait à personne [85d] qu'il les saura³⁶.

MÉNON. Il semble bien.

SOCRATE. Il saura donc sans que personne lui apprenne, mais en étant interrogé, ramenant lui-même du fond de lui l'*epistêmè*³⁷.

pour parler de la même chose. La meilleure explication, dans cette perspective, me semble être celle qui sous-tend la traduction de Léon Robin (Pléiade) : « *ainsi donc, chez celui qui ne sait pas, il existe, concernant telles choses qu'il se trouve ne pas savoir, des pensées vraies concernant ces choses mêmes qu'il ne sait pas.* » Mais je propose une autre interprétation, selon laquelle chacune des deux relatives a un antécédent différent : la première concernerait les opinions vraies (le *hōn*, génitif pluriel, peut en effet aussi bien être un féminin qu'un neutre) dont il est question immédiatement après, qui seraient en l'homme sans qu'il en ait conscience jusqu'à ce qu'on les mette au jour par un questionnement approprié, comme va le dire Socrate dans la réplique suivante, et seule la seconde renverrait au sujet de ces opinions, aux choses que nous ne savons pas, mais sur lesquelles nous avons néanmoins des opinions vraies au fond de nous. Et, pour ne pas mettre les deux relatives quasi identiques l'une à la suite de l'autre, Platon en aurait rejeté une avant son antécédent. Une traduction plus littérale serait alors, en rétablissant un ordre plus acceptable en français : « *en celui qui ne sait pas, donc, sont des opinions vraies sur lesquelles il n'aurait pas de savoir* [c'est-à-dire, dont il n'aurait pas connaissance] *sur ces choses qu'il ne sait pas ?* » Pour rester plus près de l'ordre des mots dans la phrase grecque et conserver le même verbe « savoir » pour traduire les trois occurrences de *eidenai*, j'ai légèrement modifié la première relative, remplacée par « sans que»+subjonctif, sans que cela change le sens de la phrase.

36 On notera que Socrate parle ici, à propos des réponses de l'esclave, d'opinions (*doxai*), et non pas encore d'*epistêmè* (science, savoir, connaissance ou mot équivalent). C'est que l'esclave n'a fait que proposer des réponses aux questions de Socrate dont il ne maîtrisait pas l'enchaînement. Il lui reste maintenant à s'approprier le « raisonnement causal » (voir 98a) qui « fixera » la démonstration dans son esprit, et à l'intégrer dans une approche plus globale de la géométrie qui liera entre eux un plus grand nombre de définitions et de théorèmes. C'est alors seulement qu'il « saura précisément (*akribôs epistèsetai*) », et qu'on pourra enfin parler d'*epistêmè* (voir réplique suivante). Certes, pour nous qui connaissions d'avance la réponse à la question posée par Socrate, il n'est pas difficile de croire que l'esclave est immédiatement guéri de son erreur, maintenant qu'il a vu la « démonstration » du théorème sous la conduite de Socrate. Mais il n'est que de nous souvenir de nos premiers cours de géométrie pour réaliser que nous avons pu être, enfants, dans la situation de l'esclave avant sa conversation avec Socrate, et que nous n'avons pas retenu du premier coup les premiers théorèmes que nous avons appris dans cette discipline nouvelle dont nous avions encore tout à découvrir, définitions, axiomes et théorèmes, même lorsque nous en avions vu une fois la démonstration ! Néanmoins, une fois ce pas franchi, il n'y a pas de doute dans notre esprit sur la différence qu'il peut y avoir entre l'opinion que nous avons pu un jour avoir qu'on doublait le carré en doublant son côté, opinion vite réfutée par le premier géomètre venu, et la certitude que nous avions, une fois la démonstration mémorisée ou redéroulée pour nous, que le carré construit sur la diagonale est bien le carré double. Et c'est cela l'expérience à laquelle nous convie Platon, expérience qui se déroule à nouveau en chacun de nous à la lecture du dialogue, et non celle, supposée unique et passée, à laquelle ne peut nous faire croire le récit d'une conversation fictive sortie tout droit de l'imagination de Platon, et qui, de toutes façons, ne prouverait rien pour qui n'en a pas été témoin et ne peut que croire sur parole l'auteur du récit !

37 Pour les raisons qui me conduisent à ne pas traduire *epistêmè*, voir la «Note introductory» à la traduction de la section suivante, que j'ai intitulée « *Aretè, epistêmè et phronèsis* » (86d-96d), page 122.

5 MEN. Ναί.

ΣΩ. Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμιμνήσκεσθαι ἐστιν;

MEN. Πάνυ γε.

10 ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ τὴν ἐπιστήμην, ἢν νῦν οὗτος ἔχει, ἢτοι ἔλαβέν ποτε ἡαεὶ εἶχεν;

MEN. Ναί.

15 ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὲν ἡεὶ εἶχεν, ἡεὶ καὶ ἢν ἐπιστήμων· εἰ δὲ ἔλαβέν ποτε, οὐκ ἀν ἐν γε τῷ νῦν βίῳ εἰληφάς εἴη. "Η δεδίδαχέν τις τοῦτον γεωμετρεῖν; Οὗτος γάρ ποιήσει περὶ πάσης γεωμετρίας ταῦτα ταῦτα, καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀπάντων. "Εστιν οὖν ὅστις τοῦτον πάντα δεδίδαχεν; Δίκαιος γάρ που εἴ εἰδέναι, ἄλλως τε ἐπειδὴ ἐν τῇ σῇ οἰκίᾳ γέγονεν

5 καὶ τέθραπται.

MEN. Ἄλλ' οἶδα ἔγωγε ὅτι οὐδεὶς πώποτε ἐδίδαξεν.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais ramener soi-même en soi³⁸ une *epistêmè*, n'est-ce pas se remémorer ?

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Ne faut-il donc pas que l'*epistêmè* que ce [garçon] possède maintenant, ou pour sûr il l'ait reçue un jour, ou qu'il l'ait toujours possédée³⁹ ?

MÉNON. Si.

SOCRATE. Donc, si d'une part il l'a toujours possédée, il a aussi toujours été « savant » (*epistêmôn*)⁴⁰; si d'autre part, il l'a reçue un jour, ce n'est certes pas dans la vie présente qu'il l'aurait reçue ! Ou [85e] quelqu'un lui aurait-il appris à pratiquer la géométrie⁴¹? Car ce [garçon] fera de même à propos de toute la géométrie, et de toutes les autres connaissances (*mathēmatón*) sans exception. Y a-t-il donc qui que ce soit qui lui ait tout enseigné ? Justement, je pense que tu dois le savoir, d'autant plus qu'il est né et a été élevé dans ta maison.

MÉNON. Mais je sais bien, moi, que personne ne lui a jamais enseigné !

38 Le langage de la « réminiscence » qu'utilise Socrate pour capter l'attention de Ménon et se mettre à la portée de son « pragmatisme », masque les difficultés qu'il y a à parler avec nos mots de ce qui semble bien transcender le temps et l'espace, ici la « transcendance » des vérités géométriques. C'est la problématique « spatiale » qui est évoquée la première. Dans la précédente réplique de Socrate, il était question de « *ramener du fond de* (ex + datif, traduisant un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur) *soi-même* » un savoir qui semblait y être enfoui. Ici, c'est toujours le même verbe qui est employé (*analambanein*), mais le *ex* est devenu *en* + génitif, qui implique une idée de lieu sans mouvement (« en soi »).

39 On passe ici à la problématique temporelle. Si l'esclave n'a pas acquis la connaissance que Socrate « réveille » en lui dans cette vie, de « quand » date-t-elle ? Ou, dit d'une autre façon, la certitude qui serait bientôt sienne s'il persévère en géométrie, sur quoi se fonde-t-elle ? Ce qui peut se dire d'un homme (en termes « mythologiques », que, s'il sait, ou bien il a appris dans cette vie, ou bien sa science lui venait d'« avant ») peut se généraliser et se reformuler : si c'est un homme du passé qui avait « inventé » la géométrie, comment arriverait-il à en convaincre tous les autres de manière aussi universelle en leur insufflant un tel degré de certitude ? Et si aucun homme ne l'a inventée, c'est qu'elle a un caractère « transcendant » qui situe sa « vérité » au-delà du temps et de l'espace. Dans les répliques qui suivent, le Socrate de Platon se bat avec les limites temporelles du langage pour essayer de dire quelque chose qui les déborde.

40 On retrouve dans le terme *epistêmôn* utilisé ici toutes les ambiguïtés du terme *epistêmè*, puisqu'il s'agit de l'adjectif et du nom construits sur la même racine. L'*epistêmôn*, c'est celui qui possède une *epistêmè*, ou l'*epistêmè*, si on voit celle-ci comme un tout. Le mot peut vouloir dire « instruit, savant, expérimenté, habile, sage, prudent », et peut avoir une valeur relative, relative à un domaine ou un savoir particulier, ou absolue.

41 Platon emploie ici le verbe, *geômetrein*, et non le nom, qu'on retrouve plus loin, *geômetria*. La question n'est pas de savoir si l'esclave avait quelque vernis de géométrie, mais bien s'il en avait la *pratique*.

ΣΩ. Ἔχει δὲ ταύτας τὰς δόξας, η̄ οὐχί ;

ΜΕΝ. Ἀνάγκη, ὥστε κρατεῖς, φαίνεται.

ΣΩ. Εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβών, οὐκ ἥδη τοῦτο
86 δῆλον, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει ;

ΜΕΝ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὗτος γέ ἐστιν ὁ χρόνος ὅτ’ οὐκ ἦν ἄνθρωπος ;

5 ΜΕΝ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ οὖν ὅν τ’ ἀνὴρ χρόνον καὶ ὅν ἀνὴρ ἄνθρωπος,
ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἱ ἐρωτήσεις ἐπεγερθεῖσαι
ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἅρπαγον τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκοῦνται

SOCRATE. Pourtant, a-t-il ces opinions, oui ou non ?

MÉNON. De toute nécessité, Socrate, c'est clair.

SOCRATE. Si donc il ne les a pas reçues dans la vie présente, n'est-il pas dès lors [86a] évident qu'il les possédait et les avait apprises dans un autre temps⁴² ?

MÉNON. C'est clair.

SOCRATE. Le temps n'est-il donc pas précisément celui où il n'était pas homme⁴³ ?

MÉNON. Si.

SOCRATE. Si donc aussi bien du temps qu'il est que de celui qu'il n'est pas homme, seront en lui des opinions vraies, qui, réveillées par l'interrogation, deviennent *epistēmai*, n'est-ce

42 On pourrait penser qu'ici, Socrate a déjà oublié l'alternative qu'il posait quelques répliques plus haut : l'*epistēmē* qui a été « réveillée » en l'esclave, ou bien il l'a toujours possédée (*eichen*), ou bien il l'a reçue (*elaben*) un jour. Ici en effet, plus de « ou », mais un « et » entre « posséder » (*eiche* : il possédait) et « avoir appris » (*ememathēkei* : il avait appris). Certes, la forme passée du verbe *manthanein* ici employée (le plus-que-parfait *ememathēkei* qui reste un passé, même par rapport à l'imparfait *eiche*) est ambiguë dans la mesure où elle peut se comprendre comme « avoir appris », avec l'accent sur le processus qui fait passer de l'ignorance au savoir (sens premier du verbe *manthanein* au présent), ou comme « savoir », avec l'accent sur le résultat de ce processus (sens dérivé dans les formes au passé), ce qui donnerait alors quelque chose comme « *il les possédait et savait dans un autre temps* », les deux verbes se renforçant alors l'un l'autre autour de l'idée d'un savoir possédé. Quoi qu'il en soit, Socrate n'a pour l'instant éliminé que l'hypothèse selon laquelle il aurait appris *depuis sa naissance*, c'est-à-dire, *en sa vie actuelle*. Mais l'hypothèse qu'il avait présentée en prélude à toute cette discussion avec et à propos de l'esclave, et que Ménon semble bien avoir oubliée, comme vont le montrer ses réponses à venir, était que l'âme vit plusieurs vies et a déjà tout appris dans des vies antérieures (cf. : 81b2-d5). Il semble tout à coup qu'il ne soit plus important, si l'acquisition n'a pas eu lieu dans cette vie-ci, de savoir si elle a eu lieu à un moment donné (par exemple, dans une vie antérieure) ou s'il n'y a jamais eu acquisition, mais possession de tous temps. À moins que l'histoire des réincarnations successives de l'âme n'ait été pour Socrate qu'une « mythologie » qu'il estimait seule capable de piquer la curiosité du jeune et pragmatique Ménon et de l'intéresser à l'expérience qui allait suivre, et qu'il n'essaie de revenir ici à ce qui est pour lui la « bonne » manière de voir, à savoir, que ce qui n'est pas de cette vie est en dehors de l'espace et du temps et donc, ne laisse plus de place au changement : si je n'ai pas appris dans cette vie et que pourtant, d'une certaine manière, je « sais », c'est que mon âme, dans la transcendance de sa dimension « éternelle » (éternelle ne voulant pas dire ici dans un temps éternellement continué, mais hors du temps, qui n'est, selon *Timée*, 37d5, qu'une image mobile de l'éternité), « sait », non pas de tous temps, mais en quelque sorte, par « nature ». On n'en est pas encore tout à fait là dans cette réplique, où il n'est encore question que d'« un autre temps », mais la suite, comme on va le voir, semble bien confirmer cette direction.

43 Nous trouvons ici confirmation de ce que je disais dans la note précédente : l'alternative semble maintenant être entre cette vie-ci de l'esclave et *le temps où il n'était pas homme*. Plus question ici de vies antérieures où il aurait été homme, mais un autre homme. Ce qui pose d'ailleurs le problème, qui va se préciser avec la réplique suivante, de ce qui fait l'« homme » : corps (ce corps-ci, celui de l'esclave ici présent, désigné dans certaines répliques antérieures (85d9, 85e1) par le démonstratif *houtos*, que j'ai traduit par « *ce garçon* »), âme (celle qui serait, selon les prêtres évoqués par Socrate auparavant, immortelle et sujet de multiples réincarnations), ou le composé des deux ?

Mais on voit bien, par les réponses laconiques de Ménon, qu'il ne remarque même pas les reformulations auxquelles se livre Socrate et ne soupçonne pas plus les abîmes de questions qu'elles devraient soulever en lui !

10 ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; Δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν
ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος.

MEN. Φαίνεται.

b ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῷν ὄντων ἔστιν ἐν
τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἀν ἡ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρὴ ὁ
μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν, τοῦτο δ' ἔστιν ὁ μὴ μεμνη-
μένος, ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι;

donc pas que son âme⁴⁴ sera comme ayant appris de tous temps⁴⁵? Car il est évident que, dans le tout du temps⁴⁶, il est ou il n'est pas homme⁴⁷.

MÉNON. C'est clair.

SOCRATE. [86b] Eh bien donc, si toujours, la vérité des choses qui sont⁴⁸ est pour nous dans l'âme, c'est que l'âme serait immortelle⁴⁹, si bien que c'est en ayant confiance que, ce sur quoi tu n'as pas la chance d'être savant (*epistamenos*) maintenant, c'est-à-dire ce qui n'est pas présent à la mémoire (*memnēmenos*), il faut entreprendre de le chercher et se le remémorer (*anamimnēskesthai*).

44 Voici l'âme qui réapparaît. Pour pouvoir parler de ce qui n'est pas dans cette vie-ci, il faut bien supposer plus que le corps. Mais, pas plus ici que lorsqu'il avait été question de son immortalité supposée en 81b2-d5, ce mot d'âme, qu'il avait d'ailleurs été le premier à employer lorsque, comparant Socrate à un poisson-torpille, il se disait « *engourdi de corps et d'âme* » (80b1), ne semble poser de problème à Ménon ! Socrate ne définit pas ce qu'il entend par âme, implique en quelque sorte que l'âme est plus moi que le corps ou le composé de corps et d'âme, puisque seule elle « traverse » la totalité du temps, bien qu'il réserve le terme « homme (*anthrōpos*) » au composé (puisqu'il parle d'un temps où l'on n'est pas homme), mais rien de tout cela n'interpelle Ménon...

45 « *De tous temps* » traduit le grec *ton aei chronon*. *Aei*, utilisé seul, était traduit auparavant par « toujours ». L'expression *ton aei chronon* est ambiguë, dans la mesure où elle mélange un terme qui évoque l'éternité (*aei*) avec un autre qui fait référence au temps qui passe (*chronon*). S'agit-il donc du temps dans sa totalité ou bien de l'éternité, du « temps éternel », qui n'est pas un temps sans fin, mais un éternel présent ?

46 « *Le tout du temps* » traduit le grec *ton panta chronon*. L'expression est moins ambiguë que *ton aei chronon* et fait plus visiblement référence à la totalité du temps. Ici encore, ces nuances passent loin au dessus de Ménon, qui ne semble pas faire la différence entre l'éternité et le temps infiniment continué.

47 En d'autres termes, entre les « temps » où il est homme et ceux où il ne l'est pas, on doit couvrir la totalité du temps. Peut-être, mais qu'en est-il d'une « éternité » qui ne serait pas partie intégrante du temps qui défile ? Et de qui parlons-nous ? Qu'est-ce qui serait et qui ne serait pas homme ? La question sous-jacente de l'homme que ne voit pas Ménon, n'est qu'une nouvelle forme de la question de l'*aretē*, puisque connaître l'excellence de *l'homme*, c'est savoir ce qu'est, ou devrait être, un homme digne de ce nom.

48 « *Des choses qui sont* » traduit le grec *tōn ontōn*, littéralement, « des éstants ». Socrate devient de plus en plus métaphysique et Ménon commence à perdre pied, comme va le montrer sa prochaine réponse ! Quant au traducteur, il est en terrain miné, tant chaque option de traduction risque de tirer avec elle toute un courant de pensée métaphysique postérieur à Platon. « Des éstants », traduction littérale, sonne étrange en français courant et oriente le spécialiste vers Heidegger et son école. « Des êtres », par contraste, pourrait sembler une prise de position en faveur de la tradition antérieure, qui n'est pas nécessairement plus (ou moins) proche de la pensée de Platon.

Mais, au-delà des mots de la traduction, ce qu'il faut bien voir, c'est ce qui est en jeu dans le texte. Si l'on replace celui-ci dans son contexte, on voit que la « vérité » que Socrate a fait « rejoaillir » dans l'esprit de l'esclave est une vérité d'ordre mathématique sur des constructions abstraites (le carré, la notion de « double »). En parlant maintenant, dans le cadre de sa généralisation du processus, de vérité *tōn ontōn*, Socrate pose implicitement le problème de ce à quoi il attribue le statut d'« êtres/éstants ». Encore une question qui, bien sûr, n'effleure pas l'esprit du pauvre Ménon !

49 C'est tout le débat du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme qui est ici court-circuité ! Mais Ménon n'est pas Simmias et l'enjeu de la discussion n'est pas propre à donner aux paroles de Socrate tout le poids qu'elles auront lorsque la ciguë sera au bout du discours... Ceci étant, l'argument fondé sur les conclusions de l'expérience avec l'esclave sera bel et bien repris à nouveaux frais dans ce contexte plus prometteur.

5 MEN. Εὖ μοι δοκεῖς λέγειν, ὃ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ὅπως.

ΣΩ. Καὶ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὃ Μένων. Καὶ τὰ μέν γε ἄλλα οὐκ ἀν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου δισχυρισαίμην· ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἀ μή τις οἶδεν βελτίους ἀν εἶμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἥττον ἀργοὶ ἢ εἰ οἰοίμεθα ἀ μή ἐπιστάμεθα μηδὲ

MÉNON. Tu m'as l'air de bien parler⁵⁰, Socrate, je ne sais comment⁵¹.

SOCRATE. En fait, c'est pareil pour moi, Ménon ! Et du reste pour sûr, je n'emploierais pas toutes mes forces pour soutenir ce discours jusqu'au bout⁵² ; mais que, en estimant qu'il faut chercher ce qu'on ne sait pas, nous soyons meilleurs, plus virils⁵³ et moins inactifs⁵⁴ que si

50 « *Bien parler* » traduit mot à mot le grec *eu legein*. On pourrait traduire plus librement par « avoir raison », en se souvenant que le verbe *legein* est de la même racine que *logos*, qui veut aussi bien dire « discours » que « raison ». Mais il ne faut pas perdre de vue un autre enjeu qui se joue dans le choix de cette expression, et que Socrate va mettre plus directement en lumière à la fin de la réplique suivante : la question, pour nous, n'est pas seulement de bien *parler*, mais surtout de bien *agir* ! On retrouvera la question, non plus du *eu legein* (bien parler), mais du *eu prattein* (bien agir), en 96e, lorsque Socrate s'interrogera sur les différentes manières pour l'homme de conduire « droitement et heureusement (*orthōs te kai eu*) » ses affaires. On peut aussi, à ce propos, noter la conclusion d'Anytos au terme de sa discussion avec Socrate, qu'« il est plus facile d'agir mal (*kakōs poiein*) que bien (*eu*) envers les hommes » (94e) !...

51 Ménon n'a pas su voir toutes les questions que soulevaient les déclarations successives de Socrate, mais se rend maintenant compte, au vu de la conclusion, que quelque chose a dû lui échapper quelque part !...

52 Le langage de Socrate dans cette réplique est très « physique » ! Le verbe *diischurisaimèn*, traduit par « je n'emploierais pas toutes mes forces pour soutenir », est construit sur la racine *ischus*, « force physique », via le verbe *ischurizesthai*, « employer la force », au sens propre, complété du préfixe *di(a)*, qui ajoute une idée d'achèvement, de « jusqu'au bout ». Plus loin, on trouve le verbe *diamachoimèn*, traduit par « je me battrais avec la dernière énergie », qui vient, ici encore avec le préfixe *dia*, du verbe *machesthai*, « combattre » et du nom *machè*, « combat, bataille ». Que ces mots aient pris dans le grec d'alors un sens figuré applicable au discours montre que les discussions n'étaient pas toujours de salon et que, pour certains, c'est le pouvoir, et parfois la vie, qui s'y jouait. En tout cas, ici, pour Socrate au moins, il ne s'agit pas simplement de parler, mais bien d'engager tout son être. Et l'on sait qu'il y laissera sa vie !...

Ceci dit sur la « forme », on notera, sur le fond, les réserves de Socrate sur la valeur de ses conclusions dans cette discussion sur ce que d'aucuns appellent la « théorie de la réminiscence ». Au vu de ces déclarations, on peut penser qu'il est loin d'être certain que le Socrate de Platon, et sans doute le Platon qui tient la plume, prenaient au pied de la lettre toute cette histoire de réincarnations, attribuée en introduction aux prêtres et aux poètes, qui ne sont pas, pour Platon, des sources des plus recommandables. On a d'ailleurs vu, dans les notes qui précèdent, que les « raisonnements » de Socrate analysant l'expérience avec l'esclave passaient complètement sous silence la « mythologie » des réincarnations évoquée au début : il y est bien question d'un autre « temps » que celui de la vie présente, mais jamais d'une autre vie en ce monde, et le fait que Socrate passe directement du temps de cette vie-ci à un « de tous temps » de l'âme désincarnée montre bien qu'il est conscient du fait que reporter l'apprentissage à une vie « antérieure » n'expliquerait rien, puisque le même raisonnement que celui qu'on fait pour cette vie-ci pourrait s'y appliquer. Mais, si tel est le cas, le vocabulaire de la « remémoration », qui suppose le temps, n'a plus grand sens. Reste qu'il est le seul qui puisse permettre, à ceux du moins qui savent aller au-delà des mots, de parler tant bien que mal de la « transcendance », surtout avec les pareils de Ménon, qui ne peuvent sortir du temps et de l'espace et ne croient que ce qu'il peuvent voir et toucher.

53 « *Plus virils* » traduit, tant bien que mal, le grec *andrikōteroī*, comparatif pluriel de l'adjectif *andrikos*, issu, tout comme l'adjectif *andreios* utilisé en 81d3 (voir note 14, page 102), du mot *anér*, *andros*, qui désigne l'homme, avec l'accent sur le sexe mâle (pas toujours, cependant), au contraire d'*anthrōpos*, qui, lui, met en général l'accent sur l'espèce. Être plus *andrikos*, c'est être plus « homme », et c'est bien là tout l'enjeu de la discussion sur l'excellence de l'homme ! « *Plus virils* » ne rend malheureusement pas toutes les harmoniques de l'expression grecque, même si le mot latin *vir* sur lequel est formé l'adjectif français « viril » est bien l'exact équivalent latin du grec *anér*, car « viril » a en français une connotation trop exclusivement masculine, et de plus, plus « physique » que morale. Mais, même pour les interlocuteurs de Socrate, il est probable que le sous-entendu impliqué par l'étymologie n'était pas toujours évident. Et c'est bien probablement le cas avec Ménon !

54 Sur *argoi*, le mot grec traduit par « inactifs » voir note 16, page 102.

c δυνατὸν εἶναι εὐρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάνυ ἀν διαμαχοίμην, εἰ οἶός τε εἴην, καὶ λόγω καὶ ἔργῳ.

MEN. Καὶ τοῦτο μέν γε δοκεῖς μοι εὖ λέγειν, ὁ Σώκρατες.

ΣΩ. Βούλει οὖν, ἐπειδὴ ὁμονοοῦμεν ὅτι ζητητέον περὶ οὐ μή τις οἶδεν, ἐπιχειρήσωμεν κοινῇ ζητεῖν τί ποτ' ἐστὶν ἀρετή;

d ΜΕΝ. Πάνυ μὲν οὖν. Οὐ μέντοι, ὁ Σώκρατες, ἀλλ' ἔγωγε ἐκεῖνο ἀν ἥδιστα, ὅπερ ἡρόμην τὸ πρῶτον, καὶ σκεψαίμην καὶ ἀκούσαιμι, πότερον ὡς διδακτῷ ὅντι αὐτῷ δεῖ ἐπιχειρεῖν, ἢ ὡς φύσει ἢ ὡς τίνι ποτὲ τρόπῳ παραγιγνομένης τοῖς ἀνθρώποις τῆς ἀρετῆς.

nous estimons que les choses que nous ne savons pas, il n'est ni [86c] possible de les découvrir, ni nécessaire de les chercher, sur cela, je me battrais jusqu'au bout avec la dernière énergie, autant que j'en sois capable, tant en paroles qu'en actes⁵⁵.

MÉNON. Et là encore pour sûr, tu m'as l'air de bien parler, Socrate.

SOCRATE. Veux-tu donc, puisque aussi bien nous sommes d'accord pour penser⁵⁶ qu'il faut chercher ce qu'on ne sait pas, que nous entreprenions de chercher en commun ce que peut bien être *areté* ?

MÉNON. Très volontiers. Cependant non, Socrate, mais voila ce qui me serait, à moi, le plus agréable, ce que précisément je te demandais au début : je voudrais examiner et entendre dire de l'*aretēs* s'il faut l'aborder⁵⁷ comme étant susceptible de s'enseigner, [86d] ou comme par nature, ou comme advenant de quelque autre manière aux hommes⁵⁸.

55 L'expression *logō(i) kai ergō(i)*, « en paroles et en actes », ou des expressions voisines, et la dialectique paroles/action qu'elles impliquent, se retrouvent souvent dans la bouche du Socrate de Platon. Ainsi par exemple, parlant devant ses juges de son comportement pendant la tyrannie des Trente, dans l'affaire de Léon de Salamine, Socrate déclare qu'il a montré « *ou logō(i) all'ergō(i)* (non en paroles, mais en actes) » qu'il n'avait pas peur de la mort (*Apologie*, 32d1). Ou encore, dans le discours des Lois personnifiées du *Criton*, celles-ci demandent à Socrate s'il n'est pas vrai qu'il a accepté de vivre selon leurs préceptes « *ergō(i) all'ou logō(i)* (en actes, et pas seulement en paroles) » (*Criton*, 52d6).

56 Le verbe grec traduit par « nous sommes d'accord pour penser » est *homonooumen*, de *homo-noein*, qui veut dire étymologiquement « penser la même chose ». Le mot est assez rare dans les dialogues (11 occurrences au total, dont 5 dans l'*Alcibiade*, et celle-ci seulement dans le *Ménon*) pour qu'on le signale. Dans la seconde partie de la discussion, on retrouvera à l'envie un terme similaire et de sens voisin, *homologein*, non plus « penser (*noein*) », mais « dire (*legein*) » la même chose. Et l'on verra au fil des notes sur ma traduction, en particulier de la section 96c-100c, que, même au simple niveau de l'accord verbal, c'est loin d'être gagné avec Ménon !

57 « *Aborder* » traduit le verbe grec *epicheirein*, qui était déjà employé par Socrate dans sa question, mais que j'ai traduit alors par « entreprendre ». La différence de construction entre les deux phrases, et la lourdeur de la tournure employée par Ménon, ne permettent pas d'utiliser la même traduction dans les deux cas sans passer par de lourdes périphrases la seconde fois. Ceci dit, étymologiquement, le verbe *epi-cheirein*, construit sur la racine *cheir*, « main », veut dire « mettre la main sur », c'est-à-dire, « se mettre à l'ouvrage ». Entreprendre (une recherche) et aborder (une étude) sont deux manières de se mettre au travail sur le sujet dont débattent Socrate et Ménon.

58 Nous arrivons ici au milieu du dialogue, au terme de la première partie, et Ménon nous ramène à la case départ ! Tous les efforts de Socrate jusqu'ici sont donc restés vains...

Remarques sur le plan de cette section

On ne peut qu'admirer l'extraordinaire rigueur avec laquelle est construite cette section. En effet, si l'on considère que l'expérience avec l'esclave commence en 82a8 (« *alla moi proskaleson...* », « *Eh bien, appelle-moi...* ») et se termine en 86c3 (« *...dokeis moi eu legein, ô Sôkrates.* », « *...tu m'as l'air de bien parler, Socrate.* »), cela nous donne 90 lignes de texte, selon le mode de mesure décrit dans la note au plan d'ensemble du *Ménon* proposé page 16 (et qui, bien sûr, n'a qu'une valeur relative permettant seulement les comparaisons, et reste de toutes façons approximatif). Ces 90 lignes s'organisent de la manière suivante (dans la traduction, j'ai marqué par un trait court entre deux lignes successives les changements d'interlocuteur qui délimitent les différentes parties) :

	Avec Ménon		Avec l'esclave		
82a8-82b8	1a. Préambule	3,5			45,5 (13+32,5)
82b9-82e3			1. La réponse des « tripes »	10	
82e4-82e13	1b. Analyse	3,5			
82e14-84a2			2. Le discernement (<i>krisis</i>)	22,5	
84a3-84b10	2a. Analyse : l'esclave « engourdi »	6			
84b10-84d2	2b. Analyse : l'esclave chercheur	7			44,5 (31+13,5)
84d3-85b7			3. La réponse du <i>logos</i>	13,5	
85b8-86c3	3. Analyse et conclusion	24			
		44		46	90

On remarque que le dialogue avec l'esclave est divisé en trois parties qui alternent avec des dialogues avec Ménon incluant un bref préambule introductif et trois commentaires, un pour chaque étape du dialogue avec l'esclave. L'ensemble peut se diviser en deux parties quasiment égales (45,5 lignes et 44,5 lignes) : une première partie qui correspond à la prise de conscience par l'esclave qu'il ne sait pas et inclut les deux premières étapes du dialogue avec lui, se terminant par une remarque de Socrate suggérant que l'esclave est maintenant « engourdi », comme se plaignait de l'être Ménon juste avant l'expérience ; une seconde partie (commençant en 84b10 à « *nun men gar...* ») qui correspond à la recherche maintenant rendue possible de la solution du problème et au « décodage » de cette expérience avec Ménon. On remarque encore que les dialogues avec Ménon occupent à peu près exactement autant d'espace que ceux avec l'esclave (44 lignes avec Ménon contre 46 avec l'esclave), mais que la proportion s'inverse de la première à la seconde partie : les dialogues avec Ménon occupent dans la première partie le même volume que le dialogue avec l'esclave dans la seconde (13 lignes comparées à 13,5), et vice-versa (32,5 lignes de dialogue avec l'esclave dans la première partie contre 31 lignes de dialogue avec Ménon dans la seconde).

Aretè, epistèmè et phronèsis
(1ère partie)

Note introductory

Prodicos est souvent mentionné dans les dialogues comme un sophiste qui attachait une importance particulière à la précision dans l'usage des mots (voir une allusion à ce trait de caractère dans le *Ménon* en 75e, et plus généralement sur Prodicos, la note 48, page 60), et Socrate se moque parfois de ce sophiste à cause de cela, quand ce n'est pas de lui-même qu'il se moque, plus ou moins ironiquement, pour ne pas avoir profité des leçons de Prodicos en la matière, comme on en verra un exemple en *Ménon*, 96d5-7. Pourtant, Socrate sait, quand cela est nécessaire, introduire la rigueur dans son langage, comme le montre cette remarque à Théétète en *Théétète*, 184c : « *Certes, le maniement aisé des mots et des phrases, et le fait de ne pas les soumettre à un examen d'une minutie extrême, c'est bien souvent le signe de quelqu'un qui n'est pas sans noblesse, et c'est bien plutôt le contraire de cela qui marque le manque de liberté, pourtant, c'est parfois nécessaire* », remarque qui s'insère dans un contexte où il est question de chercher ce que c'est qu'*epistèmè* (« *epistèmè peri ti pot' estin* », *Théétète*, 184a4-5, le thème central du dialogue) sans toutefois se perdre dans un examen qui ne pourrait être qu'approfondi des doctrines de Parménide (*Théétète*, 183e-184b). Or, cette même *epistèmè* (pour le sens de ce mot, généralement traduit par « science » ou « connaissance », voir ci-dessous) joue justement un rôle central dans la section du *Ménon* traduite ici. On peut donc penser que, dans cette section, l'attention aux mots employés est capitale. Et de fait, comme on le verra, tout s'y joue sur de subtils glissements de vocabulaire qui, seuls, permettent de comprendre pourquoi un malentendu a pu s'installer entre Ménon et Socrate, malentendu lourd de conséquences pour la compréhension du dialogue dans son ensemble, qui donne l'impression qu'à quelques répliques d'intervalle (entre 89a et 89c) Socrate se contredit et remet en cause des conclusions qu'il semblait lui-même avoir acceptées un instant plus tôt. Ces glissements portent sur deux mots, *epistèmè* et *phronèsis*, qu'il est donc particulièrement périlleux de traduire, puisque le malentendu découle de la multiplicité de leurs sens et de leur synonymie partielle. C'est pourquoi, plutôt que de compromettre la compréhension du raisonnement en privilégiant tel ou tel sens, ou pire, en changeant de traduction en fonction du contexte, j'ai préféré laisser ces mots en grec (dans la forme qu'ils ont dans le texte original, qui dépend du cas) et donner au préalable un inventaire de leurs significations possibles, laissant à chacun le soin de privilégier le ou les sens qui lui semblent le plus appropriés dans chaque contexte, tout comme j'ai pris le parti, dans cette traduction du *Ménon*, de ne pas traduire le mot central du dialogue, *aretè*, aucune traduction n'étant totalement satisfaisante (sur ce mot, voir la section de l'introduction intitulée «*Aretè*», page 5).

Epistèmè : ce mot veut dire « connaissance (au départ, pratique), capacité à faire, art, habileté, compétence professionnelle », et vient d'un verbe, *epistasthai*, qui veut dire étymologiquement « se tenir au dessus (*epi-histasthai*) », c'est-à-dire, « dominer ». L'*epistèmè*, c'est donc en quelque sorte ce qui aide quelqu'un à « dominer » son sujet ou son activité. Le mot en vient à signifier science et peut s'opposer alors, en particulier chez Platon, soit à *doxa*, la simple opinion, soit à *technè*, l'art (de l'artisan), la compétence « technique », c'est-à-dire plus pratique que théorique (auquel cas on perd pour *epistèmè* la dimension pratique justement que le terme avait au départ et qui est maintenant reportée sur *technè*), soit à *empeiria*, l'expérience purement pratique, « empirique », selon le mot français issu de ce mot grec, par opposition ici encore à théorique. *Epistèmè* peut s'employer au pluriel, auquel cas, il désigne les sciences, en tant que distinctes les unes des autres par leur objet, et, par retour, au singulier, telle ou telle « science » ou ensemble de connaissances scientifiques spécifiques à tel ou tel domaine d'étude. Ainsi par exemple, dans le *Charmide*, il est question de l'*epistèmè* « *peri to agathon te kai kakon* », la « science du bien et du mal » (*Charmide*, 174b-c) ; et dans le *Politique*, l'étranger d'Élée évoque une *basilikèn eite politikèn epistèmèn*, une « science royale ou politique »

(*Politique*, 259a, sq), oscillant d'ailleurs, à son propos et à propos des autres « sciences » qu'il évoque dans ce passage, entre *epistèmè* et *technè* dans un contexte où il entreprend en fait de distinguer sciences *gnôstikès* (nous dirions « théoriques ») et sciences *praktikès* (pratiques), ce qui fait que les hésitations du vocabulaire n'ont plus grande importance puisque la classification est explicitée (un exemple qui montre comment Platon, quand la rigueur n'est pas nécessaire, sait rester libre vis-à-vis du vocabulaire).

Si l'on devait choisir un seul terme pour remplacer *epistèmè* partout, le moins mauvais serait sans doute « connaissance ».

Phronèsis : ce mot vient du mot *phrèn*, qui désigne à l'origine un organe du corps humain sur l'identification duquel tous ne sont pas d'accord. On l'identifie en général avec le diaphragme, ou le péricarde, membrane qui entoure le cœur. Quoi qu'il en soit, le mot en vient à désigner le cœur en tant que siège des passions, l'esprit comme siège de la pensée, ou encore la volonté, et s'emploie indifféremment au singulier et au pluriel, quelque chose comme « les organes vitaux », ce dont dépend le souffle, la vie, la pensée. En ce sens, il se rapproche du mot *thumos*, qui est utilisé par Platon dans la *République* pour désigner la partie intermédiaire, ardente et volitive, de l'âme. On retrouve la racine *phrèn* dans les mots *emphrôn*, c'est-à-dire, en possession d'un *phrèn*, ou encore, doué de raison, raisonnable, et son contraire, *aphrôn*, c'est-à-dire, privé de *phrèn*, ou encore, qui a perdu la raison, insensé, fou, mots qui apparaissent en 88e3-4. On la retrouve aussi dans *sôphrôn*, qui veut dire « sain d'esprit » et dans le dérivé *sôphrosunè*, qui désigne la qualité de celui qui est sain d'esprit, c'est-à-dire, la tempérance, la modération, la prudence (la *sôphrosunè* est au centre de la discussion du *Charmide*, et il en a été question dans la discussion avec Ménon en 73b2), et dans son contraire *aphrosunè*, folie, déraison, mots qui, eux aussi, reviennent à plusieurs reprises dans notre texte. De *phrèn* dérive encore le verbe *phronein*, qui veut dire « avoir la faculté de sentir et de penser », d'où « vivre », puis « être dans son bon sens, penser, être avisé, prudent ». La *phronèsis*, c'est l'acte de celui qui est capable de *phronein*. C'est donc la pensée, le sentiment, la capacité à comprendre quelque chose, la raison, la sagesse, l'intelligence, et plus spécifiquement, la prudence, la sagesse pratique. On voit donc que ce mot empiète sur les sens de *nous* (intelligence, pensée), de *logos* dans son sens de « raison », de *sophia* (sagesse), voire de *sôphrosunè* (tempérance, prudence), ce qui rend délicat de le traduire par l'un de ces mots. Le mot « prudence » a de nos jours le plus souvent un sens trop restrictif, plus défensif (idée de précautions à prendre, surtout pour sa sécurité) qu'actif.

Si je devais à tout prix utiliser un seul mot pour traduire *phronèsis*, je proposerais « réflexion », ou encore « aptitude à penser », bien que ces termes ne figurent pas dans les dictionnaires, principalement parce qu'ils évitent la confusion avec des mots voisins plus souvent traduits par sagesse (*sophia*), intelligence (*nous*) ou raison (*logos*).

ΣΩ. Ἀλλ' εἰ μὲν ἐγὼ ἥρχον, ὁ Μένων, μὴ μόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σοῦ, οὐκ ἀν ἐσκεψάμεθα πρότερον εἴτε διδακτὸν εἴτε οὐ διδακτὸν ἡ ἀρετή, πρὶν ὅτι ἐστὶν πρῶτον ἐζητήσαμεν αὐτό· ἐπειδὴ δὲ σὺ σαυτοῦ μὲν οὐδ' ἐπιχειρεῖς ἄρχειν, ἵνα δὴ ἐλεύθερος ἴς, ἐμοῦ δὲ ἐπιχειρεῖς τε ἄρχειν καὶ ἄρχεις, συγχωρήσομαι σοι· τί γὰρ χρὴ ποιεῖν; Ἔοικεν οὖν σκεπτέον εἶναι ποιῶν τί ἐστιν ὁ μήπω ἴσμεν ὅτι ἐστίν. Εἰ μὴ τι οὖν ἀλλὰ σμικρόν γέ μοι τῆς ἀρχῆς χάλασον, καὶ συγχώρησον

SOCRATE. Eh bien si j'avais vraiment pouvoir, Ménon, non seulement sur moi, mais aussi sur toi¹, nous n'examinerions pas si l'*aretè* est enseignable ou pas enseignable avant d'avoir premièrement cherché ce que c'est². Mais puisque toi, d'une part tu n'essayes même pas d'avoir pouvoir sur toi-même, afin, bien sûr, que tu sois libre, et d'autre part tu essayes d'avoir pouvoir sur moi, et tu as pouvoir, je te ferai cette concession ; car que faut-il faire ?

Il semble donc qu'il faille examiner [86e] comment est ce dont nous ne savons pas encore ce que c'est³. Si donc [tu ne fais] rien d'autre, relâche au moins un peu ton autorité et fais

1 « *Si j'avais pouvoir* » traduit le grec *ei èrchan*, du verbe *archein*, qui veut dire « être le premier », et, par dérivation, « guider, commander, dominer ». C'est le verbe qu'utilise Ménon en 73c9 pour tenter d'y trouver le principe de l'*aretè*. En suggérant qu'il sait *archein* à lui-même (se maîtriser), Socrate s'attribue une des capacités qui, selon lui, conditionnent l'*aretè*. En regrettant de ne pouvoir *archein* Ménon, il avoue implicitement qu'il n'a pas le genre d'*aretè* qui seule intéresse Ménon, si l'on en croit sa tentative de définition en 73c9.

2 « *Ce que c'est* » traduit *ho ti estin auto*. Bien qu'*aretè*, sur quoi porte la question, soit féminin, l'expression est ici au neutre, comme en français on peut aussi bien dire « qu'est-ce que c'est que ce travail ? » que « qu'est-ce que c'est que cette histoire ? »

3 Cette remarque de Socrate oppose le *poion ti estin* au *ho ti estin*. Il est difficile de traduire ces expressions sans tirer avec la traduction des siècles d'élaborations commencées avec Aristote. Le grec *poion* correspond au latin *qualis* dont vient *qualitas* (ce qui répond à la question « *Qualis ?* », tout comme *poiotès* en grec vient de *poion*, et désigne ce qui répond à la question « *Poion ?* »), qui a donné le français « qualité ». Le *poion* s'intéresse à l'aspect « qualitatif » d'une chose, par opposition au *poson*, qui s'intéresse à l'aspect « quantitatif ». Mais il est important de réaliser qu'à la naissance de tous ces concepts, ils ne sont encore le plus souvent représentés que par les questions auxquelles ils répondent, pas encore par des particules interrogatives substantivées et autres termes techniques, et que les nuances entre ces questions ne sont pas toujours parfaitement claires. Aussi, traduire par « *essayer de découvrir la qualité d'une chose dont nous ignorons la nature* », comme le font A. Croiset (Budé) et E. Chambry (Garnier), traduisant *poion ti estin* par « *la qualité* » alors que le Bailly donne comme traduction de *poion* « *quel ?, de quelle nature ?, de quelle espèce ?* », et *ho ti estin* par « *la nature* », ce qui préjuge du type de réponse attendue, me semble aller un peu vite en besogne. Je préfère donc en rester à des particules interrogatives plus proches du grec, même si le « *comment* » que j'ai utilisé pour rendre *poion* est peut-être encore plus vague que le grec qu'il traduit.

Ceci dit, selon Socrate, il est prématuré de se pencher sur les « qualités » d'une chose, sur son *poion ti estin* (par exemple, est-elle « enseignable » ou pas) dont on ignore encore *ho ti estin*, ce qu'elle est en elle-même. Du moins est-ce probablement risqué lorsqu'il s'agit d'abstractions, car on peut remarquer que, lorsqu'il s'agit d'objets perceptibles par les sens, on en appréhende justement les « qualités », la couleur, par exemple, la forme, le son, l'odeur, la dureté, etc. (toutes caractéristiques qui répondent bien à la question « *poion ti estin ?* ») avant de savoir à quoi on a affaire et c'est par elles que l'on finit par savoir de quoi il s'agit (sans nécessairement avoir ainsi accès à l'être le plus intime de la chose). Mais l'*aretè* n'est pas quelque chose qui se perçoit par les sens.

έξ ύποθέσεως αὐτὸς σκοπεῖσθαι, εἴτε διδακτόν ἔστιν εἴτε
5 όπωσοῦν. Λέγω δὲ τὸ ἐξ ύποθέσεως ώδε, ὥσπερ οἱ γεωμέ-
τραι πολλάκις σκοποῦνται, ἐπειδάν τις ἔρηται αὐτούς, οἵον
87 περὶ χωρίου, εἰ οἶόν τε ἐς τόνδε τὸν κύκλον τόδε τὸ χωρίον
τρίγωνον ἐνταθῆναι, εἴποι ἀν τις ὅτι, « Οὕπω οἶδα εἰ ἔστιν
τοῦτο τοιοῦτον, ἀλλ’ ὥσπερ μέν τινα ύπόθεσιν προύργου
οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε· εἰ μέν ἔστιν τοῦτο τὸ
5 χωρίον τοιοῦτον οἶον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν
παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἶον ἀν αὐτὸς τὸ
παρατεταμένον ἦ, ἀλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἀλλο
αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἔστιν ταῦτα παθεῖν. Υποθέμενος οὖν ἐθέλω
b εἰπεῖν σοι τὸ συμβαῖνον περὶ τῆς ἐντάσεως αὐτοῦ εἰς τὸν
κύκλον, εἴτε ἀδύνατον εἴτε μή ». Οὕτω δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς

cette concession d'examiner à partir d'une hypothèse⁴ si c'est enseignable⁵ ou quoi que ce soit d'autre. Et j'entends ce « à partir d'une hypothèse » de la même manière que les géomètres qui, souvent dans leurs investigations, lorsque quelqu'un leur demande, comme par exemple à propos d'un espace, comme par exemple si, dans ce cercle-ci, cet espace [87a] triangulaire-ci peut être inscrit, diraient quelque chose comme ça : « Je ne sais pas encore s'il en est ainsi, mais il me semble tout d'abord à propos de poser à ce sujet quelque chose comme une hypothèse telle que celle-ci : si donc cet espace est tel que, en le développant sur sa ligne donnée, il manque à cet espace l'équivalent de ce que serait ce qui a été développé, il en résulte à mon avis telle chose, et autre chose encore s'il est impossible que cela se produise. Faisant donc une hypothèse, je veux bien [87b] te dire ce qui en résulte à propos de son inscription dans le cercle, si elle est impossible ou pas. »⁶

4 Le mot grec *hypothesis* employé ici et qui est à l'origine du mot français « hypothèse », veut dire au sens premier « action de poser dessous », par composition du préfixe *hupo-* (sous) et du mot *thesis*, « action de poser », lui-même issu du verbe *tithenai*, « poser » (*theinai* à l'aoriste), mais désigne plus généralement « ce que l'on pose dessous ». Le mot a en grec un sens plus large qu'en français, où l'accent est sur le caractère non démontré de ce que l'on « pose » : il peut signifier aussi bien « fondement », « principe », « base » que « supposition » (qui est d'ailleurs l'équivalent latin exact de *hypothesis*, puisque ce mot vient de *sub-ponere*, « poser dessous » en latin). Le sens exact du mot doit donc se déduire du contexte. Ici, l'exemple montre bien que c'est le sens usuel en français de « supposition » qui convient, puisque l'*hypothesis* donnée en exemple commence par « si... ». Au delà de l'exemple spécifique (dont on verra plus loin ce qu'il faut penser), le principe général du mode de raisonnement suggéré par Socrate est le suivant : je ne sais pas si telle figure a telle ou telle propriété, mais je peux montrer que, si elle a telle propriété, alors il en résulte nécessairement telle autre chose ; si donc je peux démontrer ou constater que cette autre chose est soit vraie soit fausse, alors je pourrai, remontant des conséquences à l'*« hypothèse »*, en déduire que l'*hypothèse* est soit vérifiée, soit prouvée fausse. Bref, plutôt que de suivre une démarche « déductive » qui va de principes supposés vrais à leurs conséquences, on remonte de conséquences constatables ou démontrables aux principes qui les « sous-tendent ». Notons en passant que c'est exactement ce qui se passe lorsque nous « remontons » des perceptions brutes de nos sens aux « choses » qui sont « supposées » par elles, ou, si l'on préfère, que nous *posons* comme devant exister *sous* ces sensations, à l'origine de celles-ci.

On trouve plus bas les expressions *hypothemenos* (87a7) et *hypothemenoī* (87b3) que je traduis par « *faisant une/des hypothèse(s)* » puisque le verbe « hypothétiser » n'existe pas en français. Ceci oblige à faire dans la traduction un choix sur le nombre d'hypothèses (une/des) qui n'est pas dans l'original grec. En avançant dans la discussion « par hypothèse(s) » sur l'*aretē*, on verra que Socrate fait plusieurs « hypothèses » indépendantes les unes des autres pour arriver à ses conclusions, ce qui explique ma traduction en 87b3 par « *faisant des hypothèses* ».

5 Socrate reprend ici le mot *didakton* utilisé par Ménon dans sa question initiale (pour la traduction de *didakton* par « *enseignable* », voir note 2, page 24). Dans l’expérience avec l’esclave qui a précédé, Socrate, stimulé par le « paradoxe » de Ménon sur l’impossibilité d’apprendre, a renversé en quelque sorte la perspective en prouvant *expérimentalement* que, dans certains domaines au moins, on peut *apprendre* (*manthanein*). La question est maintenant de savoir si l’*aretè* fait partie des chose qui peuvent s’apprendre, et donc alors sans doute s’enseigner.

⁶ Cet exemple géométrique a donné lieu à une multitude de commentaires, qui intéressent surtout l'histoire des

5 ήμεῖς, ἐπειδὴ οὐκ ἴσμεν οὕθ’ ὅτι ἐστὶν οὕθ’ ὁποῖόν τι, ὑποθέμενοι αὐτὸ σκοπῶμεν εἴτε διδακτὸν εἴτε οὐ διδακτόν ἐστιν, ὥδε λέγοντες· εἰ ποῖόν τι ἐστὶν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετή, διδακτὸν ἀν εἴη ἢ οὐ διδακτόν; Πρῶτον μὲν δὴ εἰ

Ainsi maintenant à propos de l'*aretès*, nous, puisque nous ne savons ni ce qu'elle est ni comment [elle est], faisant des hypothèses à son sujet, examinons si elle est ou bien enseignable ou bien pas enseignable, en nous exprimant ainsi : comment doit être, parmi les choses qui ont rapport à l'âme⁷, l'*aretè*, pour qu'elle soit enseignable ou pas enseignable ? Premièrement

mathématiques. Mais il ne me semble pas nécessaire, pour comprendre le dialogue, d'identifier avec précision le problème géométrique exact que Platon a en vue lorsqu'il écrit ces lignes, bien au contraire, puisque je pense que son Socrate est ici en train de jeter de la poudre aux yeux de Ménon ! Peu importe donc que Platon ait eu en vue un réel problème de géométrie et une démonstration possible de sa solution ou se soit contenté de faire aligner par Socrate une kyrielle de termes techniques impressionnantes sans queue ni tête dans une phrase qui n'en finit pas, puisque, pour Ménon, c'est du pareil au même. Si en effet Platon avait pensé que l'exemple méritait d'être compris pour lui-même, il aurait fait faire à son Socrate ce qu'il vient de lui faire faire avec l'esclave, c'est-à-dire tracer patiemment les figures appropriées sur le sol et avancer pas à pas vers la solution avec Ménon. Et il aurait sans doute choisi un exemple plus simple, plus à la portée d'un Ménon qui n'est sans doute pas un géomètre émérite. Mais ici, Socrate se contente de faire étalage d'une « science » vraie ou supposée devant un Ménon qu'il sait bien trop fier pour avouer qu'il ne comprend rien à tout ce jargon, surtout devant son jeune serviteur qui traîne sans doute encore dans les parages, et qui de plus n'a cure de comprendre ce que Socrate veut dire pourvu qu'il consente enfin à répondre à sa question. De plus, toute la question est justement de savoir si c'est un tel jargon qui est nécessaire pour dire ce qu'est l'*aretè*, ou si la géométrie et les mathématiques ne sont qu'une étape destinée à montrer qu'il existe des « vérités » transcendantes avant d'en venir à constater que, dans l'ordre « éthique », ces vérités, qui existent sans doute aussi, ne nous sont pas accessibles par des raisonnements aussi rigoureux que ceux des mathématiques. En d'autres termes, au delà de l'ironie d'un Socrate qui en jette plein la vue à son jeune interlocuteur au moment où il va se demander avec lui si l'*aretè* est de l'ordre des « sciences », ce long discours est destiné à nous inciter à nous demander si vraiment la compréhension d'un tel jargon est nécessaire à la « perfection » de l'homme... Et l'on peut penser sans trop de risques de se tromper que, pour le Socrate de Platon, la réponse est « non ! » (ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse pas être utile dans certaines circonstances).

7 Ces paroles de Socrate qui propose, au détour d'une phrase, comme quelque chose de tout naturel, de chercher l'*aretè* « *parmi les choses qui ont rapport à l'âme* », pourrait laisser penser que l'existence et la nature de l'âme (*psuchè*) d'une part, et le fait que, d'autre part, l'*aretè* de l'homme ne puisse qu'être du côté de son âme, ne font pas problème. Pour Socrate ce sont en effet des hypothèses sur lesquelles il construit toute sa vie, comme il le laisse entendre, dès le premier dialogue, à Alcibiade, en lui suggérant que « *l'âme est l'homme* » (*Alcibiade*, 130c5-6), et comme il le confirme à son dernier jour à travers tout le *Phédon*. Ce sont pourtant deux points qui sont loin d'être évidents et sur lesquels Socrate sait qu'on ne peut justement faire que des « hypothèses », ce qui laisse penser qu'il s'agit encore ici de sa part d'un « ballon d'essai » destiné à tester le sérieux avec lequel Ménon suit la discussion et s'y implique personnellement. Mais cette assertion de Socrate ne semble pas lui poser de problème, puisqu'il n'y réagit pas et l'admet implicitement par sa réponse. Qu'il admette l'existence de l'âme, Socrate peut le supposer, puisque c'est lui, Ménon, qui a le premier employé ce mot, lorsqu'en 80b, comparant Socrate à un poisson-torpille, il se disait « *engourdi d'âme et de corps* ». Mais ce n'était sans doute là dans sa bouche qu'une formule toute faite qui fait bien dans le discours et, lorsque Socrate, à son tour, a employé ce mot, en exposant, en guise d'introduction à la tentative d'explication de l'apprentissage par la « remémoration » qui a conduit à l'expérience avec l'esclave, les doctrines des prêtres et des poètes qui professent que l'âme est immortelle et subit de multiples réincarnations, (81a-e) ou plus tard, au terme de cette expérience, pour situer l'*epistèmè* « remémorée » dans cette âme dont on « prouverait » ainsi l'immortalité, Ménon, encore moins qu'à propos de l'*aretè*, n'a semblé disposé à se lancer dans des discussions métaphysiques sur le sens qu'il fallait donner au mot « âme » et sur la nature de ce qu'il pourrait représenter. Et ce n'est pas maintenant où il vient de refuser une nouvelle recherche sur la nature de l'*aretè* qu'il va se lancer dans une recherche sur la nature de l'âme !... Et pourtant, comment imaginer que Ménon, qui ne voit l'*aretè* que du côté des richesses et du pouvoir, accepte de chercher du côté de l'âme exclusivement ce qui constitue l'*aretè* de l'homme, sinon parce que pour lui, bon élève de Gorgias, *psuchè* n'est qu'un autre mot creux, synonyme « littéraire » en effet d'« homme », mais sûrement pas avec les implications que Socrate donnait à une telle formule quand il cherchait avec Alcibiade, lequel, du corps, de l'âme ou du composé, constituait à proprement parler l'homme, s'attachant, lui, à ce qui est derrière les mots, et pas aux mots seulement ?...

ε ἔστιν ἀλλοῖον ἢ οἷον ἐπιστήμη, ἀρα διδακτὸν ἢ οὐ, ἢ ὁ νῦν δὴ ἐλέγομεν, ἀναμνηστόν· διαφερέτω δὲ μηδὲν ἡμῖν ὅποτέρῳ ἀν τῷ ὀνόματι χρώμεθα· ἀλλ’ ἀρα διδακτόν; "H

d'une part, si elle est quoi que ce soit d'autre qu'*epistèmè*, est-elle donc enseignable ou pas, ou, comme nous disions à l'instant même, remémorable⁸? Peu nous importe en effet [87c] lequel des deux mots nous utilisons⁹, mais est-elle donc enseignable? Ou plutôt, ceci n'est-il pas évi-

8 « *Remémorable* » traduit *anamnèston*, l'adjectif verbal dérivé du verbe *anamimnèskesthai*, « rappeler à la mémoire, se ressouvenir, se remémorer », comme *didakton* est dérivé de *didaskein* (d'où le parallélisme des traductions, même si le terme est inusité en français), et renvoie à la discussion entre Socrate et Ménon qui conclut l'expérience avec l'esclave, plus spécifiquement en 85d (*anamimnèskesthai* apparaît sous cette forme en 85d7). Par ce rappel, Socrate fait jouer à l'expérience qu'il vient de conduire sous les yeux de Ménon, et au vocabulaire qui a servi à la « décodeur », vocabulaire largement « mythique », mais apparemment seul apte à retenir tant soit peu l'attention de son pragmatique interlocuteur, sans doute du fait de son caractère paradoxal, le rôle d'une « définition » implicite de la notion d'« apprentissage/enseignement » qui est au cœur de la question de Ménon.

9 Cette remarque, comme en passant, de Socrate, qui semble contredire ce que je disais dans la note introductory à cette section sur l'attention à la précision du vocabulaire dans cette partie du *Ménon*, mérite qu'on s'y arrête un instant. Doit-on comprendre que, pour un Socrate qui serait ici le tenant d'une « théorie de la réminiscence », les deux mots, après les conclusions tirées avec Ménon de l'expérience avec l'esclave, sont devenus synonymes, que l'un, remémorer, joue en fait le rôle de définition de l'autre, enseigner? Ou bien faut-il y voir ironie de la part de Socrate qui se moque de son jeune interlocuteur qui ne voit même pas qu'il n'a rien expliqué en remplaçant enseignement/apprentissage par remémoration et qu'il n'a fait que répondre à un paradoxe (celui de Ménon prétendant qu'on ne peut apprendre ni ce qu'on sait déjà, ni ce qu'on ne sait pas encore) par un « mythe », pour celui du moins qui, comme sans doute Ménon (et la plupart des commentateurs), importe dans le « décodage » final de l'expérience avec l'esclave l'évocation des réincarnations suggérées par les prêtres et les poètes auxquels fait allusion Socrate dans l'échange qui précède la discussion avec l'esclave, mythe qui n'explique rien en renvoyant l'apprentissage à une vie antérieure dont on n'a aucune preuve, et dans laquelle, de toutes façons, le problème se reposera à l'identique, renvoyant à l'infini dans le passé le moment où l'on aurait pu apprendre sans se ressouvenir, ou, pour celui qui, comme Socrate, laisse tomber cette histoire de réincarnations qui ne fait que déplacer le problème, par une explication qui pose plus de problèmes qu'elle n'en résout? (sur ce « décodage », voir mes notes à la traduction de la section précédente, et en particulier la note 42, page 116, la note 43, page 116, et la note 52, page 118). Ce qui est sûr, c'est que, de l'expérience avec l'esclave, on peut tirer deux conclusions bien distinctes et de portée très différentes : d'un côté, l'expérience elle-même, la discussion avec l'esclave, « prouve » *empiriquement* que l'on peut modifier l'opinion de quelqu'un, même le plus rustre, du moment qu'il est « homme », et la faire évoluer, sur certains sujets du moins, vers des opinions dont on voit bien qu'elles n'auront pas de mal à devenir des certitudes avec peu d'efforts, dans la mesure où elles renvoient à des vérités qui transcendent ce que chacun peut en penser et qui s'imposent à toute personne sensée à qui on les « montre » ; de l'autre, le « décodage » et la traduction en mots qui en est faite entre Socrate et Ménon dans un vocabulaire prisonnier du temps et de l'espace, n'est qu'une tentative d'explication du fait empiriquement constaté et n'a que la valeur probante que chacun veut bien lui accorder, puisqu'elle renvoie à des croyances par nature indémontrables et à l'autorité pour le moins contestable de prêtres et de poètes (l'explication proposée, que ce soit celle, reconstruite par rapprochement de l'introduction et de la conclusion, qui fait appel au mythe des réincarnations, ou celle, plus épurée, de Socrate, n'est pas la seule possible, et le *fait* que l'esclave ait changé d'opinion et accepté le « théorème » géométrique que lui faisait « découvrir » Socrate ne *prouve* pas qu'il avait déjà vécu dans des vies antérieures ou qu'il ait une « âme » qui saurait tout de tous temps). Et que le Socrate de Platon, qui déclare en *Théétète*, 184a, à propos des doctrines de Parménide et des problèmes qu'elles posent, qu'« *examiner cela en incidente serait inconvenant* » (184a7-8), se contente, sur un sujet aussi complexe que celui-ci, d'explications aussi lapidaires et branlantes, rien n'est moins évident! À moins, bien sûr, que l'on mette cela sur le compte de la jeunesse de Platon, qui n'aurait pas eu, au temps où il écrivait le *Ménon*, la maturité qu'il avait acquise lorsqu'il écrivait le *Théétète*! Mais est-ce bien la jeunesse de Platon qui est en cause, ou celle de l'interlocuteur qu'il donne à Socrate dans le *Ménon*, ajoutée à un manque d'intérêt pour les questions « métaphysiques » qui contraste avec la curiosité du jeune *Théétète*?... Ménon, lui, se contente sans doute d'une explication aussi « naïve » et peu argumentée parce qu'il n'a rien de mieux à proposer, qu'il n'est pas intéressé par de telles investigations sinon pour faire montre de ses talents oratoires et que, de toutes façons, voyant que son « pétard » a fait long feu, il est pressé de revenir à sa question initiale, maintenant qu'il est bien forcé d'admettre que l'on peut apprendre, pour quelque raison que ce soit. Quant aux commentateurs, ils sont

τοῦτό γε παντὶ δῆλον, ὅτι οὐδὲν ἄλλο διδάσκεται ἄνθρωπος ἢ ἐπιστήμην;

MEN. "Εμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Εἰ δέ γ' ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἡ ἀρετή, δῆλον ὅτι διδακτὸν ἀν εἴη.

MEN. Πῶς γὰρ οὕ;

ΣΩ. Τούτου μὲν ἄρα ταχὺ ἀπηλλάγμεθα, ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτόν, τοιοῦδε δ' οὕ.

10 MEN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, ως ἔοικε, δεῖ σκέψασθαι πότερον ἐστιν ἐπιστήμη ἡ ἀρετὴ ἢ ἀλλοίον ἐπιστήμης.

d MEN. "Εμοιγε δοκεῖ τοῦτο μετὰ τοῦτο σκεπτέον εἶναι.

ΣΩ. Τί δὲ δή; "Αλλο τι ἡ ἀγαθὸν αὐτό φαμεν εἶναι τὴν

dent pour tous, qu'on n'enseigne à l'homme rien d'autre qu'*epistêmè* ?

MÉNON. C'est bien mon avis.

SOCRATE. Mais alors, si l'*aretè* est quelque *epistêmè*, il est évident qu'elle serait enseignable.

MÉNON. Comment donc en serait-il autrement ?

SOCRATE. Nous voilà donc vite débarrassés de ce point, en ce que, étant de telle sorte, elle est enseignable, de telle autre sorte, non.

MÉNON. Absolument.

SOCRATE. Après ça donc, à ce qu'il semble, il faut examiner si l'*aretè* est *epistêmè*, ou autre chose qu'*epistêmè*.

MÉNON. [87d] Il me semble à moi du moins que c'est ça qui doit être examiné après ça.

SOCRATE. Mais alors quoi ? Que disons-nous d'autre sinon qu'elle est bien¹⁰, l'*aretèn*, et

bien trop contents de prêter à Platon ou à Socrate une « théorie » qu'il sera si facile ensuite de critiquer, quitte à la mettre sur le compte de la jeunesse et de l'inexpérience pour ne pas trop ridiculiser le Platon qu'on n'aurait plus ensuite aucun mérite à « dépasser », ou sur celui d'on ne sait quel « pythagorisme » de Socrate ou de Platon, ce qui permet de se lancer dans des assauts d'érudition qui évitent d'avoir à traiter le *vrai* problème qui nous interpelle encore aujourd'hui !... Dans cette lecture, Socrate dirait en quelque sorte à Ménon : « si ça peut te faire plaisir qu'on parle de remémoration plutôt que d'apprentissage, grand bien te fasse ! Mais, quoi qu'il en soit, ne vient pas encore m'interrompre en prétendant qu'il ne sert à rien de chercher, tu viens de voir que c'était faux !... » Pour lui, en tout cas, ce ne sont pas les mots qui comptent, mais ce qui est derrière les mots, et ce n'est que lorsque les mots deviennent obstacles au progrès de l'investigation qu'il est important de faire preuve de rigueur. Mais qu'importe la rigueur lorsque l'interlocuteur ne voit dans les mots que des pièces détachées tout juste bonnes à ciseler des phrases bien ronflantes sans réel souci de ce qu'elles veulent dire ni de leur adéquation au réel, comme on va bientôt voir que c'est le cas pour Ménon... De fait, toute la suite de la discussion va nous montrer un Socrate qui, sans le dire, bien sûr, tente de faire la plus grande attention aux mots qu'il emploie pour démêler un problème complexe, face à un Ménon qui n'y voit que du feu et anéantit, réplique après réplique, tous les efforts de Socrate. Et ce qui est sûr, c'est que, pour Socrate, le mot « remémorable » n'apporte rien pour la discussion, puisque, dans toute la suite, il en restera au « enseignable » initial...

10 Le texte grec, *allo ti è agathon auto phamen einai tèn aretèn*, pose plusieurs problèmes de compréhension qui influent sur la traduction qu'on en donne. Le premier problème est de savoir si *agathon* est un simple adjectif (bon), ou un substantif (une bonne [chose], un bien), et le second, de savoir si *auto*, accusatif neutre est un pronom, sujet de l'infinitif *einai* dans la proposition infinitive *auto einai agathon* (ça être bon), complément du verbe *phamen* (nous disons), et renvoyant alors à *tèn aretèn*, l'*aretèn*, accusatif féminin, qui suit immédiatement, ce qui donne « nous disons que c'est bon, l'*aretèn* », (sous forme interrogative négative appelant une réponse positive, dans le texte complet), ou bien si *auto* est un adjectif démonstratif accolé à *agathon*, l'ensemble étant alors attribut de *tèn aretèn* qui devient directement sujet de *einai*, l'infinitive complément de *phamen* devenant alors, en remettant les mots dans l'ordre de la traduction qui en résulte, *tèn aretèn einai agathon auto*, « l'*aretèn* est un bien même », ou « un bien en soi », avec toutes les implications qu'une telle traduction peut avoir chez Platon. Comme on le voit,

5 ἀρετήν, καὶ αὕτη ἡ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸν εἶναι; MEN. Πάνυ μὲν οὖν.—ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μέν τι ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄλλο χωριζόμενον ἐπιστήμης, τάχ’ ἀν εἴη ἡ ἀρετὴ οὐκ ἐπιστήμη τις· εἰ δὲ μηδέν ἐστιν ἀγαθὸν ὁ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει, ἐπιστήμην ἀν τιν’ αὐτὸν ὑποπτεύοντες εἶναι

cette hypothèse-ci tient-elle fermement¹¹ pour nous, qu'elle est bien ?

MÉNON. Très certainement.

SOCRATE. Si donc quelque chose est bien tout en s'écartant par ailleurs d'*epistèmè*, peut-être l'*aretè* n'est-elle pas quelque *epistèmè* ; si par contre rien n'est bien qu'*epistèmè* ne tourne autour¹², en supposant que c'est quelque *epistèmèn*, nous supposerions à bon droit.

les deux problèmes ne sont pas complètement indépendants, car, si *auto* est vu comme accolé à *agathon*, ce dernier est nécessairement substantif (le neutre ne peut être attribut d'un féminin) (cette option est celle de G. Kévorkian, Philo-textes Ellipses : « *Est-ce autre chose que le bien même, ce que nous disons qu'est la vertu ?* ») Par contre, si *auto* est pronom, *agathon* peut alors être compris soit comme un adjectif attribut, soit comme un substantif (cette dernière option est celle retenue par la plupart des traducteurs, A. Croiset, Budé, et E. Chambry, Garnier Flammarion n° 146 : « *Ne disons-nous pas que la vertu est un bien ?* » ; L. Robin, Pléiade : « *La vertu, prétendons-nous que ce soit autre chose qu'un bien ?* » ; B. Piettre, Intégrales de Philo Nathan n° 15 : « *Disons-nous que la vertu est autre chose qu'un bien ?* » ; M. Canto-Sperber, GF Flammarion n° 491 : « *Affirmons-nous que cette chose est un bien, je veux dire la vertu ?* », avec note sur le problème posé par *auto*) On peut hésiter à voir dans *agathon* un substantif du fait qu'il n'est pas précédé de l'article (on attendrait plutôt *auto to agathon* s'il s'agissait sans ambiguïté du « bien en soi »), mais on trouve *auto agathon* sans article, par exemple en *République*, VI, 507b5 dans un contexte qui ne laisse pas de doute. Par ailleurs, la liberté du grec dans l'ordre des mots ne permet pas de trancher.

Du point de vue du sens, la question est de savoir si Socrate fait d'*agathon* un simple qualificatif parmi d'autres s'appliquant à l'*aretèn*, et veut simplement dire qu'entre autres choses, l'*aretèn* est bonne, qu'elle est un bien parmi d'autres, plutôt qu'un mal, quelque chose de bénéfique plutôt que de nuisible, sans insister et sans donner à « bon » ou « bien » une valeur forte, ou si au contraire il entend suggérer que l'*aretèn* est, pour ainsi dire, *le* bien de l'homme à proprement parler. Et de fait, si l'*aretè* n'est pas pour Platon « *le bien au delà de l'être* » de la *République* (voir *République*, VI, 509b), ce que d'aucuns appelleraient l'« idée du bien », elle est bien le moyen pour l'homme d'atteindre son bien propre (une suggestion qui pourrait ramener Ménon vers un approfondissement de la « définition » de l'*aretès* qu'il évite depuis le début de la discussion).

Je pense que cette incertitude sur le poids qu'il faut donner à *agathon*, depuis un simple adjectif parmi d'autres susceptible de qualifier l'*aretèn* jusqu'à un substantif lourdement chargé de sous-entendus, est voulue par le Socrate de Platon, pour laisser à Ménon (et, au delà, au lecteur) le soin de décider par lui-même de l'importance qu'il veut donner à ce mot et à ce qui se cache derrière. On trouve ainsi de nombreux endroits dans le *Ménon* où Socrate prononce des paroles pleines de sous-entendus pour tester l'attention de Ménon. Et il n'est pas difficile de voir que Ménon ne voit rien, ou bien n'en a cure et ne répond que par politesse et pour voir où Socrate va en venir. Notons d'ailleurs qu'il avait déjà introduit implicitement cette idée de l'*agathos* et de son équivalence avec l'*aretè* en 73b3-4, lorsque, sans crier gare, il avait substitué dans son discours l'idée d'« *être bons (agathoi einaí)* », ou de « *devenir bons (agathoi gignesthai)* » à celle de posséder l'*aretè*, sans d'ailleurs que ça fasse réagir Ménon.

La traduction que je propose, « *elle est bien, l'aretèn* », essaye tant bien que mal de conserver quelque chose de l'ambiguïté que je crois voulu par Platon. En omettant l'article, qui ne figure pas dans le grec, et en utilisant le sujet « *elle* » au féminin, plutôt que le neutre « *c'est* », cette traduction laisse ouverte la possibilité de voir dans « *bien* » un simple adverbe (comme dans : « *elle est bien, mon petit, ta dissertation* », poids minimal donné à « *bien* ») ou un substantif (dans une construction analogue à : « *elle est sagesse au regard de dieu, cette soif de justice de certains hommes* », poids maximal donné à « *bien* »), ambiguïté qui disparaît si l'on traduit par « *c'est bien* », qui force la première option (adverbe), ou par « *c'est un bien* », qui force la seconde (substantif).

11 Le mot grec traduit par « tient fermement » est *menei*, du verbe grec ayant même racine que le nom de Ménon.

12 Les verbes *chôrizesthai*, rendu par « s'écartier », et *periechein*, rendu par « tourner autour », ont l'un comme l'autre une connotation spatiale prononcée, destinée à faire image quand il s'agit d'envisager la « participation » ou non participation des « idées » entre elles, ici les concepts de « bien » (*agathon*) et d'*epistèmè*. Plutôt que de voir dans le *periechein* une idée d'inclusion stricte, comme l'implique une traduction par « embrasser » ou « envelopper », possible aussi (tout bien est « inclus » dans l'*epistèmè*, en un sens presque mathématique), je préfère y voir une idée de voisinage moins strictement définie et donc plus ouverte. On risque moins d'oublier ainsi ce que

e ὁρθῶς ὑποπτεύοιμεν.—ΜΕΝ. Ἔστι ταῦτα.—ΣΩ. Καὶ μὴν ἀρετὴ γ' ἐσμὲν ἀγαθοί;—ΜΕΝ. Ναί.—ΣΩ. Εἰ δὲ ἀγαθοί, ὡφέλιμοι· πάντα γὰρ τὰ γαθὰ ὡφέλιμα. Οὐχί;—ΜΕΝ. Ναί. —ΣΩ. Καὶ ἡ ἀρετὴ δὴ ὡφέλιμόν ἐστιν;—ΜΕΝ. Ἀνάγκη ἐκ τῶν ὡμολογημένων.

5 ΣΩ. Σκεψώμεθα δὴ καθ' ἔκαστον ἀναλαμβάνοντες ποιά ἐστιν ἀ ήμᾶς ὡφελεῖ. Ὑγίεια, φαμέν, καὶ ισχὺς καὶ κάλλος καὶ πλούτος δὴ ταῦτα λέγομεν καὶ τὰ τοιαῦτα ὡφέλιμα. 88 Οὐχί;—ΜΕΝ. Ναί.—ΣΩ. Ταῦτα δὲ ταῦτα φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν· ἡ σὺ ἄλλως φησις ἡ οὕτως;—ΜΕΝ. Οὐκ, ἀλλ'

MÉNON. C'est ça.

SOCRATE. Et c'est bien [87e] précisément par l'*aretè(i)* que nous sommes bons ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais si bons, bénéfiques¹³ ; car toutes les bonnes choses sont bénéfiques, non ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et l'*aretè*, donc, est bénéfique ?

MÉNON. C'est nécessaire d'après ce dont nous avons convenu.

SOCRATE. Voyons donc, en les passant en revue une à une, quelles sont les choses qui nous bénéficient. Santé, disons-nous, force, beauté et aussi richesse, ce sont là, avec leurs semblables, choses que nous appelons bénéfiques, [88a] non ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais d'autre part, ces mêmes choses, nous disons quelquefois qu'elles nuisent. Toi, t'exprimes-tu autrement, ou ainsi ?

MÉNON. Non, mais bien ainsi.

notre langage a de « mythique » quoi qu'on fasse, quand il est utilisé pour parler de l'ordre intelligible et non plus du visible, du spatio-temporel. « Tourner autour » est quasiment le sens étymologique de *peri-echein*.

13 Pour les raisons qui me font traduire *ophelimon*, l'adjectif utilisé ici par Platon, par « bénéfique », plutôt que par le plus habituel « utile », voir la note 13, page 75.

Socrate dit ici que « toutes les bonnes choses sont *ophelima* » alors que, comme on l'a vu dans cette note, dans l'*Hippias majeur*, il définissait l'*ophelimon* comme « ce qui produit le bien ». Ceci confirme la relation étroite qu'il y a dans son esprit entre bon/bien et *ophelimon*, qu'il ne faut surtout pas réduire à un simple « utile » sans plus. Certes, la notion de « bénéfique » implique celle d'« utile », mais le contraire n'est pas vrai : tout ce qui est « utile » n'est pas bénéfique pour autant, si utile veut dire simplement « apte à nous permettre d'atteindre la fin que nous nous proposons », sans préciser ce qu'est cette fin, et si elle est vraiment bonne pour nous ou pas. L'*aretè* nous est « utile » en ce sens qu'elle nous permet de nous accomplir en tant qu'êtres humains, au sens le plus plein du terme, et donc d'atteindre notre « bien », c'est-à-dire à la « santé » de notre âme (ce qui, nous le verrons par ailleurs, n'exclut pas, mais au contraire implique, que nous soyons aussi « utiles », « secourables », « bénéfiques » envers nos concitoyens), et uniquement pour cela. « Bénéfique » traduit dans le vocabulaire ce lien indissociable au regard du Socrate de Platon, que ne laisse pas voir « utile ».

Le passage d'*agathos* à *ophelimos* effectué ici par Socrate permet de qualifier des choses qui ne sont en elles-mêmes ni bonnes, ni mauvaises, et qui, en tout cas, ne sont pas la fin ultime de nos actes, mais qu'on pourrait être autrement tenté de qualifier de « bonnes » par contagion, en ce qu'elles nous sont « utiles » pour atteindre le bien ultime vers lequel nous devons progresser mais qui ne nous est pas donné d'avancer, et donc « bénéfiques ». En choisissant ce terme plus neutre, on évite le risque de laisser croire que ces choses sont intrinsèquement bonnes et de prendre les moyens pour la fin. Le concept de « bénéfique » ne fait donc que traduire dans l'ordre du « devenir » qui est celui de nos vies l'idée du bon (*agathon*) qui est plus de l'ordre de l'« être », comme je l'avait déjà remarqué dans la note précédente. On voit donc, une fois encore, qu'il ne s'agit pas pour Socrate, comme le disent souvent les commentateurs, d'un simple « utilitarisme », si du moins on ne met derrière ce mot qu'utilité strictement matérielle pour la réussite de nos entreprises en ce bas monde, mais bien du passage à une vision dynamique de ce qui nous conduit vers notre bien. Mais, en disant cela, on n'a encore rien dit, tant qu'on n'a pas abordé la question de savoir quel est ce bien...

οῦτως.—ΣΩ. Σκόπει δή, ὅταν τί ἐκάστου τούτων ἡγήται, ὥφελεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅταν τί, βλάπτει; Ἀρ' οὐχ ὅταν μὲν ὄρθη χρῆσις, ὥφελεῖ, ὅταν δὲ μή, βλάπτει;—ΜΕΝ. Πάνυ γε.

ΣΩ. "Ετι τοίνυν καὶ τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν σκεψώμεθα. Σωφροσύνην τι καλεῖς καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ εὐμαθίαν καὶ μνήμην καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα;—ΜΕΝ. "Εγωγε.—ΣΩ. Σκόπει δή, τούτων ἄττα σοι δοκεῖ μή ἐπιστήμη εἶναι ἀλλ' ἄλλο ἐπιστήμης, εἰ οὐχὶ τοτὲ μὲν βλάπτει, τοτὲ δὲ ὥφελεῖ; Οἷον ἀνδρεία, εἰ μή ἔστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι. οὐχ ὅταν μὲν ἄνευ νοῦ θαρρῇ ἄνθρωπος, βλάπτεται, ὅταν δὲ σὺν νῷ, ὥφελεῖται;—ΜΕΝ. Ναί.—ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ σωφροσύνη ὡσαύτως καὶ εὐμαθία· μετὰ μὲν νοῦ καὶ μανθανόμενα καὶ καταρτυόμενα ὥφέλιμα, ἄνευ δὲ νοῦ βλαβερά;—ΜΕΝ. Πάνυ σφόδρα.—ΣΩ. Οὐκοῦν συλλήβδην πάντα τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα ἡγουμένης μὲν φρονήσεως εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾶ, ἀφροσύνης δ' εἰς τούναντίον;—ΜΕΝ.

SOCRATE. Vois donc : lorsque quoi conduit chacune d'elles, nous bénéficient-elles ; et lorsque quoi, nuisent-elles ? N'est-ce pas lors d'une utilisation droite (*orthè*) qu'elles [nous] bénéficient, lorsqu'elle ne l'est pas, au contraire, qu'elles nuisent ?

MÉNON. Absolument.

SOCRATE. Examinons donc encore les choses de l'âme. Y a-t-il quelque chose que tu appelles modération (*sôphrosunèn*) et justice (*dikaiosunèn*) et virilité (*andreian*)¹⁴ et facilité à apprendre (*eumathian*) et mémoire (*mnèmèn*) et magnificence (*megaloprepeian*) et toutes choses [88b] semblables ?

MÉNON. Certes.

SOCRATE. Vois donc, celles d'entre elles qui te paraissent n'être pas *epistèmè* mais autre chose qu'*epistèmès*¹⁵, si parfois elles ne nuisent pas, parfois ne [nous] bénéficient pas, comme par exemple la virilité, si cette virilité n'est pas *phronèsis*¹⁶, mais une sorte de hardiesse. Un homme avec une hardiesse dénuée d'intelligence (*aneu nou*) ne se nuit-il pas, alors que si elle est accompagnée d'intelligence (*sun nô*), il en tire bénéfice pour lui ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. N'en va-t-il pas de même pour la modération et de la facilité à apprendre ? Ce qui est appris et discipliné avec intelligence (*meta nou*) est bénéfique, sans intelligence (*aneu nou*), nuisible.

MÉNON. Tout à [88c] fait.

SOCRATE. En somme, tout ce que l'âme entreprend et supporte conduite par *phronèseôs* ne finit-il pas dans le bonheur¹⁷, par déraison (*aphrosunès*), dans le contraire ?

14 Je traduis *andreia* par « virilité » plutôt que par l'habituel « courage », pour conserver en français la connotation largement « masculine » du mot grec, construit sur la même racine que *anèr*; *andros*, qui signifie au sens premier celui qui engendre, c'est-à-dire, pour les grecs, l'homme par opposition à la femme.

15 Dernière apparition d'*epistèmè*, qui ne réapparaîtra qu'en 89c3, dans la réponse de Ménon à la question de Socrate sur le fait de savoir si l'*aretè* est quelque chose qui s'acquiert par apprentissage, après qu'il ait exclu qu'elle soit « par nature (*phusei*) ».

16 Première apparition de *phronèsis*. Le *nous*, c'est-à-dire l'esprit, l'intelligence, l'« organe » de la pensée, suit une ligne plus loin. La *phronèsis* est ici la faculté de celui qui a un *nous*.

17 « *Ne finit-il pas* » traduit le grec *teleuta(i)*, du verbe *teleutan*, qu'avait utilisé Socrate en 75e4 pour introduire la définition de la *schèma* (pour les sens de ce mot, voir la note 7, page 43) par la « limite ». Comme je le

5 "Εοικεν.—ΣΩ. Εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστιν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδήπερ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὕτε ὠφέλιμα οὕτε βλαβερά ἐστιν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἡ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. Κατὰ δὴ τούτον τὸν λόγον ὠφέλιμόν γε οὖσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν εἶναι.—ΜΕΝ. "Εμοιγε δοκεῖ.

5 ΣΩ. Καὶ μὲν δὴ καὶ τὰλλα ἄ νυνδὴ ἐλέγομεν, πλοῦτόν τε καὶ τὰ τοιαῦτα, τοτὲ μὲν ἀγαθὰ τοτὲ δὲ βλαβερὰ εἶναι, ἄρα οὐχ ὕσπερ τῇ ἄλλῃ ψυχῇ ἡ φρόνησις ἡγουμένη ὠφέλιμα τὰ τῆς ψυχῆς ἐποίει, ἡ δὲ ἀφροσύνη βλαβερά, οὕτως αὖτε καὶ τούτοις ἡ ψυχὴ ὀρθῶς μὲν χρωμένη καὶ ἡγουμένη ὠφέλιμα αὐτὰ ποιεῖ, μὴ ὀρθῶς δὲ βλαβερά ;—ΜΕΝ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Ὁρθῶς δέ γε ἡ ἔμφρων ἡγεῖται, ἡμαρτημένως δ' ἡ

MÉNON. Il semble.

SOCRATE. Si donc l'*aretè* est quelqu'une des choses qui sont dans l'âme et s'il est nécessaire qu'elle soit bénéfique, ce doit être *phronèsin*, puisque aussi bien toutes ces choses de l'âme ne sont par elles-mêmes ni bénéfiques, ni nuisibles, et que ce n'est que lorsque s'y allie *phronèsis* ou déraison (*aphrosunè*) qu'elles deviennent nuisibles ou bénéfiques¹⁸. Selon ce raisonnement (*logon*), l'*aretè* étant bénéfique, doit être une sorte de *phronèsin*.

MÉNON. C'est bien mon avis.

SOCRATE. Eh bien, maintenant aussi, les autres choses dont nous parlions à l'instant même, richesses et autres choses semblables, comme étant tantôt bonnes (*agatha*), tantôt nuisibles, n'est-ce donc pas que, comme avec l'âme, où, quand la *phronèsis* conduit, elle rend celles de l'âme bénéfiques, et quand c'est la déraison (*aphrosunè*), nuisibles, de même une fois [88e] encore avec elles, l'âme en usant et les conduisant droitement (*orthôs*) les rend bénéfiques, pas droitement par contre, nuisibles ?

MÉNON. Absolument.

SOCRATE. Et pour sûr, c'est droitement (*orthôs*) que celle qui est capable de réflexion (*emphrôn*) se conduit, alors qu'est vouée à commettre des erreurs l'irréfléchie (*aphrôn*)¹⁹.

suggérais alors (voir note 53, page 61), cette définition était transposable au domaine de l'*aretè*. On le voit ici dans l'introduction du bonheur (*eudaimonia*) comme « fin » d'une vie proprement conduite, à l'aide du même verbe qui avait servi à introduire la définition de la *schème*. C'est pour rendre plus sensible le rapprochement que j'ai gardé le même verbe « finir » ici, plutôt que de traduire par quelque chose comme « n'aboutit-il pas au bonheur », qui conviendrait aussi. La préposition *eis* utilisée dans l'expression *eis eudaimonian* implique en effet une idée de mouvement. Mais « finir » suppose aussi qu'il y a une « progression », donc un « mouvement », ce que peut aussi impliquer la préposition « dans », puisqu'on peut aussi bien dire en français « je suis *dans* le jardin » (*en* en grec) que « je vais *dans* la jardin » (*eis* en grec).

18 Dans la liste des « choses de l'âme » dressée par Socrate quelques répliques plus haut, figurait en bonne place la justice (*dikaiosunè*). Socrate suggère ici qu'elles sont *toutes* de soi indifférentes et que ce n'est que la présence ou l'absence de *phronèseôs* qui les rend bénéfiques ou nuisibles. Il s'agit là d'un test de plus, discret comme tous les autres, de l'attention et de la position de Ménon, car bien sûr, pour Socrate, la justice n'est *jamais* nuisible : c'est tout le débat du *Gorgias* et surtout de la *République* ! Que Ménon laisse passer ça sans broncher en dit long à Socrate sur son personnage et le place aux côtés des Calliclès et autres Thrasymaques.

Cette remarque pourrait s'appliquer aussi à d'autres « vertus » de l'âme listées ici, comme la modération (*sôphrosunè*, au centre des discussions du *Charmide*) ou la virilité/courage (*andreia*, au centre des discussions du *Lachès*), mais dans leur cas, Ménon est plus excusable, dans la mesure où l'usage courant est plus ambigu, comme le montrent les discussions des dialogues cités, et qu'une telle ambiguïté est moins grave aux yeux de Socrate que dans le cas de la justice, qui est pour lui la « vertu » cardinale, l'idéal de l'homme.

19 Les adjectifs *em-phrôn* et *a-phrôn*, traduits respectivement par « capable de réflexion » et « irréfléchi », sont tous deux construits sur la racine *phrèn/phrôn* que l'on retrouve dans *phronèsis*, le premier avec un préfixe (*em-*)

5 ἄφρων;—ΜΕΝ. Ἔστι ταῦτα.—ΣΩ. Οὐκοῦν οὗτος δὴ κατὰ πάντων εἰπεῖν ἔστιν, τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηρτῆσθαι, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ 89 μέλλει ἀγαθὰ εἶναι· καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ φρόνησις ἀν εἴη τὸ ὠφέλιμον· φαμὲν δὲ τὴν ἀρετὴν ὠφέλιμον εἶναι; ΜΕΝ. Πάνυ γε.—ΣΩ. Φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἦτοι σύμπασαν ἡ μέρος τι;—ΜΕΝ. Δοκεῖ μοι καλῶς λέγε-

MÉNON. C'est ça.

SOCRATE. Ne peut-on donc dire qu'ainsi en est-il de toutes choses pour l'homme : toutes les autres choses dépendent de l'âme, et par ailleurs, celles de l'âme, de *phronèsin*, si [89a] elles ont vocation à être bonnes (*agatha*) ? Et selon ce raisonnement (*logô*), *phronèsis* serait le bénéfique. Or, nous disons que l'*aretèn* est bénéfique.

MÉNON. Absolument.

SOCRATE. Nous disons donc qu'*aretèn* est *phronèsin*, soit à la vérité en totalité, soit quelque partie²⁰.

qui implique l'inclusion, le second avec un préfixe (*a-*) qui implique l'exclusion. L'*em-phrôn*, c'est celui qui a un *phrèn*, et donc est capable de *phronèsis* ; l'*a-phrôn*, c'est celui qui est dénué de *phrèn*, et donc incapable de *phronèsis*.

20 Il est nécessaire à ce point, sinon de traduire mot à mot, du moins de chercher à bien comprendre ce que Socrate veut dire ici, pour déterminer si, oui ou non, quelques répliques plus loin, il va remettre en cause cette conclusion. Le problème de la plupart des traductions (A. Croiset, Budé : « *La vertu est donc la raison, en tout ou en partie.* » ; E. Chambry, Garnier Flammarion n° 146 : « *Nous en concluons que la vertu est la raison, en tout ou en partie.* » ; L. Robin, Pléiade : « *Donc, nous disons, n'est-ce pas ? que la vertu est intelligence, ou le tout de l'intelligence, ou une partie de celle-ci.* » ; B. Piettre, Intégrales de Philo Nathan n° 15 : « *Nous disons donc que la vertu est sagesse, tout ou en partie* » ; M. Canto-Sperber, Garnier Flammarion n° 491 : « *Déclarons-nous donc que la vertu est la raison, soit toute la raison, soit une partie de la raison ?* » ; G. Kévorkian, Philo-textes Ellipses : « *La vertu est donc, disons-nous, la raison, ou toute la raison, ou une partie de la raison ?* ») au delà du choix du mot qui traduit *phronèsin* (raison, intelligence, sagesse) réside dans le choix du mot « vertu » pour traduire *aretè*. En effet, dire que « la vertu est raison (ou intelligence, ou même sagesse) » donne à cette conclusion, pour nous aujourd’hui, un tour beaucoup trop moralisateur et intellectualiste qu’elle ne me semble pas avoir. On fait dire à Socrate quelque chose comme « il suffit d’être intelligent pour être vertueux, et de savoir que quelque chose est mal pour ne pas le faire », conclusion qu’il est ensuite effectivement facile de démolir par la simple expérience en accusant Socrate d’optimiste béat ou de naïveté. Mais ce n’est pas cela que le Socrate de Platon veut dire, en tout cas, pas ici, et pas dans le sens naïf dans lequel on a coutume de le comprendre pour plus facilement le critiquer.

Une traduction de beaucoup préférable, à mon avis, est : « *Nous disons donc que l'excellence [de l'homme] est son aptitude à penser, en tout ou partie.* » C'est en effet mettre la charrue avant les bœufs, surtout après ce qui vient de se passer avec Ménon, qui a été incapable de dire à Socrate comment il conçoit cette « excellence » de l'homme qu'il nomme *aretè*, que de vouloir tout de suite lui donner une connotation exclusivement « éthique » colorée, pour nous aujourd'hui, que nous le voulions ou non, par deux mille ans de morale chrétienne ayant pris le relais d'un platonisme qui n'est ici que naissant, et d'importer avec nous dans ce texte l'image que nous nous faisons, même et surtout quand nous la trouvons quelque peu désuète, de ce que nous appellerions « un homme vertueux ». Socrate vient simplement de constater que, dans toutes les entreprises de l'homme, c'est sa faculté de penser qui fait la différence. Mais il s'est bien gardé de dire comment devait être utilisée cette faculté pour lui être « bénéfique », c'est-à-dire ce qui constituait le bien de l'homme. Dans ces conditions, l'accord est toujours possible entre lui et Ménon, mais c'est un accord qui repose sur un malentendu, malentendu délibérément entretenu par Socrate, mais inaperçu par Ménon, par trop imbu de ses certitudes, et qui n'est pas venu ici pour penser ou pour apprendre.

Dire que ce qui constitue l'excellence de l'homme c'est son aptitude à penser, c'est dire sous une forme à peine différente ce que dira Aristote lorsqu'il dira que l'homme est un animal *logikos*, c'est-à-dire, doué de *logos*. Mais ici, Platon préfère utiliser un vocabulaire plus « traditionnel » et moins problématique que celui du *logos*, car du *logos* simple discours, cher aux sophistes et autres rhétoriciens à la Gorgias, au *logos* partie la plus noble de l'âme, selon l'analyse de la *République*, le chemin est long...

Au point où Socrate en est ici avec Ménon, reste à savoir si n'importe quelle pensée est excellence, ou bien s'il faut encore chercher plus loin ce qui doit orienter cette pensée pour qu'elle soit effectivement « bénéfique » et

5 σθαῖ, ὁ Σώκρατες, τὰ λεγόμενα.—ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, οὐκ ἀν εἶν φύσει οἱ ἀγαθοί.—ΜΕΝ. Οὐ μοι

MÉNON. À mon avis, c'est bien dit, Socrate, ce qui vient d'être dit.

SOCRATE. Mais alors, s'il en est ainsi, les bons (*hoi agathoi*) ne le seraient-ils pas par nature (*phusei*)²¹ ?

constitue vraiment l'excellence de l'homme (le « *en tout ou partie* » de la fin de la conclusion de Socrate à cette partie de la discussion). L'excellence, l'*aretè* d'une lame est de couper, mais l'excellence d'un bistouri n'est pas la même que celle d'un coupe-papier, d'un rasoir de barbier ou d'un sabre, qui sont pourtant tous doués de la faculté de couper. La « vertu » propre du rasoir n'est pas de couper la joue, et celle du bistouri requiert une précision qui manque au sabre. Ce n'est que par rapport à une finalité que l'on peut juger du succès ou de l'insuccès de toute réalisation, qu'il s'agisse de celle du couteau par l'artisan coutelier, ou de l'homme par lui-même... Si la réussite ultime de l'homme est purement matérielle ou politique, comme le pense Ménon, l'usage qu'il devra faire de sa faculté de penser n'est certainement pas le même que s'il est destiné à incarner un « idéal » de justice tel que celui que le Socrate de Platon a en tête et suggère dans la *République*. Et pourtant, dans les deux cas, c'est bien l'usage de sa faculté de penser, d'une manière ou d'une autre, qui lui permettra d'atteindre son objectif, de réussite matérielle ou de justice.

En conclusion, ce qui est acquis à ce point, c'est, non pas encore que l'*aretè* de l'homme est *epistèmè*, mais seulement qu'elle ne dépend pas de son estomac (machine à manger), ou de ses muscles (machine à courir ou à assommer), ou de son sexe (machine à engendrer ou à jouir), mais bien de son *phrèn*, de son aptitude à penser.

21 Cette nouvelle étape du raisonnement met en évidence le malentendu entre Socrate et Ménon. Pour Ménon, qui, malgré les leçons de Gorgias (qui, il est vrai, n'est pas Prodicos !), ne s'embarrasse pas des subtiles différences entre *epistèmè* et *phronèsis*, la démonstration est terminée et l'on a bien démontré, ou au moins convenu, que l'*aretè* est *epistèmè*, comme il va le dire quelques répliques plus loin (89c2-4), avec une nuance d'impatience (89d1-2, où le verbe utilisé par Ménon, *duscherainein*, signifie dans le contexte « chicaner, couper les cheveux en quatre »). Pour Socrate au contraire, la démonstration n'est pas finie. Si elle l'était, en effet, cette question, savoir si l'*aretè* est « par nature (*phusei*) », ne se justifierait plus : s'il avait effectivement démontré que l'*aretè* est *epistèmè*, alors, d'après ses propres hypothèses de départ, elle serait quelque chose qui s'enseigne, ce qui, de l'avis même de Ménon dans la formulation initiale de sa question, est exclusif avec le *phusei*.

Il nous faut donc maintenant chercher à clarifier le langage utilisé par Socrate et à lever les ambiguïtés autour des termes *epistèmè*, *phronèsis* et *nous*, qui sont employés à tour de rôle dans cet échange, et autour desquels tout tourne. Pour cela, nous nous appuierons sur les conclusions antérieures (voir note précédente) en cherchant quel sens il faut donner à ces mots pour que la nouvelle question de Socrate constitue bien la suite logique du raisonnement et que nous ne soyons pas obligés d'admettre qu'il se contredit à quelques répliques de distance. Or, il semble bien que, pour une fois, Socrate essaye d'être rigoureux dans son vocabulaire, même si, par ailleurs, pour brouiller les pistes et tester Ménon, il utilise des formulations qui entretiennent l'ambiguïté.

Il me semble en effet que, dans cette discussion du moins, Socrate voit dans le *nous* quelque chose comme un « organe » (non situé anatomiquement) qui permet à l'homme de penser, dans la *phronèsis* la faculté de penser que lui donne cet « organe » (le *nous*, plus ou moins synonyme donc de *phrèn*), et dans les *epistèmai*, dont il est question de savoir si l'*aretè* est l'une d'elles (c'est bien en effet des *epistèmai*, au pluriel, qu'il est ici question, dont l'*aretè* serait une parmi d'autres, plutôt que de l'*epistèmè* au singulier, qui serait toute entière l'*areté*, même si le mot est le plus souvent employé ici au singulier : *epistèmè* n'est en effet jamais employé avec l'article défini, sous la forme *hè epistèmè*, *l'epistèmè* comme on dirait la science, ou comme Socrate dit *hè aretè*, mais soit sans article, c'est-à-dire au sens de *une epistèmè* parmi d'autres, soit sous la forme *epistèmè tis*, quelque *epistèmè*, une certaine *epistèmè*), les « aliments » extérieurs « objectifs » de cette faculté de penser (que les *epistèmai* soit en quelque sorte des « aliments » de l'âme, c'est d'ailleurs ce que suggérait Socrate au début du *Protagoras*, dans sa discussion avec le jeune Hippocrate avant de se rendre chez Callias pour y rencontrer les sophistes (voir *Protagoras*, 313c-314b), à ceci près qu'il était alors question de *mathēmata* et non d'*epistèmai*, puisqu'on était dans une perspective où, pour l'interlocuteur de Socrate du moins, il s'agissait d'apprendre (*mathēma*, dont *mathēmata* est le pluriel, est dérivé du verbe *manthanein*, qui veut dire « apprendre, s'instruire », via l'infinitif aoriste *mathein*), alors que, dans le *Ménon*, toute la question est justement de savoir ce qui peut s'apprendre, et donc aussi s'enseigner (*epistèmè* suggère plutôt le résultat, le fait de « dominer » son sujet, alors que *mathēma* met l'accent sur le moyen d'y arriver, l'apprentissage).

Pour rester dans la métaphore alimentaire, disons que le *nous* est l'analogue de l'appareil digestif et la *phronèsis* l'analogue de la capacité de digérer, de la fonction digestive. Cette analogie nous permet maintenant de comprendre l'enchaînement logique du raisonnement de Socrate. Pour savoir si l'*aretè* de l'homme est, ou implique,

δοκεῖ.

b ΣΩ. Καὶ γὰρ ἂν που καὶ τόδ' ἦν· εἰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἐγίγνοντο, ἥσάν που ἂν ἡμῖν οἱ ἐγίγνωσκον τῶν νέων τοὺς ἀγαθοὺς τὰς φύσεις, οὓς ἡμεῖς ἂν παραλαβόντες ἐκείνων ἀποφηνάντων ἐφυλάττομεν ἂν ἐν ἀκροπόλει, κατασημηνάμενοι πολὺ μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον, ἵνα μηδεὶς αὐτοὺς διέφθειρεν, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀφίκοιντο εἰς τὴν ἡλικίαν, χρήσιμοι γίγνοιντο ταῖς πόλεσι.

MÉNON. À mon avis, non.

SOCRATE. [89b] Et c'est qu'alors, il en serait probablement ainsi : si les bons le devenaient²² par nature, il y en aurait probablement parmi nous qui reconnaîtraient chez les jeunes les bons par nature, et nous, prenant en charge ceux qu'ils nous auraient fait connaître, nous les placerions sous bonne garde à l'Acropole, mis sous scellés bien plus encore que l'or, afin qu'aucun d'entre eux ne se corrompe, mais qu'une fois parvenus dans la force de l'âge, ils deviennent utiles aux cités²³.

quelque *epistèmè*, on commence par se demander si ce qui rend le comportement de l'homme bénéfique, ce qui le fait contribuer à son bien ultime, implique l'usage de cet « organe » qu'est le *nous* et de la faculté qu'il procure à l'homme, la *phronèsis*. On vient de conclure que oui, c'est en usant de cette faculté et seulement ainsi que l'homme peut proprement s'accomplir, qu'il doit manifester son excellence, son *aretè*. Mais, une fois qu'on en est là, il reste à savoir comment se développe et se « cultive », s'éduque, se « nourrit », cette faculté, la *phronèsis*, qui résulte en nous de la possession d'un *nous*. Or il est de fait que la plupart de nos autres facultés, celles qui résultent de nos autres organes, la digestion que nous avons pris comme élément de comparaison, ou la respiration, la circulation, etc., nous sont bien données « par nature (*phusei*) » et n'ont pas besoin qu'on les éduquent, ou marginalement, pour fonctionner pour ce pourquoi elles sont faites. La question que pose ici Socrate (car, contrairement à ce qu'en pensent la plupart des traducteurs, c'est bien une question), c'est : « en va-t-il de même pour notre faculté de *phronèsis* que, par exemple, pour notre faculté digestive : est-elle en nous un don de nature qui marche tout seul, plus ou moins bien selon les individus, mais sur laquelle nous ne pouvons pas grand chose ? » Seulement, histoire de nous perturber, il la pose sous une forme indirecte et par rapport aux conclusions qu'on tirerait de la réponse : dire que la *phronèsis* est en nous comme la capacité digestive, c'est-à-dire par nature, et que si notre « organe » de pensée, notre *nous* est défectueux, il n'y a pas grand chose de plus à y faire que si notre estomac ou notre intestin fonctionne mal, c'est bien dire qu'il y a parmi nous des gens qui sont « bons », de la bonté propre à l'homme, par nature, et d'autres pas, et qu'il n'y a rien à y faire. Pour que l'éducation du *nous* ait une place, pour que l'*aretè* de l'homme requière apprentissage, il faut que notre faculté cognitive soit d'un autre ordre que notre faculté digestive ou respiratoire, que notre *nous* soit un « organe » d'un autre genre que l'estomac ou les poumons, et cela n'a pas encore été examiné.

22 Dans la réplique précédente, Socrate se demandait si les bons le *sont* (*eien*) par nature ; ici, il parle de bons qui le *deviendraient* (*egignonto*) par nature. Mais ceci ne remet pas en cause les remarques de la note précédente. Notre appareil digestif *est* par nature, quand on le considère du point de vue de l'espèce et dans l'individu adulte, apte à digérer les aliments qui nous sont nécessaires pour survivre, mais, en chaque individu « normal » (c'est-à-dire sans défauts dans ses organes et ses métabolismes), c'est uniquement au terme d'un processus de *croissance* qui se produit *naturellement* dans les premières années de la vie pour lui permettre de passer d'un état où il ne peut encore digérer que le lait maternel à un état où il peut manger n'importe quoi de comestible. Pareillement, on pourrait imaginer que notre *phrèn*, et donc la *phronèsis* qu'il permet, subisse une « croissance » *naturelle* dans les premières années de la vie, aboutissant néanmoins (selon, dirions-nous aujourd'hui, le patrimoine génétique de l'individu) à des individus plus ou moins « bons » au final, sans que le contexte de croissance puisse rien y changer.

23 Si en effet le *nous* est un organe comme les autres et que certains sont « par nature » meilleurs que d'autres, comme certains chevaux sont par nature plus aptes à courir et d'autres plus aptes à tirer de lourdes charges, ou certains chiens à garder et d'autres à chasser, alors c'est vrai qu'il serait avantageux que l'on puisse détecter les bons *nous* au plus tôt, et, si possible, avant même que leur « croissance » ne soit terminée (voir note précédente). Mais qui serait capable d'une telle tâche ? Ces gens qui, dans l'hypothèse qui est celle de Socrate ici, se mettraient en quête parmi les jeunes des bonnes natures et seraient capables de les « reconnaître » avant même que leur *phren* ait atteint son plein développement, pourraient bien ressembler aux apprentis démiurges que sont, au livre II de la *République*, Socrate et Glaucon construisant en paroles la cité idéale et partant à la recherche de « gardiens (*phu-*

MEN. Εἰκός γέ τοι, ὁ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἐπειδὴ οὐ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἀγαθοὶ γίγνονται, ἀρα μαθήσει;

MEN. Δοκεῖ μοι ἡδη ἀναγκαῖον εἶναι· καὶ δῆλον, ὁ Σώκρατες, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, εἴπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετή, ὅτι διδακτόν ἐστιν.

ΣΩ. Ἰσως νὴ Δία· ἀλλὰ μὴ τοῦτο οὐ καλῶς ώμολογήσαμεν;

MÉNON. C'est à tout le moins vraisemblable, Socrate.

SOCRATE. Donc, puisque aussi bien ce n'est pas par nature (*phusei*) que les bons deviennent [89c] bons, est-ce donc par apprentissage (*mathesei*) ?

MÉNON. À mon avis, c'est maintenant nécessaire ; et il est évident, Socrate, d'après l'hypothèse, que, s'il est vrai qu'*aretè* est *epistèmè*, c'est enseignable.

SOCRATE. Peut-être, par Zeus !

Mais ne serait-ce pas que ce n'était pas bien d'en convenir ?
nous ne nous sommes pas bien compris là-dessus²⁴ ?

lakes) » qu'ils comparent à des chiens de garde dressés (*République*, II, 374e-376c) : là aussi, il est question de « nature », mais on y voit aussi que c'est par rapport à la fonction qui devra être la leur, qu'il s'agisse des chiens ou des gardiens, que la « nature » se juge. Le problème, qui passe largement au dessus de la tête de Ménon, pour qui la démonstration de Socrate est déjà finie et qui ne voit pas trop bien où il veut en venir et commence à s'impatienter, c'est que, pour choisir des chiens ou des chevaux pour servir aux fins *de l'homme*, des hommes peuvent s'en charger, des hommes qui ont appris une *epistèmè* spécifique pour cela, pas les chiens ou les chevaux eux-mêmes. Mais s'il s'agit de sélectionner des hommes, par rapport à quelle finalité doit-on le faire, qui décidera de la finalité pour tous et comment des hommes seraient-ils juges de la valeur d'autres hommes en tant qu'hommes sans être eux-mêmes, non pas simplement bons, mais les meilleurs des hommes, c'est-à-dire justement ceux qu'il faudrait sélectionner ?!... Comment serait formés *hoi egignôskon*, mot à mot, « les ayant appris à connaître » qui se chargeaient de ce travail ? On n'est pas dresseur de chiens ou de chevaux « par nature », alors, dresseur (?) d'hommes !... Et notre hypothèse est justement que les hommes ne se « dressent » pas en tant qu'hommes, par rapport à ce qui est leur *aretè*... C'est précisément ce problème que va illustrer par l'exemple la conversation imminente de Socrate avec Anytos, celui qui s'érigera bientôt en juge de la valeur de Socrate devant un tribunal...

24 La remarque de Socrate, « *alla mè touto ou kalôs hōmologèsamen* », est, délibérément à mon avis, ambiguë, et la suite montre que Ménon ne la comprend pas selon ce que Socrate voulait dire. L'ambiguïté vient des sens multiples du verbe *homologein* et de ce sur quoi on fait porter le *ou kalôs* (« pas bien », ou encore « pas convenablement, pas avec raison »). Le sens étymologique de *homologein* est « dire la même chose », ce qui peut vouloir dire aussi bien « convenir » (mot français où l'on retrouve une formation analogue, puisque l'étymologie latine du mot est *cum-venire*, venir ensemble, c'est-à-dire encore, en arriver à la même conclusion) que « être d'accord ». Selon donc le sens qu'on retient pour *hōmologèsamen*, on peut faire porter l'accent du *ou kalôs* différemment.

On peut comprendre que Socrate se demande si ce n'est pas « pas à bon droit (*ou kalôs*) », c'est-à-dire, à tort, que lui et Ménon ont l'un et l'autre antérieurement convenu de (dit d'une même voix) ce sur quoi Ménon s'appuie maintenant pour en arriver à sa conclusion, à savoir, soit qu'*epistèmè estin aretè*, soit que, si tel est le cas, l'*aretè* est *didakton* (enseignable). Et dans ce cas, Socrate est aussi coupable que Ménon, plus même, puisque, comme c'est lui qui mène la discussion, cela laisserait supposer, soit qu'il ne fait pas attention à ce qu'il dit, soit qu'il mène Ménon en bateau. Ainsi comprise, la remarque se traduit par quelque chose comme : « *mais n'avons-nous pas eu tort d'en convenir ?* ». C'est l'option de la plupart des traducteurs : A. Croiset, Budé et E. Chambry, Garnier Flammarion n° 146 : « *Mais n'avons-nous pas eu tort d'admettre cette proposition ?* » ; L. Robin, Pléiade : « *Qui sait, cependant, si nous n'avons eu tort d'en convenir ?* » ; B. Piettre, Intégrales de Philo Nathan n° 15 : « *Mais ne l'avons-nous pas admis à tort ?* » ; M. Canto-Sperber, Garnier Flammarion n° 491 : « *Mais n'est-ce pas à tort que nous sommes convenus de cela ?* » ; G. Kévorkian, Philo-textes Ellipses : « *Mais cela, peut-être est-ce à tort que nous en sommes convenus ?* » ; J. Cazeaux, Classiques de Poche LP 7 : « *Seulement, n'avons-nous pas eu tort de l'admettre ?* ». C'est aussi, comme le montre la suite, la manière dont Ménon la comprend.

Mais on peut aussi comprendre que Socrate se demande s'il n'est pas possible que lui et Ménon ne se soient pas convenablement (*ou kalôs*) mis d'accord (*hōmologèsamen*, l'accent du *ou kalôs* portant alors sur le *homo-* de *homo-logein*), c'est-à-dire tout simplement, ne se soient pas compris. On traduira alors par quelque chose comme

MEN. Καὶ μὴν ἐδόκει γε ἄρτι καλῶς λέγεσθαι.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴ οὐκ ἐν τῷ ἄρτι μόνον δέη αὐτὸ δοκεῖν καλῶς λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ ἔπειτα, εἰ μέλλει τι αὐτοῦ ὑγιὲς εἶναι.

10 d MEN. Τί οὖν δή; Πρὸς τί βλέπων δυσχεραίνεις αὐτὸ καὶ ἀπιστεῖς μὴ οὐκ ἐπιστήμη ἡ ἀρετή;

ΣΩ. Ἐγώ σοι ἐρῶ, ὦ Μένων. Τὸ μὲν γάρ διδακτὸν αὐτὸ εἶναι, εἴπερ ἐπιστήμη ἐστίν, οὐκ ἀνατίθεμαι μὴ οὐ 5 καλῶς λέγεσθαι· ὅτι δὲ οὐκ ἐστιν ἐπιστήμη, σκέψαι ἐάν σοι δοκῶ εἰκότως ἀπιστεῖν. Τόδε γάρ μοι εἰπέ· εἰ ἐστιν διδακτὸν ὄτιον πρᾶγμα, μὴ μόνον ἀρετή, οὐκ ἀναγκαῖον αὐτοῦ

MÉNON. Et pourtant, ça avait à l'instant l'air bien dit²⁵.

SOCRATE. Mais ce n'est pas dans cet instant seulement que ça devait avoir l'air bien dit, mais aussi dans le présent et dans le futur, s'il doit y avoir en cela quelque chose de sain !

MÉNON. [89d] Eh bien quoi alors ? Qu'as-tu en vue que tu chicanes là-dessus et doutes que l'*aretè* soit *epistèmè* ?

SOCRATE. Je vais te le dire, Ménon. Que ce soit enseignable, s'il est vrai que c'est une *epistèmè*, je ne reviens pas sur le fait que ce n'est pas bien dit²⁶. Mais que ça n'est pas une *epistèmè*, vois si je ne te semble pas en douter à juste titre. Dis-moi donc un peu ! Si quelle chose que ce soit, et pas seulement l'*aretè*, est enseignable, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait à

« *mais ne serait-ce pas que nous ne nous sommes pas bien compris là-dessus* ». Et, comme le montrent les notes précédentes, tel est bien le cas, puisque ce que vient de dire Socrate, c'est que *phronèsin aretèn einai*, et non pas, comme le prétend Ménon, que *epistèmè estin aretè*. Avec cette compréhension, Socrate n'est en rien coupable de mauvaise foi ou d'inattention. Dans sa question initiale, Ménon envisageait plusieurs options pour l'*aretè* : elle pouvait être *didakton* (enseignable), ou encore *askèton* (quelque chose qui s'acquiert par la pratique), ou encore *phusei* (un don de nature), voire autre chose encore qui resterait à préciser. Socrate n'a pour l'instant fait que constater que l'*aretè* propre de l'homme met en œuvre sa faculté de penser (*phronèsin*), et se demande maintenant ce qu'il en est de cette faculté. Parmi toutes les options proposées par Ménon, il élimine tout d'abord le *phusei*, et veut ensuite traiter l'option *didakton*, ce qui est parfaitement son droit, même si l'ordre d'examen n'est pas l'ordre de la question de Ménon. La réponse de Ménon, qui commence à s'impatienter et croit que la démonstration est maintenant achevée, permet à Socrate de réaliser (ce qui n'est sans doute pas pour le surprendre) que Ménon n'a pas compris sa conclusion intermédiaire.

Il n'est pas possible de rendre par une seule traduction la multiplicité des sens de cette phrase, surtout si l'on veut rendre sensible la reprise dans la réponse de Ménon d'une partie des mots employés par Socrate (voir note suivante). C'est pourquoi j'ai dû me résoudre à conserver deux traductions simultanément dans le texte, toutes deux également possibles comme on vient de le montrer, car choisir entre les deux rend incompréhensible ce qui se joue dans ce texte, et qui est absolument central à une bonne compréhension du Ménon dans son ensemble. Et même ainsi, je n'ai pu conserver les symétries entre question de Socrate et réponse de Ménon.

25 On voit à sa réponse que Ménon a compris la question de Socrate de la première des deux manières possibles (voir note précédente) : la question pour lui n'est pas de savoir si l'on s'est bien compris, si l'on a bien dit la même chose, *kalós hōmologèsamēn*, mais de savoir si l'on a bien parlé, *kalós legesthai*. Du verbe *homo-logein* employé par Socrate, il ne reste que le *legein*, sous la forme *legesthai*, que l'on peut interpréter soit comme un passif (« *c'était bien dit* »), soit comme un moyen (« *nous avons bien parlé pour nous* »), donc dans un sens réflexif qui pourrait à la rigueur passer pour une version afadie du *homo-* de *homologein*. Notons aussi que *kalós legesthai* peut aussi bien vouloir dire « *cela a été dit à bon droit* » que « *cela a été dit de belle manière* ». Gorgias est passé par là ! ..

26 Le texte grec de la remarque de Socrate est : *ouk anatithemai mē ou kalós legesthai*. Bien que ce ne soit pas très élégant en français, je conserve dans la traduction la double négation qu'emploie Socrate dans une phrase déjà négative dont le verbe principal (*anatithenai*, revenir en arrière) implique lui-même une idée de négation, et qui, tout en reprenant le *ou* *kalós* de Socrate qui a fait réagir Ménon, se termine sur le *kalós legesthai* qui lui plaît tant, de manière à rendre plus sensible les reprises de question à réponse.

καὶ διδασκάλους καὶ μαθητὰς εἶναι;
MEN. Ἐμοιγε δοκεῖ.

e ΣΩ. Οὐκοῦν τούναντίον αὖ, οὐ μήτε διδάσκαλοι μήτε μαθηταὶ εἶεν, καλῶς ἀν αὐτὸς εἰκάζοντες εἰκάζοιμεν μὴ διδακτὸν εἶναι;

5 MEN. Ἐστι ταῦτα· ἀλλ’ ἀρετῆς διδάσκαλοι οὐ δοκοῦσί σοι εἶναι;

ΣΩ. Πολλάκις γοῦν ζητῶν εἴ τινες εἶεν αὐτῆς διδά-

son sujet à la fois des enseignants²⁷ et des étudiants²⁸ ?

MÉNON. C'est bien mon avis.

SOCRATE. [89e] Mais si c'est le contraire, qu'il n'y ait ni enseignants, ni étudiants, est-ce bien conjecturer que de conjecturer que ce n'est pas enseignable ?

MÉNON. C'est d'accord. Mais ne te semble-t-il pas y avoir d'enseignants d'*aretès* ?

SOCRATE. Ce qui est sûr, c'est que, cherchant bien souvent si certains seraient enseignants

27 Je traduis ici et dans les répliques suivantes *didaskaloi* par « enseignants », plutôt que par « maîtres » pour conserver en français la parenté qui existe en grec entre ce mot et le verbe *didaskein*, traduit par « enseigner », et l'adjectif verbal *didakton*, traduit par « enseignable ». Aux « enseignants » s'opposent les *mathētai*, que je traduis par « étudiants », bien que le verbe dont vient ce mot, *manthanein*, soit traduit par « apprendre », faute d'un mot français approprié qui conserve la parenté de racine (« apprentis » a un sens trop spécialisé et « apprenants » est un néologisme qui choque ; voir note 2, page 24).

28 Socrate continue ici son raisonnement interrompu par la précipitation de Ménon à conclure. Il a tout d'abord constaté qu'il ne semble pas que l'*aretè* soit « par nature », c'est-à-dire que le *nous* soit un « organe » comme les autres, qui remplit tout seul ses fonctions selon des capacités plus ou moins grandes qu'il aurait de naissance. Il s'est ensuite proposé de voir s'il est sujet à apprentissage et, après avoir constaté le malentendu entre lui et Ménon, et aussi son impatience, plutôt que de revenir sur ce qu'il entend par *phronèsis* par opposition à *epistêmè*, il avance vers ce qui seul semble intéresser Ménon, le caractère « enseignable » ou pas de l'*aretè*, reprenant pratiquement ici ce qu'il avait l'intention de dire avant la conclusion hâtive de Ménon. L'anatomie n'étant d'aucun secours dans le cas présent pour décider des propriétés de notre « organe » de pensée et de ses facultés, Socrate va une fois encore faire appel à l'expérience commune : y a-t-il des « enseignants » (des maîtres) et des étudiants en la matière ?

Il faut en effet noter que l'appel à l'expérience n'est pas une nouveauté dans cette discussion. En fait, c'est toute la discussion depuis le début qui, loin d'être une démonstration, s'appuie sur les données de l'expérience commune. On ne « démontre » pas que l'homme réussit mieux quand il fait usage de sa faculté de penser, on le constate simplement dans l'expérience de tous les jours, sans d'ailleurs s'être mis d'accord auparavant sur ce que l'on appelle « réussir » ! Mais qui viendrait contester que ce qui fait la spécificité de l'homme, et donc ce dont le bon usage conduira à son « excellence », c'est sa faculté de penser, sa « raison » ?.. On ne « démontre » pas que la *phronèsis* n'est pas *phusei*, que cette faculté de penser ne lui échoit pas plus ou moins bien formée une fois pour toute par nature, on se contente de constater, sans vraiment approfondir, faute d'intérêt de la part de Ménon, que si l'intelligence était un don de nature, il y aurait probablement, comme avec les chiens ou les chevaux, des gens capable de détecter chez les jeunes la présence ou l'absence de ce don de nature, comme on reconnaît qu'un poulailler a des aptitudes à la course, ou un chiot à la chasse, et que tel n'est pas le cas pour l'homme. On ne va pas plus « démontrer » que l'*aretè* ne s'enseigne pas, mais simplement chercher dans l'expérience commune si l'on voit des gens l'enseigner effectivement et d'autres l'apprendre avec succès.

On notera pour finir que l'absence de maîtres et d'étudiants supposée par Socrate dans son environnement spatio-temporel suggère que l'*aretè* n'est pas *pratiquement* quelque chose qui s'enseigne, mais ne prouve pas que ce ne soit pas *théoriquement* possible dans un autre contexte, et laisse donc ouverte la possibilité que l'*aretè* soit une *epistêmè* d'un genre bien particulier, pour laquelle il serait extrêmement difficile, mais pas impossible en théorie, de trouver des maîtres, tout comme le *nous* est un organe bien particulier. Et en effet, pour Socrate, la connaissance, l'*epistêmè* qui serait nécessaire pour apprendre aux gens l'*aretè*, c'est tout bonnement la connaissance de ce que c'est que d'être un homme, cette connaissance dont il doute que quelqu'un puisse jamais l'avoir en ce bas monde, à un niveau de perfection du moins qui en fasse une véritable science, pas un ensemble de conjectures, comme il le montre encore au dernier jour de sa vie, en multipliant les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme dont il sait parfaitement qu'aucun n'est totalement convaincant et le dit, concluant même sur l'idée du « beau risque » que doit accepter celui qui se dit « *philosophos* » (voir le *Phédon* dans son ensemble et [mon commentaire de ce dialogue](#) ; l'expression « beau risque (*kalos kindunos*) », se trouve en 114d).

σκαλοι, πάντα ποιῶν οὐ δύναμαι εὑρεῖν. Καίτοι μετὰ πολλῶν γε ζητῶ, καὶ τούτων μάλιστα οὓς ἀν οἴωμαι ἐμπειροτάτους εἶναι τοῦ πράγματος.

en cela, quoique faisant tout mon possible, je n'ai pu en trouver. Et pourtant, je cherche parmi vraiment beaucoup [de gens], et parmi ceux-là spécialement ceux qui me semblent être les plus expérimentés²⁹ en la matière.³⁰

29 « *Les plus expérimentés* » traduit *empeiratous*, superlatif de *empeiros*, qui veut dire, « qui a de l'*empeiria* », de l'expérience, une connaissance issue de la pratique par opposition à une connaissance purement théorique.

30 La suite normale du dialogue est constituée par une discussion entre Socrate et Anytos, chez qui, comme on va l'apprendre incidemment à cette occasion, se déroule toute ce dialogue, dans la mesure où c'est chez lui que loge Ménon durant son séjour à Athènes (voir 90b5, où Socrate s'adressant à Anytos, qualifie Ménon de *tō(i) sautou xenō(i)*, « ton hôte »). J'ai isolé cette discussion entre Socrate et son futur accusateur dans la section suivante de ma traduction., ce qui permet de lire le dialogue en sautant cette discussion et en enchaînant directement sur la section suivante, que j'ai intitulée « *Aretè, epistèmè et phronèsis* (2ème partie) » pour suggérer qu'elle est la suite directe de ce qu'on vient de lire. On pourra ainsi réaliser à quel point la discussion avec Anytos en incise dans le dialogue avec Ménon constitue un « bloc » détachable du reste du dialogue. On verra en effet qu'en la sautant, on ne sent aucun manque dans la suite de la discussion entre Socrate et Ménon. Ceci ne veut pas dire, bien évidemment, que la discussion avec Anytos est inutile ou constitue une pièce rapportée, loin de là, puisque c'est elle qui justifie la place de ce dialogue en introduction au cycle du procès de Socrate, dont Anytos fut l'instigateur. On pourrait même dire que toute la discussion avec Ménon qui a précédé n'est là que pour servir de cadre au dialogue entre Socrate et Anytos et le rendre compréhensible malgré sa brièveté et pour nous permettre de contempler Anytos témoin muet de la suite du dialogue. Ceci étant, du point de vue de la discussion avec Ménon, ce peut être aussi pour Platon une manière de nous faire toucher du doigt l'intérêt que porte à la discussion son jeune interlocuteur : tout se passe avec lui comme si la discussion avec Anytos, durant laquelle il n'est d'ailleurs pas intervenu, n'avait pas eu lieu !

Le dialogue avec Anytos

Καὶ δὴ καὶ νῦν, ὁ Μένων, εἰς καλὸν
10 ἡμῖν "Ανυτος ὅδε παρεκαθέζετο, φῶ μεταδῶμεν τῆς ζητήσεως.
90 Εἰκότως δ' ἀν μεταδοῖμεν "Ανυτος γὰρ ὅδε πρῶτον μέν ἐστι
πατρὸς πλουσίου τε καὶ σοφοῦ Ἀνθεμίωνος, ὃς ἐγένετο
πλούσιος οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὐδὲ δόντος τινός, ὥσπερ
5 ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφώς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας
ο Θηβαῖος, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ κτησάμενος καὶ ἐπιμελείᾳ,

SOCRATE. Et à l'instant, voici justement, Ménon, fort à propos¹, Anytos qui s'est assis à côté de nous, à qui il faut que nous fassions part de notre recherche. [90a] C'est même à bon droit que nous lui en ferions part ! Car cet Anytos, premièrement, est [né] d'un père riche et compétent², Anthémion³, qui est devenu riche, non par l'effet du hasard ou du fait de quelque don, comme celui qui, de nos jours, a récemment reçu une fortune d'homme tout-puissant, Isménias le Thébain⁴, mais en amassant du fait de sa propre compétence et de son application⁵,

¹ « *Fort à propos* » traduit le grec *eis kalon hèmin*, mot à mot « en vue du beau (ou du convenable/favorable) pour nous », qu'on pourrait presque traduire par « pour notre bien ». Il y a une certaine ironie de la part de Platon à faire dire à Socrate que celui qui sera responsable de sa condamnation à mort se joint à la conversation « pour son bien », à lui, Socrate !...

2 Le mot grec que je traduis par « *compétent* » est *sophos*, dont le sens premier est « habile », « qui maîtrise un art ou une technique », avant d'en venir à signifier « savant » ou « sage ». Dans le cas du père d'Anytos, dont on peut supposer qu'il avait fait fortune dans le tannage, si l'on en croit Xénophon qui, en *Apologie*, 29, nous parle d'Anytos élevant son fils dans le métier de tanneur, métier que lui-même avait sans doute hérité de son père, la *sophia* que lui prête Socrate a donc sans doute plus à voir avec une compétence technique qu'avec une sagesse morale ou politique.

³ On ne sait rien d'autre sur le père d'Anytos, dont le nom, Anthémion, veut dire « petite fleur », que ce que nous en dit ici Platon.

4 L'allusion historique derrière cette remarque n'est pas claire. Ce que l'on sait, c'est qu'il y avait à Thèbes à la fin de la guerre du Péloponnèse, un chef du parti démocrate du nom d'Isménias, qui aida les démocrates athéniens, dont faisait partie Anytos, à rentrer à Athènes dont ils avaient été exilés par les Trente, et qui reçut sans doute d'eux, en échange de son aide, d'importantes sommes d'argent. On sait encore par Xénophon que cet Isménias se laissa acheter, quatre ans après la mort de Socrate, par un certain Timocrate chargé par les Perses de fomenter en Grèce des révoltes contre Sparte (*Helléniques*, III, 5, 1). Par ailleurs, Platon le mentionne, en *République*, I, 336a, aux côtés de Périandre, Perdiccas, et Xerxès, dans une liste de personnes qui se croient puissantes du seul fait de leur richesse.

Par ailleurs, le texte grec que j'ai traduit par « *une fortune d'homme tout-puissant* » est *ta polukratous chremata*. Or, *Polukratès* peut aussi être un nom de personne : on connaît par Hérodote un Polycrate, tyran de Samos (*Enquête*, III, 39, sq), mais qui vivait au VIème siècle avant J. C., et n'a donc rien à voir avec Isménias. Certains, ayant le passage des *Helléniques* cité plus haut en tête, proposent de lire *Timokratès* au lieu de *Polukratès*, mais cela conduirait à faire commettre un anachronisme par Platon.

Se pourrait-il alors que Socrate fasse ici allusion à des sommes importantes qu'Anytos lui-même aurait prises, justement sur la fortune amassée par son père, pour acheter l'aide d'Isménias, prêt à tout pour de l'argent, et qui se serait cru devenu tout-puissant de ce fait ? L'ironie n'en serait que plus mordante !...

Quoi qu'il en soit, et même si l'on perd une partie du sel de cette remarque, il n'est pas nécessaire de résoudre cette énigme « historique » pour comprendre ce que veut dire Socrate. Les commentateurs s'accordent pour la plupart pour reconnaître qu'ici, Socrate ne loue le père d'Anytos que pour mieux faire contraste avec lui. Or, si le père d'Anytos a fait fortune grâce à son travail et à ses compétences, cela veut probablement dire qu'Anytos, lui, n'a fait qu'hériter de cette fortune. Et l'on sait par Aristote en particulier qu'il n'hésita pas à acheter les juges avec cette fortune pour se tirer d'un mauvais pas (voir la section de l'introduction intitulée «Terminator», page 11). Bref, il n'y a pas qu'Isménias qui se croyait tout-puissant du fait de son argent !...

5 « Compérence » traduit *sophia*, dans la continuité de ma traduction de *sophos* par « compétent » quelques lignes plus haut (cf. note 2, page 142).

« Application » traduit *epimeleia*, substantif décrivant l'action décrise par le verbe *epimeleisthai*, « prendre soin de, s'occuper de, surveiller », et aussi « s'appliquer à, s'exercer à ». L'*epimeleia*, c'est donc le soin qu'on prend de quelque chose, qu'il s'agisse d'affaires privées ou publiques, et le mot peut signifier en particulier « surveillance, administration ».

ce que veut donc dire Socrate, c'est que le père d'Anytos s'est enrichi parce qu'il s'en est tenu à son domaine

b

ἐπειτα καὶ τὰ ἄλλα οὐχ ὑπερήφανος δοκῶν εἶναι πολίτης οὐδὲ ὄγκωδης τε καὶ ἐπαχθής, ἀλλὰ κόσμιος καὶ εὐσταλής ἀνήρ. ἐπειτα τοῦτον εὖ ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν, ώς δοκεῖ Ἀθηναίων τῷ πλήθει· αἰροῦνται γοῦν αὐτὸν ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς. Δίκαιον δὴ μετὰ τοιούτων ζητεῖν ἀρετῆς πέρι

et puis du reste, ne semblant pas être un citoyen arrogant, ni bouffi d'orgueil et insupportable, mais un homme décent et correct⁶, [90b] et puis il a bien élevé et éduqué celui-ci⁷, à ce qu'il semble à la plupart des Athéniens : du moins se le sont-ils choisi pour les plus grandes magistratures⁸. Il est juste, dans ces conditions, de chercher avec de tels gens, à propos des ensei-

de compétence et a bien pris soin de ses affaires, sans chercher, comme son fils, à se disperser et à se mêler de choses (la politique) pour lesquelles il n'était pas compétent. Dans la mesure où Socrate définira la justice dans la cité comme le fait que chacun se consacre à l'activité pour laquelle il est compétent et à celle-là seulement (cf. *République*, IV, 433a-d) et considérera comme une injustice nocive pour la cité le mélange des genres selon lequel, par exemple, un artisan se mêle de vouloir diriger la cité en se lançant dans la politique (*République*, IV, 434b-c) comme justement Anytos, présenté par Socrate dans l'*Apologie* comme le représentant « *des artisans et des politiciens* » (*Apologie*, 23e6), on peut dire qu'Anthémion, lui au moins, était « sage (*sophos*) » en restant à sa place d'artisan tanneur, de la sagesse appropriée à son état.

6 Les qualificatifs utilisés ici sont :

- *huperèphanos*, traduit par « *arrogant* » : ce mot est le plus souvent péjoratif, et signifie quelque chose comme « qui se donne des airs supérieurs » (bien que l'étymologie soit peu claire), c'est-à-dire « fier, orgueilleux, méprisant, dédaigneux » ; en un sens plus positif, il peut parfois signifier « magnifique, splendide ».

- *ogkôdès*, traduit par « *bouffi d'orgueil* » : cet adjectif dérive du mot *ogkos*, qui veut dire au sens propre « volume, masse d'un corps », et au figuré « poids, importance », ou, en mauvaise part, « prétention » ; ce terme peut ainsi s'appliquer au style pour signifier soit « majesté », soit « enflure, emphase ». *Ogkôdès* en dérive par adjonction du suffixe *-ôdès*, dérivé du verbe *ozein*, « sentir, exhale une odeur », qui signifie « qui ressemble à (par l'odeur) », comme le suffixe voisin *-eidès* signifie « qui ressemble à (par la vue, par l'apparence) ». on pourrait donc traduire ce mot presque mot à mot par « *puant d'enflure* ».

- *epachthès*, traduit par « *insupportable* » : ce mot est composé du préfixe *epi-* (« sur ») et du nom *achthos*, qui signifie « charge, fardeau », au sens physique impliquant une idée de poids, ou au sens analogique de « peine ». *Epachthès* signifie donc au sens propre « qui pèse sur », « qui est à charge », et donc « importun, insupportable ».

- *kosmios*, traduit par « *décent* » : ce terme est dérivé de *kosmos*, dont le sens premier est « ordre, bon ordre », au sens matériel aussi bien que moral. Dire de quelqu'un qu'il est *kosmios*, c'est dire qu'il mène une vie bien ordonnée, bien réglée, dans le respect des convenances et des bonnes mœurs.

- *eustalès*, traduit par « *correct* » : cet adjectif est dérivé du verbe *stellein*, qui signifie « disposer, préparer, pourvoir d'armes, vêtir ». Être *eustalès*, c'est donc être « bien (*eu-*) pourvu, bien équipé », c'est-à-dire avoir une tenue correcte, et aussi, parce que celui qui a la tenue appropriée fait aisément ce pour quoi il est équipé, « aisé, facile ».

7 « *Il a bien élevé et éduqué* » traduit le grec *eu ethrepsen kai epaideusen*. *Ethrepsen* est l'aoriste du verbe *trephein*, dont le sens est « rendre gras, engraisser, nourrir », c'est-à-dire « éléver », en pensant plus particulièrement au corps, par opposition à *paideuein*, dont *epaideusen* est l'aoriste, qui, lui, insiste plus sur l'éducation au sens d'instruction, c'est-à-dire à la formation de l'« âme ».

Notons par ailleurs que cette dernière partie de la phrase lève une ambiguïté sur la partie médiane, dont on ne savait pas trop si elle concernait encore Anthémion ou bien Anytos : Socrate a commencé sa phrase par *prôton men* (« *premièrement* ») qui introduisait ce qu'il avait à dire sur le père d'Anytos, et qui laissait supposer que l'*epeita* (« *puis* ») qui ouvrait la seconde partie de la phrase (« *et puis du reste...* ») allait introduire d'autres remarques sur Anytos lui-même. Mais cette dernière partie de la phrase, « *il a bien élevé et éduqué...* », introduite par un second *epeita*, concerne à l'évidence encore le père d'Anytos, puisque la preuve donnée par Socrate de ce qu'il avance, ce sont les magistratures confiées par les Athéniens à celui qui a été « *bien élevé et éduqué* », ce qui ne peut concerner qu'Anytos lui-même, pas son fils, dont Xénophon nous apprend qu'il était un propre à rien (*Apologie*, 31). Bref, tout ce que Socrate a dit jusqu'ici concerne le père d'Anytos, pas Anytos lui-même.

8 Je traduis *hairountai auton* par « *ils se le sont choisi* » pour rendre sensible le caractère réflexif du moyen utilisé ici : les Athéniens ont choisi Anytos comme magistrat *pour eux*.

Il faudra relire cette présentation d'Anytos à la lumière de la discussion qui va suivre, où il va être question de l'incapacité où se sont trouvés les plus grands politiciens d'Athènes à transmettre leur *aretè* à leurs propres

διδασκάλους, εἴτ' εἰσὶν εἴτε μή, καὶ οἵτινες. Σὺ οὖν ἡμῖν,
 5 ω̄ "Ανυτε, συζήτησον, ἐμοὶ τε καὶ τῷ σαυτοῦ ξένῳ Μένωνι
 τῷδε, περὶ τούτου τοῦ πράγματος τίνες ἀν εἰεν διδάσκαλοι.
 ε Ωδε δὲ σκέψαι· εἰ βουλοίμεθα Μένωνα τόνδε ἀγαθὸν ιατρὸν
 γενέσθαι, παρὰ τίνας ἀν αὐτὸν πέμποιμεν διδασκάλους; Ἀρ'
 οὐ παρὰ τοὺς ιατρούς;

AN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί δ' εἰ σκυτοτόμον ἀγαθὸν βουλοίμεθα γενέσθαι,
 5 ἀρ' οὐ παρὰ τοὺς σκυτοτόμους;

gnants d'*aretès*⁹, s'il y en a ou pas, et lesquels.

Toi donc, avec nous, Anytos, cherche, avec moi et ton hôte Ménon ici présent, en cette matière, quels peuvent bien être les enseignants ? Mais considère [les choses] ainsi : si nous voulions que Ménon ici présent devienne bon médecin, [90c] auprès de quels enseignants l'enverrions-nous ? Ne serait-ce pas auprès des médecins¹⁰ ?

ANYTOS. Absolument.

SOCRATE. Mais qu'en serait-il, si nous voulions qu'il devienne bon cordonnier ? Ne serait-ce pas auprès des cordonniers¹¹ ?

enfants. Anytos est en effet présenté ici comme le fils d'un artisan qui, lui, savait rester à sa place, mais n'a pas su transmettre cette « sagesse » à son fils, lequel a cru que l'argent de son père suffisait à lui acheter la toute-puissance politique. Un Anytos qui, par ailleurs, n'hésite pas à recevoir Ménon mais se méfie de Socrate, prouvant par là son flair pour reconnaître les bons et les méchants !...

9 Pour la traduction de *didaskaloi* par « enseignants », voir la note 27, page 138. Pour les raisons qui me font ne pas traduire le mot *aretè*, voir la section de l'introduction intitulée «Aretè», page 5.

10 L'exemple de la médecine n'est pas pris au hasard par Socrate. Il est pertinent dans cette discussion pour deux raisons au moins. La première est que l'objet de la médecine est le soin du corps de l'homme. Or, si l'homme n'est que son corps, s'il n'a pas quelque chose que l'on pourrait appeler une « âme » dont le corps ne serait que la demeure, alors, on peut sérieusement se demander si l'*aretè* de l'homme, son excellence, ne commence pas par l'*aretè* de son corps, la santé, voire ne s'y limite pas, ce qui ferait du médecin un producteur d'*aretè*. D'autre part, et quoi qu'il en soit de ce premier point, la médecine était devenue, au temps de Socrate, et sous l'impulsion d'Hippocrate de Cos, une véritable « science », en ce que le raisonnement et l'exploitation systématique des résultats de l'expérience avaient pris la place de la magie et des pratiques rituelles. Certes, on était encore loin des techniques de la médecine moderne, mais il ne faut pas juger la médecine hippocratique sur le fossile ridicule et dévitalisé qu'elle était devenue au temps de Molière et du *Malade Imaginaire*, mais sur le progrès qu'elle pouvait représenter par rapport à ce qui l'avait précédée au temps où elle a pris naissance. Réfléchir, comme le firent Hippocrate et ses collègues et successeurs, sur les liens qu'il pouvait y avoir entre le régime alimentaire, ou les conditions climatiques, et la santé, traiter le corps comme un tout et essayer de trouver des explications « rationnelles » (aussi « ridicules » peuvent-elles nous paraître aujourd'hui) aux maladies, tout cela procède effectivement d'une démarche, d'un état d'esprit, que nous pouvons encore qualifier de « scientifique ».

11 L'exemple du cordonnier non plus n'est pas pris au hasard. Le cordonnier, c'est celui qui prend soin des pieds de manière purement externe, en les emballant dans une « peau » artificielle (le mot traduit par « cordonnier » est *skutotomos*, qui signifie étymologiquement « coupeur (*tomè* = « coupure ») de peaux (*skutos*) »). C'est donc aussi quelqu'un qui prend soin du corps, et de la partie du corps la plus « basse », la plus près de la terre et de la matière tangible, l'analogie donc, du côté du corps, de ce que sont les *epithumiai*, les « passions », du côté de l'âme tripartite de la *République*. Mais les pieds, c'est aussi ce qui nous permet de nous mouvoir, c'est-à-dire d'être des animaux et non des plantes, et à ce titre donc un concurrent de l'âme qui, si elle existe, est la source de ces mouvements, ce qui nous « anime » en nous donnant des « raisons » de bouger. Or, le soin que donne le cordonnier à cette partie du corps, c'est de cacher la peau dont nous a doté la nature par une autre peau, morte, prise sur des animaux moins bien dotés que nous par la nature, puisque sans « raison »... Ceci dit, le cordonnier, au delà de tout ce symbolisme, n'est que le plus humble des artisans du vêtement, de la mode, du « maquillage », et donc le représentant de tous les corps de métiers qui fournissent leurs « armes » à ceux pour qui l'*aretè* de l'homme se mesure à son apparence, à son « vêtement » (au sens le plus large), à une « peau » qui n'est même pas la sienne, même matériellement !... On peut d'ailleurs rapprocher ce passage du passage de l'*Alcibiade* où Socrate, cherchant ce

AN. Nai.

ΣΩ. Καὶ τᾶλλα οὗτως;

AN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὡδε δή μοι πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν εἰπέ. Παρὰ τοὺς

ιατρούς, φαμέν, πέμποντες τόνδε καλῶς ἀν ἐπέμπομεν, βουλόμενοι ιατρὸν γενέσθαι· ἀρ' ὅταν τοῦτο λέγωμεν, τόδε λέγομεν, ὅτι παρὰ τούτους πέμποντες αὐτὸν σωφρονοῦμεν ἀν, τοὺς ἀντιποιούμενους τε τῆς τέχνης μᾶλλον ἢ τοὺς μή, καὶ τοὺς μισθὸν πραττομένους ἐπ' αὐτῷ τούτῳ, ἀποφήναντας αὐτοὺς διδασκάλους τοῦ βουλομένου ιέναι τε καὶ μανθάνειν; Ἀρ' οὐ πρὸς ταῦτα βλέψαντες καλῶς ἀν πέμπομεν;

ANYTOS. Si.

SOCRATE. Et pour le reste, pareil ?

ANYTOS. Absolument.

SOCRATE. Eh bien, parle-moi de cette manière une nouvelle fois sur ces mêmes [sujets]. En envoyant celui-ci auprès des médecins, disons-nous, nous agirions de belle manière¹² si nous voulions qu'il devienne médecin. Est-ce donc qu'en disant ça, ce que nous voulons dire, [90d] c'est que nous ferions preuve de bon sens¹³ en l'envoyant auprès de ceux-là même qui se targuent effectivement de posséder cette technique plutôt que de ceux qui ne le font pas, et qui se font payer un salaire pour cela même, se déclarant enseignants de ceux qui veulent bien venir et étudier ? N'est-ce au vu de tout ça¹⁴ que nous agirions de belle manière en l'envoyant¹⁵ ?

que signifie le « Connais-toi toi-même » de Delphes et comment on peut « prendre soin de soi (*heautou epimeleisthai*) » (*Alcibiade*, 127e9), commence son interrogatoire par des questions sur le soin des pieds et en vient à parler de cordonniers (*Alcibiade*, 128a-d).

Notons encore que, si de fait Anytos et son père étaient tanneurs, ils avaient sans doute en particulier pour clients des cordonniers, et que les cordonniers étaient donc, en partie au moins, à l'origine de la fortune dont Anytos avait hérité de son père, et donc de son pouvoir politique, acheté à l'aide de cette fortune.

12 L'adverbe grec traduit par « *de belle manière* » est *kalōs*, l'adverbe construit sur l'adjectif *kalos*, « beau ». On pourrait traduire par « *bien* », mais on perd alors justement toute trace du lien étroit que faisaient les grecs entre « *beau* » et « *bon* ». C'est pourquoi je préfère garder dans la traduction les références au beau quand elles sont présentes dans le texte grec, même au prix de tournures qui peuvent sembler désuètes ou pédantes en français.

13 « *Nous ferions preuve de bon sens* » traduit le grec *sôphronoimen an*, dans lequel on trouve le verbe *sôphronein*, construit sur *sôphrôn*, « *sain d'esprit* », c'est-à-dire « *sensé, sage, prudent* ». *Sôphronein*, c'est être *sôphrôn*.

14 « *Au vu de tout ça* » traduit le grec *pros tauta blepsantes*, mot à mot « *regardant vers ces [choses]* ». Le verbe *blepein* utilisé ici par Socrate fait explicitement référence au sens de la vue et est beaucoup moins ouvert à des sens analogiques que le verbe *idein*, par exemple.

15 L'explication que propose Socrate à Anytos est pour le moins ambivalente : il ne suggère pas que notre choix serait sensé parce qu'il se porterait sur des gens qui ont fait preuve de leur compétence, mais sur des gens *anti-poioumenous tès technès* (« *qui se targuent de posséder cette technique* »), c'est-à-dire « *se faisant eux-mêmes possesseurs de la technique* ». Le verbe utilisé, *antipoieisthai*, moyen de *antipoiein*, est construit sur le verbe *poiein*, « *faire* », à l'aide du préfixe *anti-*, « *en face de* », et signifie donc mot à mot quelque chose comme « *se faire en face de* », c'est-à-dire, « *se poser en* », comme on dirait en français par exemple, « *cet homme politique se pose en défenseur des droits de l'homme* ». Ici, il s'agit de « *se poser au regard de* » *tès technès*, de la technique qu'il est question d'apprendre, c'est-à-dire de se donner pour possesseur ce celle-ci.

Quant à la seconde garantie qui fonderait notre choix, c'est le fait que ces spécialistes autoproclamés « *se font payer un salaire* (*misthon prattomenous*) » pour « *cela même* (*ep' autô(i) toutô(i)*) », sans d'ailleurs qu'on sache trop si ce « *cela même* » concerne leur enseignement éventuel, dont il est question immédiatement après, ou plutôt le prix des services que leur permet d'offrir leur prétendue technique (le mot *misthon*, peut en effet désigner les honoraires d'un médecin aussi bien que le salaire d'un maître qui apprend le métier, et par ailleurs, il n'est pas sûr, si l'on pense plutôt au cordonnier, que l'artisan qui prenait chez lui un apprenti pour lui apprendre son métier lui faisait payer un « *salaire* »).

AN. Nai.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ αὐλήσεως καὶ τῶν ἄλλων τὰ αὐτὰ ταῦτα; Πολλὴ ἄνοιά ἔστι βουλομένους αὐλητήν τινα ποιῆσαι παρὰ μὲν τοὺς ὑπισχνουμένους διδάξειν τὴν τέχνην καὶ μισθὸν πραττομένους μὴ ἐθέλειν πέμπειν, ἄλλοις δέ τισιν πράγματα παρέχειν, ζητοῦντα μανθάνειν παρὰ τούτων, οἱ μήτε προσποιοῦνται διδάσκαλοι εἶναι μήτ’ ἔστιν αὐτῶν μαθητὴς μηδεὶς τούτου τοῦ μαθήματος ὁ ἡμεῖς ἀξιοῦμεν μανθάνειν παρ’ αὐτῶν ὃν ἀν πέμπωμεν. Οὐ πολλή σοι δοκεῖ ἀλογία εἶναι;

AN. Nai μὰ Δία ἔμοιγε, καὶ ἀμαθία γε πρός.

ANYTOS. Oui.

SOCRATE. Eh bien donc aussi au sujet du jeu de la flûte¹⁶ et du reste, même [90e] chose : c'est tout à fait insensé¹⁷, voulant faire de quelqu'un un joueur de flûte, de ne pas consentir à l'envoyer auprès de ceux qui se font fort d'enseigner la technique et se font payer un salaire, mais de donner à d'autres du souci, en cherchant à étudier auprès de ceux qui ni ne prétendent être enseignants, ni n'ont aucun étudiant de cet objet d'étude que nous jugeons convenable quant à nous qu'étudie auprès d'eux celui que nous enverrions. Cela ne t'a-t-il pas l'air d'être tout à fait illogique ?

ANYTOS. À moi, oui, par Zeus, et pour sûr un manque d'instruction¹⁸ par dessus le marché !

Enfin, nos candidats enseignants sont dits *apophènantas hautous didaskalous* (mot à mot « déclarant eux-mêmes enseignants ») : le verbe *apophainein* utilisé ici veut dire « faire paraître, faire connaître », ou encore « déclarer », y compris dans le sens de « déclarer ses revenus » en vue de l'impôt. Ce verbe est dérivé du verbe *phainein*, « paraître », dont vient le passif *phainomena*, « ce qui apparaît », ce qui se donne à voir aux sens plutôt qu'à la raison, transposé en français dans le mot « phénomène ». Une fois encore, le langage suggère des gens autoproclamés compétents qu'on ne juge que sur les apparences.

Bref, Socrate demande en fait à Anytos si c'est faire preuve de bon sens (*sôphronein*) que de croire les gens sur parole en ce qui concerne leurs compétences, de se fier aux apparences, et d'admettre que le fait que les gens se fassent payer leurs services est un gage de compétence !... Il est vrai que ce n'est pas le problème du tanneur que de savoir si le cordonnier qui lui achète ses peaux est un bon ou un mauvais cordonnier du moment qu'il paie les peaux qu'il achète. Et s'il a les moyens de payer, c'est qu'il trouve des clients pour lui acheter les chaussures qu'il fabrique, et que donc il ne doit pas être si mauvais cordonnier que ça !... Dès ses premières questions, Socrate révèle Anytos pour ce qu'il est, un simple commerçant qui croit que l'argent mesure la valeur. Mais la logique commerciale est-elle aussi celle de l'*aretè* ?...

16 Le jeu de la flûte (ou de l'instrument à vent que les grecs appelaient *aulos*, et qui, semble-t-il, était plutôt un instrument à anche du genre de la clarinette ou du hautbois) nous fait passer des soins du corps au domaine du *mousikon*, c'est-à-dire, dans le programme éducatif que Socrate propose dans la *République*, tout ce qui est relatif aux Muses, et pas seulement la musique au sens actuel du terme. Ces arts des Muses sont en quelque sorte les disciplines propres à former l'âme, à côté de la gymnastique qui forme le corps, et l'expression *mousikos aner* signifie pour les grecs de ce temps-là « homme cultivé ». Mais, en choisissant l'*aulos*, Socrate introduit la « musique » par son côté le plus « vulgaire » et le moins noble. Cet instrument était en effet celui dont jouaient à Athènes des femmes, généralement des esclaves, dans les beuveries entre hommes du genre de celle racontée dans le *Banquet*, et ces femmes, les seules admises dans ces réunions, une fois les convives saouls, ne se contentaient sans doute pas de leur jouer de la musique, mais devaient aussi servir à leurs plaisirs de chair. C'est sans doute pour cela que la première mesure que suggère Eryximique pour donner au banquet raconté par Platon une dimension plus « intellectuelle » est de chasser la joueuse d'*aulos* (*Banquet*, 176e).

17 « *Tout à fait insensé* » traduit le grec *pollè anoia*, mot à mot « *un grand manque d'intelligence* ». Une *anoia*, c'est l'acte de celui qui est *anous*, c'est-à-dire privé de *nous*, d'esprit, d'intelligence. Plutôt que de traduire par « *sottise* » ou « *folie* », je préfère utiliser un terme qui suggère une privation, et ce dont on est privé. À la fin de la phrase, la *pollè anoia* devient *pollè alogia*, mot à mot « *un grand manque de raison* », que je traduis par « *tout à fait illogique* », « *illogique* » étant presque le décalque du grec *alogos*, dont dérive *alogia*, et qui veut dire « privé de *logos* », c'est-à-dire (entre autres) « *irrationnel, déraisonnable* ».

18 Ce qui commençait comme *anoia* et finissait en *alogia* chez Socrate devient *amathia* chez Anytos, mot que

10 ΣΩ. Καλῶς λέγεις. Νῦν τοίνυν ἔξεστί σε μετ' ἐμοῦ
91 κοινῆ βουλεύεσθαι περὶ τοῦ ξένου τουτοῦ Μένωνος. Οὗτος
γάρ, ὡς Ἀνυτε, πάλαι λέγει πρός με ὅτι ἐπιθυμεῖ ταύτης
τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ἥτις οἱ ἀνθρωποι τάς τε οἰκίας καὶ τὰς

SOCRATE. Tu parles de belle manière. Maintenant donc, il t'est possible de [91a] tenir conseil en commun avec moi sur le cas de ton hôte que voici, Ménon. Celui-ci, en effet, me dit depuis longtemps qu'il désire¹⁹ cette compétence²⁰ et cette *aretès* par lesquelles les hommes²¹

je traduis par « *manque d'instruction* » et dans lequel on retrouve la racine commune à tous les mots traduits ici par des mots de la famille d'« étude » : étudiant (*mathètes*), étudier (*manthanein*), objet d'étude (*mathèma*). Les termes utilisés par Socrate laissaient planer le doute sur la cause de la « sottise » ou « folie » dont ferait preuve qui agirait comme le décrit Socrate : manquer de *nous*, ou de *logos*, peut être en effet dû à une tare naturelle, tous n'ayant pas de naissance les mêmes capacités intellectuelles. En parlant d'*amathia*, Anytos reporte explicitement la responsabilité sur celui qui n'a pas pris la peine d'apprendre, de se faire *mathètes* pour cultiver les capacités qui sont en lui.

En *Sophiste*, 229a-d, l'étranger, faisant une analyse des différentes formes d'enseignement (*didaskalikè technè*) susceptibles de nous délivrer de l'ignorance (*agnoia*), distingue une forme d'ignorance qu'il considère plus grande que toutes les autres, celle qui consiste à « *s'imaginer savoir ce qu'on ne sait pas* (*to mè kateidota ti dokein eidenai*) », et il lui réserve justement le nom d'*amathia*. Il utilise cette division des formes d'ignorance pour distinguer d'une part les *dèmiourgikas didaskalias*, c'est-à-dire les « enseignements artisanaux », ceux qui servent à apprendre un métier spécifique de *dèmiourgos*, d'artisan, et que nous appellerions aujourd'hui « enseignements professionnels », qui guérissent des formes d'ignorance autres que l'*amathia*, c'est-à-dire de celles où nous ne prétendons pas savoir lorsque nous ne savons pas (quelqu'un qui ne sait pas faire des chaussures, par exemple, ne prétendra pas savoir), et d'autre part la *paideia*, que nous pourrions traduire par « éducation libérale », qui, elle, est spécifiquement destinée à nous guérir de l'*amathia*.

Or, ce qu'Anytos considère comme un manque d'éducation, à savoir, le fait de penser que l'on peut apprendre auprès de quelqu'un qui dit lui-même n'être pas *didaskalos* (« enseignant »), qui n'a pas d'élèves, qui ne se fait pas payer pour vous apprendre quelque chose qu'il prétendrait savoir et même ne prétend pas vous apprendre quoi que ce soit, c'est très exactement ce qu'Anytos va supposer à propos de Socrate en le traînant au tribunal puisque, ce faisant, il accusait de corrompre les jeunes par son enseignement quelqu'un qui ne se prétendait pas un « enseignant », qui disait n'avoir pas d'élèves et qui, en tout cas, ne se faisait pas payer par qui que ce soit pour lui apprendre quoi que ce soit, allant même jusqu'à proclamer à qui voulait l'entendre qu'il ne savait rien !... C'est donc sur lui-même qu'Anytos porte donc ainsi sans s'en rendre compte un jugement et se dévoile pour ce qu'il est, un *dèmiourgos* (artisan) sans éducation (*paideia*) qui croit savoir ce qu'il ne sait pas le moins du monde. Et d'ailleurs, toute la suite va nous montrer un Anytos qui refuse de fréquenter les sophistes, et qui prétend savoir à quoi s'en tenir sur eux sans avoir besoin de les voir à l'œuvre, c'est-à-dire en quelque sorte, sans les « étudier », bref, un Anytos qui « sait », de science infuse, à quoi s'en tenir sur les gens, au point de préférer un jeune étranger formé par un de ces sophistes qu'il méprise à son compatriote Socrate qu'il a pourtant l'occasion de voir à l'œuvre...

19 « *Il désire* » traduit le grec *epithumei*, du verbe *epithumein*, dérivé d'*epithumia*, le mot employé au pluriel (*epithumiai*) par Socrate dans la *République* pour désigner collectivement les parties inférieures de l'âme. En choisissant ce verbe, Socrate suggère discrètement que ce n'est pas la raison qui parle en Ménon, mais les « tripes ».

20 Je traduis ici encore *sophia* par « compétence », comme en 90a5 (cf. note 5, page 142), pour rendre sensible dans la traduction le fait que c'est le même mot qui est utilisé ici et auparavant. Il est probable que Socrate et Anytos ne mettent pas la même chose sous ce terme, mais aucun mot français ne permet de conserver toutes les connotations du mot grec, qui vont de la simple compétence professionnelle à la sagesse au sens le plus noble du terme, idéal inaccessible à l'homme en cette vie pour le Socrate de Platon, c'est-à-dire, si l'on veut, de la compétence comme cordonnier ou tanneur à la « compétence » comme *homo sapiens*...

21 « *Les hommes* » traduit le grec *hoi anthrōpoi*. En utilisant cette expression, Socrate suggère que, contrairement à Ménon, il cherche bien ce qui peut rendre *tous* les hommes bons, « hommes » étant pris ici au sens de l'espèce, sans distinction de sexe.

5 πόλεις καλῶς διοικοῦσι, καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὐτῶν θερα-
 πεύουσι, καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαι τε καὶ ἀπο-
 b πέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. Ταύτην οὖν τὴν
 ἀρετὴν σκόπει παρὰ τίνας ἀν πέμποντες αὐτὸν ὄρθως πέμ-

gèrent de belle manière les maisons et les cités²², prennent soin²³ de leurs parents et savent²⁴ recevoir chez eux concitoyens et étrangers et renvoyer comme il convient à un homme de bien²⁵. Donc, pour cette [91b] *aretèn*, vois : en l'envoyant auprès de qui l'enverrions-nous à

22 « *Gèrent de belle manière les maisons et les cités* » traduit le grec *tas te oikias kai tas poleis kalôs dioikousi*. Cette formule s'inspire de ce qu'a dit Ménon en 71e2-7 revu et corrigé par Socrate en 73a6-7 et confirme ce que je disais dans la note précédente. Pour Ménon, en effet, ce sont les hommes (au sens de « mâles ») qui s'occupaient des affaires de la cité (*ta tès poleôs prattein*) et les femmes qui gèrent la maison (*autèn tèn oikian eu oikein*). Dans sa reformulation en 73a6-7, Socrate avait conservé la distinction des rôles, mais commencé le niveling en utilisant le même verbe, *dioikein*, celui qu'il utilise ici et que Ménon n'avait utilisé que pour la femme, sans doute parce qu'il est construit sur la racine *oikos*, « maison » (cf. note 44, page 37), aussi bien pour l'activité de l'homme à l'égard de la cité que pour celle de la femme à l'égard de la « maison » (qu'il faut prendre au sens large qui inclut la maison, la famille qui l'occupe, la domesticité et tout ce qui est nécessaire pour faire vivre ce petit monde, bref, dans le sens de « affaires domestiques » par opposition à « affaires publiques »). Dans cette reformulation ouverte, Socrate montre donc qu'il s'intéresse aussi bien aux hommes qu'aux femmes, mais il laisse ouverte la question de savoir si ce sont les mêmes *anthrōpoi* qui s'occupent aussi bien des « maisons » que des cités, ou des *anthrōpoi* différents, de même sexe ou de sexes différents. Et, quand on a lu la *République*, on peut penser que, pour lui, *tas oikias dioikein* peut se comprendre, non seulement au sens propre concernant plus spécifiquement les femmes, mais aussi dans le sens analogique applicable aussi bien aux hommes qu'aux femmes de « faire le ménage devant sa porte », c'est-à-dire mettre de l'ordre dans la « maison » que constitue le corps pour l'âme en assurant l'harmonie intérieure qui est le préalable à l'harmonie sociale.

23 « *Prennent soin* » traduit le grec *therapeouisi*, du verbe *therapeuein*, issu d'un mot, *therapô*, qui, chez Homère, sert à désigner le compagnon d'un prince, son écuyer ou celui qui l'aide à passer son armure, par exemple (c'est le rôle que joue Patrocle par rapport à Achille), et qui en vient à désigner un serviteur dans un sens plus général, y compris pour parler de ceux qui sont au service d'un temple ou d'un dieu. *Therapein*, c'est donc « prendre soin », « servir », mais aussi « honorer », en particulier les dieux ou les ancêtres, et finalement « soigner », au sens médical du terme, qu'on retrouve dans le français « thérapie » et les mots de même famille. Le verbe évoque donc aussi bien le respect dû aux parents dans la force de l'âge que les soins que l'on peut avoir pour eux lorsqu'ils sont devenus vieux et ne peuvent plus seul subvenir à leurs besoins.

24 Le verbe grec traduit par « *savent* » est *epistantai*, du verbe *epistasthai*, le verbe de même racine qu'*epistêmè*, mot qui joue un rôle central dans la section précédente (sur ce mot, voir la « Note introductory » à la traduction de cette section, page 122). L'usage de ce verbe pour parler des devoirs de l'hospitalité, après toute la discussion qui vient d'avoir lieu sur le rapport entre *epistêmè* et *aretè* mérite d'être souligné.

25 « *Homme de bien* » traduit *andros agathou*. Ici, l'*anthrōpos*, *homo sapiens*, a laissé la place à l'*anèr* (dont *andros* est le génitif), le « mâle » par opposition à la femelle. Il est vrai qu'*anèr* peut parfois avoir un sens moins spécifiquement sexué et qu'*agathos anèr* est presque une expression toute faite, comme « honnête homme » ou « homme de bien » en français, mais la connotation « sexiste » de l'expression ne disparaît pas tout à fait (de même, en français, on ne dirait pas d'une femme qu'elle est « honnête homme »). Ceci dit, on peut remarquer que Socrate introduit cette expression visant plus spécifiquement les hommes par opposition aux femmes pour parler d'un devoir, celui de l'hospitalité, qui implique justement à la fois l'homme et la femme, et même presque plus la femme que l'homme, puisqu'il s'agit en particulier de loger les hôtes dans une maison bien tenue, propre et accueillante, de les nourrir convenablement, et de les faire servir par des domestiques bien formés, toutes conditions qui dépendent plus du travail de la maîtresse de maison que de son époux...

Par ailleurs, par rapport à ces devoirs d'hospitalité, Socrate emploie, non pas un, mais deux verbes, et deux verbes qui décrivent des activités contraires : *hypodexasthai*, traduit par « *recevoir chez eux* », et *apopempsai*, traduit par « *renvoyer* ». Si le premier de ces deux verbes n'appelle pas de remarques particulières, sinon que le préfixe *hupo-*, ajouté au verbe *dexasthai*, qui, seul, veut déjà dire « *recevoir* », implique bien l'idée de « *recevoir sous* », sous-entendu, « son toit », c'est-à-dire « *chez soi* », le second verbe pose question, et c'est pour rendre sensible cette question que je l'ai traduit par un simple « *renvoyer* », qui en est le sens premier. *Apopempsai* est en effet construit par adjonction du préfixe *apo-*, « en s'éloignant de », au verbe *pempsai*, « *envoyer* » (que l'on a rencontré plusieurs fois dans l'échange qui a précédé, lorsqu'il était question d'*« envoyer »* qui voudrait apprendre

ποιμεν. "Η δῆλον δὴ κατὰ τὸν ἄρτι λόγον ὅτι παρὰ τούτους τοὺς ὑπισχνουμένους ἀρετῆς διδασκάλους εἶναι καὶ ἀποφῆ-

bon droit²⁶ ? Ou plutôt, n'est-il pas clair, d'après notre discours antérieur, que c'est auprès de ceux qui se font fort d'être enseignants d'*aretès* et se déclarent à la disposition commune

para tinos, « auprès de quelqu'un » qui pourrait lui apprendre ce qu'il veut apprendre). Le verbe peut donc avoir des significations assez différentes selon le contexte du renvoi : il peut aussi bien vouloir dire « prendre congé » d'un hôte avec lequel on est en bon termes que « répudier » une femme dont on divorce, « envoyer » des cadeaux ou des offrandes en un lieu éloigné que « renvoyer » un domestique. La question qui se pose ici est de savoir si Socrate veut seulement souligner que les devoirs d'hospitalité ne se limitent pas à savoir accueillir ses hôtes, mais impliquent aussi, vis à vis de ces mêmes hôtes, qu'on sache leur dire au revoir avec autant de faste qu'on leur a souhaité la bienvenue (c'est sans doute la manière dont le comprennent Anytos et Ménon, et avec eux, tous des traducteurs), ou s'il ne suggérerait pas plutôt que l'« homme de bien » est celui qui sait recevoir qui est digne de sa fréquentation, voire de son amitié, et donner congé à qui ne la mérite pas, ce qui serait une pique au passage envers Anytos, qui n'hésite pas à accueillir Ménon, l'étranger, chez lui et fera condamner à mort Socrate, son concitoyen, avant longtemps...

Et si l'on pousse l'analogie évoquée dans la note 22, page 148, entre « maison » et « personne privée » par opposition à « personne publique », l'idée d'hospitalité se transpose en ce que l'on doit et ne doit pas « accueillir » en soi, qu'il s'agisse de passions qui sont en nous par nature (*les politai*) et que l'on peut soit laisser nous envahir, soit domestiquer, ou d'opinions ou de connaissances qui nous viennent du dehors (*les xenoi*) et parmi lesquelles il nous faut faire un tri.

Si maintenant on considère globalement cette reformulation par Socrate que ce qu'il présente comme ce que lui a dit désirer Ménon, on voit que Socrate a librement adapté les paroles de celui-ci et quelque peu brodé dessus : Ménon n'a jamais parlé d'hospitalité, ni même de prendre soin de ses parents. Faut-il alors en conclure que Socrate décrit ici ce que lui considère comme *aretè*, ou qu'il se moque de Ménon ? Si l'on en reste à la surface des choses, on peut simplement penser que Socrate « adapte » les paroles de Ménon dans le sens qu'il sait devoir plaire à Anytos, en ne faisant que faire ce qu'il se doute que Ménon aurait fait par hypocrisie si il lui avait donné la parole. Mais si l'on gratté sous la surface, on a vu que les choses étaient beaucoup moins simples qu'il n'y paraît et qu'il y avait une manière de comprendre ce que dit Socrate qui nous rapproche de ce qu'il considère lui-même comme *aretè*. Enfin, il est intéressant de regarder en quoi celui à qui Socrate demande ainsi conseil est « compétent » vis à vis de ces différentes exigences dans sa propre « maison ». Or Anytos n'a pas montré de grandes capacités dans la gestion de sa « maison », puisque, comme nous l'apprend Xénophon, son fils est devenu un bon à rien et un ivrogne, ni dans la gestion de la cité, puisque ses expériences en tant que stratège se sont terminées par un désastre, qu'il n'a, semble-t-il, pas hésité à corrompre les juges pour se sortir de ce mauvais pas, et qu'il a fait condamner à mort l'un des meilleurs de ses citoyens (voir la section de l'introduction intitulée « Terminator », page 11, pour les sources de ces diverses informations) ; vis à vis de ses parents, Socrate laisse entendre qu'il a plus cherché à s'acheter une carrière politique avec la fortune faite par son père (voire à acheter les juges pour se sortir d'une mauvaise affaire due à son incompétence militaire, comme nous l'apprend Aristote) qu'à prendre avec elle soin de ses parents âgés ; et en fait d'hospitalité, il semble qu'en tant qu'exilé au moins, du temps des Trente, il ait plus eu à bénéficier de celle des autres, qu'à offrir la sienne à d'autres, et, quand, une fois revenu au pouvoir, il reçoit un étranger, ce n'est autre que Ménon, dont l'avenir montrera ce qu'il vaut.

26 Le texte grec des manuscrits pour cette phrase est : *tautèn oun tèn aretèn skopei para tinas an pempontes auton orthòs pempoimen*, mot à mot : « cette donc la *aretèn* examine auprès desquels éventuellement envoyant lui droitement nous l'enverrions ». Certains éditeurs pensent qu'il y a une lacune après *aretèn* et introduisent un *mathèsomenon*, ce qui donne : « pour étudier cette *aretèn*, vois etc. » Cette addition ne me semble pas indispensable, l'accusatif *tèn aretèn* pouvant très bien se comprendre seul en tant qu'accusatif de relation, dans le sens de « pour ce qui est de cette *aretèn* », « par rapport à cette *aretèn* ». En fin de compte, le sens général n'est pas affecté et, si le texte des manuscrits est correct, on peut voir là une précaution de Socrate qui ne veut pas donner l'impression, en utilisant un verbe comme *manthanein*, qu'il admet implicitement que l'*aretè* peut s'enseigner et s'apprendre dans une discussion où c'est justement ce qui est en question.

Pour le reste de la phrase, je conserve l'ordre du grec au prix de quelques aménagements de ponctuation que je m'autorise du fait que la ponctuation n'existe pas au temps de Platon dans les textes écrits. Et je traduis *orthòs* par « à bon droit » pour rendre sensible la parenté qu'il y a en grec entre cet adverbe et l'adjectif *orthos*, qui veut dire « droit » aussi bien au sens « géométrique » qu'au sens moral, comme on l'a vu dans les sections antérieures du dialogue où cet adverbe apparaissait déjà (voir la note 8, page 45, sur la traduction de 73e7, première apparition dans notre dialogue de l'adverbe *orthòs*, dans la bouche de Ménon, adverbe qui reviendra avec insistance dans la dernière partie du dialogue, puisqu'on le trouve 18 fois entre 96d1 et 99e1, dans une discussion où il est aussi question de l'*orthè doxa*, « opinion droite »).

5 ναντας αύτοὺς κοινοὺς τῶν Ἐλλήνων τῷ βουλομένῳ μανθάνειν, μισθὸν τούτου ταξαμένους τε καὶ πραττομένους;

AN. Καὶ τίνας λέγεις τούτους, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οἶσθα δήπου καὶ σὺ ὅτι οὗτοί εἰσιν οὓς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι σοφιστάς.

c AN. Ἡράκλεις, εὐφήμει, ὦ Σώκρατες. Μηδένα τῶν γὲ μῶν μήτε οἰκείων μήτε φίλων, μήτε ἀστὸν μήτε ξένον, τοιαύτη μανία λάβοι, ὥστε παρὰ τούτους ἐλθόντα λωβηθῆναι, ἐπεὶ οὗτοί γε φανερά ἐστι λώβη τε καὶ διαφθορὰ τῶν

de quiconque parmi les Grecs veut étudier, après avoir fixé un salaire pour ça et se l'être fait payer²⁷ ?

ANYTOS. Et quels sont ceux dont tu parles, Socrate ?

SOCRATE. Tu sais sans doute toi aussi que ce sont ceux que les hommes²⁸ appellent sophistes²⁹.

ANYTOS. [91c] Par Héraclès, ne blasphème pas³⁰, Socrate. Que de pas un de mes parents, ni de ceux qui vivent sous mon toit, ni de mes amis, natif de notre ville ou étranger, cette folie ne se saisisse, pour qu'il aille se ruiner auprès d'eux, car ceux-là, pour sûr, c'est la ruine évidente

27 Socrate a soin, dans cette phrase, de réutiliser les mêmes mots que ceux qu'il a utilisés auparavant : *tous hupischoumenous aretès didaskalous einai* (« *ceux qui se font fort d'être enseignants d'aretès* »), là où il avait parlé de *tous hupischoumenous didaskein tēn technēn* (« *ceux qui se font fort d'enseigner la technique* ») (90e2) ; *apophēnantas hautous koinous tōn Hellēnōn tō(i) boulomenō(i) manthanein* (« *se déclarent à la disposition commune de quiconque parmi les Grecs veut étudier* »), comme il avait parlé de gens *apophēnantas hautous didaskalous tou boulomenou ienai kai manthanein* (« *se déclarant enseignants de ceux qui veulent bien venir et étudier* ») (90d3-4) ; *miston toutou taxamenous te kai prattomenous* (« *après avoir fixé un salaire pour ça et se l'être fait payer* ») comme il avait dit par deux fois *miston prattomenous* (« *se font payer un salaire* ») (90d3 et 90e3). Bref, le piège se referme sur Anytos, qui acceptait sans sourciller ces critères aussi longtemps qu'il ne s'agissait pas d'*aretès*.

28 « *Les hommes* » traduit le grec *hoi anthrōpoi*. On pourrait traduire plus naturellement par « *les gens* », mais on perdrait ainsi le poids que peut avoir cette formule dans une discussion où l'on cherche à savoir comment devenir un « *homme (anthrōpos)* » dans le sens le plus plein du terme.

29 « *Sophiste* » n'est que le décalque en français du mot grec *sophistēs*. Ce mot est déjà apparu dans le dialogue, en 85b4, dans un sens qui n'avait rien de péjoratif : il désignait alors, à la fin de la discussion avec l'esclave, les « *spécialistes* » (c'est comme cela que je l'avais alors traduit : cf. note 33, page 112) qui savaient que la ligne désignée par Socrate s'appelle « *diagonale* ». Ici, une traduction par « *spécialistes* » ne conviendrait guère plus qu'une traduction par « *sophistes* » dans le dialogue avec l'esclave. Et ceci montre justement qu'au temps de Socrate, le mot n'avait pas la connotation presque exclusivement péjorative, ou du moins spécialisée pour décrire une catégorie particulière d'individus, qu'il a pour nous aujourd'hui. Reste que, même pour Anytos, dans le contexte de la discussion actuelle, et après ce qui vient d'être dit, il n'y a pas de doute dans son esprit sur les individus auxquels pense Socrate.

30 « *Ne blasphème pas* » : en fait, le grec dit la même chose avec le verbe opposé : *euphēmei*, impératif du verbe *euphēmein*, formé de *eu* (bien) et du verbe *phēmi*, « *je dis* », c'est-à-dire étymologiquement « *bien parler* ». Le verbe, dont vient le mot français « *euphémisme* », a le sens religieux de « *prononcer des paroles de bon augure* », et donc de « *ne pas prononcer des paroles de mauvais augure* », *euphémisme* (c'est le cas de le dire) pour « *garder le silence* ». Le contraire de *euphēmein*, c'est *blasphēmein*, « *dire des paroles de mauvais augure* », dont vient le français « *blasphémer* ». Faute d'un équivalent français de *euphēmein* qui conserve la connotation religieuse, et plutôt qu'un plat « *Silence !* » ou « *Tais-toi !* », j'ai choisi de retourner la formulation de Socrate pour arriver au même sens final à partir d'un verbe français plus proche du grec et qui conserve la dimension religieuse de l'exclamation.

On notera que c'est en jurant « *par Héraclès* » qu'Anytos demande à Socrate de modérer son langage et de mieux parler, et que ce n'est d'ailleurs pas ici la seule fois où il jure au cours de cette brève conversation avec Socrate, puisqu'il trouve le moyen d'employer par trois fois l'expression *ma Dia*, « *par Zeus* » (90e9, 92b7 et 93e9), équivalent de notre « *bon Dieu !* ».

5 συγγιγνομένων.

ΣΩ. Πῶς λέγεις, ὦ "Ανυτε; οὗτοι ἄρα μόνοι τῶν ἀντιποιουμένων τι ἐπίστασθαι εὐεργετεῖν τοσοῦτον τῶν ἄλλων διαφέρουσιν, ὅσον οὐ μόνον οὐκ ὠφελοῦσιν, ὥσπερ οἱ ἄλλοι, ὅτι ἄν τις αὐτοῖς παραδῷ, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐναντίον διαφείρουσιν; Καὶ τούτων φανερῶς χρήματα ἀξιοῦσι πράττεσθαι; Ἐγὼ μὲν οὖν οὐκ ἔχω ὅπως σοι πιστεύσω· οἶδα γὰρ ἄνδρα ἔνα Πρωταγόραν πλείω χρήματα κτησάμενον ἀπὸ ταύτης τῆς σοφίας ἥ Φειδίαν τε, ὃς οὕτω περιφανῶς καλὰ ἔργα

et la corruption³¹ de ceux qui les fréquentent³².

SOCRATE. Que dis-tu, Anytos ?!... Mais alors, eux seuls d'entre ceux qui se targuent de savoir rendre quelque service³³ différent tellement des autres que, non seulement ils ne bénéficient pas, comme les autres, à ce que quelqu'un leur confierait³⁴, mais au contraire, ils le corrompent³⁵ ?! [91d] Et pour ça, ils jugent convenable de demander ouvertement de l'argent ?!... Eh bien, pour ma part, je ne vois vraiment pas comment je te croirais ! Car je connais un homme, Protagoras, qui a gagné plus d'argent grâce à cette compétence³⁶ que Phidias, qui a produit des

31 « *Se ruiner* » traduit le grec *lōbēthēnai*, et « *ruine* » traduit *lōbē*, le nom dont dérive le verbe *lōbēsthai*. Il faut comprendre ici « *ruine* » dans un sens plus large que simplement financier, dans le sens où l'on dirait de quelqu'un qu'il se ruine la santé, par exemple. Le mot *lōbē* signifie « outrage, violence, mutilation », évoquant l'idée de dés-honneur, de honte. J'ai cherché une traduction qui me permette d'utiliser pour le verbe et le nom des mots de même racine, et qui soit adaptée à ce dont il est question (la fréquentation des sophistes) et à celui qui parle (Anytos, dont le sens de l'honneur n'est sans doute pas la qualité première).

32 « *Corruption* » traduit le grec *diaphthora*, substantif dérivé du verbe *diaphtheirein*, qui signifie « détruire, dévaster, ruiner, pourrir, gâter, corrompre, séduire (une femme) », avec une idée de complétude induite par le préfixe *dia-*. C'est le verbe qui est utilisé dans l'acte d'accusation contre Socrate dont Anytos était l'inspirateur, tel que nous le livre Socrate dans l'*Apologie* (*Apologie*, 24b8-c1), et tel que le confirme Xénophon dans les *Mémorables* (*Mémorables*, I, 1, 1), pour dire qu'il « corrompt la jeunesse ». Comme la traduction de *diaphtheirein* par « corrompre » dans l'acte d'accusation de Socrate est presque universellement admise, je traduis ici *diaphthora* par « corruption », même si le substantif a pris en français un sens plus spécialisé lorsqu'il est question de personnes, pour rendre sensible en français ce qui l'est en grec, à savoir, la parenté de langage entre ce que dit ici Anytos et l'acte d'accusation de Socrate.

33 « *De ceux qui se targuent de savoir rendre quelque service* » traduit le grec *tōn antipooumenōn ti epistasthai euergetein*. On retrouve dans cette expression le verbe *antipoieisthai*, déjà rencontré en 90d2 (cf. note 15, page 145), ainsi que le verbe *epistasthai*, « savoir », lui aussi rencontré en 91a6 (cf. note 24, page 148). Quant au verbe *eu-erge-tein*, il signifie au sens propre « faire (*ergazesthai*) du bien (*eu*) ». On pourrait traduire *ti euergetein* par « faire un certain bien », ce qui n'est pas tout à fait la même chose que « faire le bien » absolument, et qui amène à se poser la question du genre de bien dont on parle.

34 « *Ils ne bénéficient pas* » traduit le grec *ouk ὀphelousin*, dans lequel on retrouve le verbe *ōpheltein*, déjà rencontré en 77d1. Pour la traduction de ce verbe par « bénéficier », voir la note 13, page 75. Ici, il s'agit de bénéficier « à ce que quelqu'un leur confierait », avec un neutre (*ho ti*) qui indique que ce qu'a en vue Socrate est très large, et concerne aussi bien le « bien » que peut faire un cordonnier à la chaussure qu'on lui donne à réparer que le « bien » que peut faire un maître à l'enfant que lui confie son père pour l'éduquer.

35 Il se peut qu'il y ait ici un rapprochement voulu par Socrate entre ce *diaphtheirousin* (« ils corrompent ») et le *diapherousin* (« ils diffèrent ») utilisé un peu plus haut dans la phrase, qui serait comme une sorte d'explication implicite suggérée par Socrate de la réaction d'Anytos : ils sont différents, donc ils sont nuisibles ! C'est là la source de tous les « racismes ».

36 Je continue à traduire *sophia* par « compétence » (cf. note 2, page 142, et note 5, page 142) pour ne pas changer de traduction dans le cours de cette discussion.

5 ήργάζετο, καὶ ἄλλους δέκα τῶν ἀνδριαντοποιῶν. Καίτοι τέρας λέγεις εἰ οἱ μὲν τὰ ὑποδήματα ἐργαζόμενοι τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ίμάτια ἔξακούμενοι οὐκ ἀν δύναιντο λαθεῖν τριάκονθ' ε 5 ήμέρας μοχθηρότερα ἀποδιδόντες ἢ παρέλαβον τὰ ίμάτιά τε καὶ ὑποδήματα, ἀλλ' εἰ τοιαῦτα ποιοῖεν, ταχὺ ἀν τῷ λιμῷ ἀποθάνοιεν, Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὅλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλέον ἢ τετταράκοντα ἔτη· οἵμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα· καὶ ἐν ἄπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ήμέραν ταυτηνὶ εύδοκιμῶν

œuvres si évidemment belles, et dix autres sculpteurs³⁷. Et en vérité, tu dis une chose monstreuse, s'il est vrai que ceux qui travaillent sur les vieilles chaussures et réparent des vêtements ne pourraient cacher trente [91e] jours qu'ils rendent en plus mauvais état qu'ils ne les ont reçus les vêtements et les chaussures, mais, s'ils agissaient ainsi, mourraient rapidement de faim, alors que Protagoras a caché à toute la Grèce qu'il corrompait ceux qui le fréquentaient et les renvoyait en plus mauvais état qu'il ne les avait reçus, pendant plus de quarante ans ! Je crois en effet qu'il est mort à près de soixante-dix ans, ayant pratiqué pendant quarante ans son art³⁸, et pendant tout ce temps et encore à ce jour il n'a nullement cessé de jouir d'une bonne réputation. Et

37 Le mot traduit par « sculpteurs » est *andriantopoioîn*, étymologiquement « faiseur (*poiōn*, du verbe *poiein*, « faire ») de statues d'homme (*andriantes*) », dans lequel on retrouve la racine *anèr*; *andros*, « homme ». L'exemple de « faiseurs d'hommes » n'est pas pris au hasard dans une discussion sur l'*aretè*, qui devrait justement poser la question de ce qui fait un homme : les œuvres de Phidias, le plus fameux des sculpteurs grecs, l'architecte du Parthénon, et le créateur de la statue d'Athéna qu'il abritait, et aussi de celle de Zeus à Olympie qui fut plus tard comptée parmi les sept merveilles du monde, sont dites « belles aux yeux de tous (*periphanôs kala*) », et il a été question auparavant de la relation entre beau (*kalos*) et bon (*agathos*). La question peut donc se poser de savoir si l'*aretè* de l'homme implique la perfection de son apparence que capture Phidias dans ses statues, voire même se limite à elle. On retrouvera plus loin la problématique des statues avec la référence de Socrate aux statues de Dédales (97d6). Ces évocations de statues devraient nous amener à nous demander ce qui fait la différence entre une statue d'homme et un homme vivant. Est-ce simplement le mouvement ? Mais alors Dédales avait presque réussi à créer des hommes, tant ses statues semblaient vivantes. Et n'est-ce que le mouvement ? Si effectivement l'homme n'est que matière, où serait la différence entre un robot et un homme ? L'homme est-il donc plus que la matière qui le constitue ? A-t-il effectivement quelque chose que l'on peut appeler « âme », une part de lui qui serait « immatérielle » ? A-t-il un *logos* qui lui permet d'avoir part à l'« intelligible » hors du temps et de l'espace ? Et, par rapport à la discussion en cours, est-il sérieux de chercher ce qui peut constituer l'*aretè* de l'homme si l'on n'a pas préalablement répondu à ces questions ?...

Et si de fait, l'homme est plus que son corps, ne serait-il pas normal, si les prétentions d'un Protagoras sont justifiées, qu'il gagne infiniment plus d'argent en façonnant les âmes de ses élèves que Phidias en reproduisant dans la pierre leur *eidos*, leur apparence extérieure figée dans le temps ?...

Ceci dit, on notera que Socrate utilise le mot *andriantopoios*, qui évoque l'homme, pour parler de Phidias, qui a surtout sculpté des statues de dieux, alors que, pour parler des statues de Dédales, qui étaient, elles, plutôt des statues d'hommes, il utilisera le mot *agalmata*, qui était justement plutôt réservé pour parler des statues de dieux que l'on mettait dans leurs temples. Est-ce une manière discrète de nous suggérer qu'on ne peut parler de l'*aretè* de l'homme sans faire référence au divin, tout comme Phidias ne peut représenter les dieux que comme des humains, et Dédales donne à ses statues d'homme un caractère quasi divin tant elles semblent vivantes ?...

38 « *Ayant pratiqué son art* » traduit le grec *en tè(i) technè(i) onta*. L'activité pratiquée par Protagoras est qualifiée par Socrate de *technè*, mot qui renvoie plus à des activités manuelles, ou « techniques » (selon le mot français dérivé de *technè*) qu'à des activités intellectuelles. *Technè* peut désigner l'art de l'artisan, le métier qu'il exerce, ou encore l'habileté du travailleur manuel, mais aussi l'artifice, c'est-à-dire la ruse, ou encore l'expédient. *Technè* s'oppose souvent, en particulier chez Platon, à *epistèmè*, comme l'habileté pratique à la connaissance théorique. L'artisan qui pratique une *technè* met en œuvre un certain nombre de procédés et de recettes qu'il a appris de ses pairs sans nécessairement en connaître les raisons et les justifications. Il lui suffit de savoir qu'ils permettent d'obtenir le résultat qu'il veut produire.

92 οὐδὲν πέπαυται, καὶ οὐ μόνον Πρωταγόρας, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι πάμπολοι, οἱ μὲν πρότερον γεγονότες ἐκείνου, οἱ δὲ καὶ νῦν ἔτι ὄντες. Πότερον δὴ οὖν φῶμεν κατὰ τὸν σὸν λόγον εἰδότας αὐτοὺς ἐξαπατᾶν καὶ λωβᾶσθαι τοὺς νέους, ἢ λεληθέναι καὶ ἐαυτούς; Καὶ οὕτω μαίνεσθαι ἀξιώσομεν τούτους, οὓς ἔνιοί φασι σοφωτάτους ἀνθρώπων εἶναι;

b ΑΝ. Πολλοῦ γε δέουσι μαίνεσθαι, ὁ Σώκρατες, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον οἱ τούτοις διδόντες ἀργύριον τῶν νέων, τούτων δ' ἔτι μᾶλλον οἱ τούτοις ἐπιτρέποντες, οἱ προσήκοντες, πολὺ δὲ μάλιστα πάντων αἱ πόλεις, ἐῶσαι αὐτοὺς εἰσαφικνεῖσθαι καὶ οὐκ ἐξελαύνουσαι, εἴτε τις ξένος ἐπιχειρεῖ τοιοῦτόν τι ποιεῖν εἴτε ἀστός.

5 ΣΩ. Πότερον δέ, ὁ Ἀνυτε, ἡδίκηκέ τίς σε τῶν σοφιστῶν, ἢ τί οὕτως αὐτοῖς χαλεπός εἶ;

ΑΝ. Οὐδὲ μὰ Δία ἔγωγε συγγέγονα πώποτε αὐτῷ οὐδενί, οὐδ' ἀν ἄλλον ἐάσαιμι τῶν ἐμῶν οὐδένα.

ΣΩ. Ἀπειρος ἄρ' εἶ παντάπασι τῶν ἀνδρῶν;

10 ΑΝ. Καὶ εἶην γε.

ΣΩ. Πῶς οὖν ἄν, ὁ δαιμόνιε, εἰδείης περὶ τούτου τοῦ

pas seulement Protagoras, mais encore [92a] de très nombreux autres, les uns nés avant lui, les autres qui sont encore vivant aujourd’hui. Alors dirons-nous donc, selon ton discours, que c'est sciemment qu'ils trompaient et ruinaient les jeunes, ou bien cela leur était-il caché à eux-aussi ? Et estimerons-nous ainsi que sont fous ceux que quelques-uns disent être les plus compétents des hommes³⁹ ?

ANYTOS. Il s'en faut assurément de beaucoup qu'ils soient fous, Socrate, mais bien plutôt ceux d'entre les jeunes qui leur donnent de l'argent, et plus encore que ceux-là, [92b] ceux qui les leur confient, les parents ; mais bien plus que tous, et de beaucoup, les cités qui laissent entrer et ne mettent pas dehors aussi bien un étranger, quel qu'il soit, qui entreprend de faire quelque chose comme ça qu'un natif de la ville !

SOCRATE. Mais, Anytos, est-ce qu'un de ces sophistes t'a fait du tort⁴⁰, ou pourquoi es-tu si mal disposé à leur égard ?

ANYTOS. Mais non, par Zeus, pour ma part, je n'ai jamais fréquenté aucun d'eux, et je ne laisserais aucun autre des miens le faire !

SOCRATE. Tu es donc absolument sans expérience de ces hommes ?

ANYTOS. Et que je le reste, qui plus est !

SOCRATE. [92c] Mais alors, comment se peut-il, mon divin [ami]⁴¹, que tu saches, dans

39 « *Les plus compétents des hommes* » traduit le grec *sophōtatos anthrōpōn*. Je reste ici, et dans toute la suite de la discussion avec Anytos, sur la traduction de *sophos* par « compétent », comme je reste sur celle de *sophia* par « compétence ».

40 « *T'a fait du tort* » traduit le grec *ēdikēke*, du verbe *adikein*, dont le sens premier est « être injuste », « commettre une injustice ».

41 « *Mon divin [ami]* » traduit le grec *ō daimonie*. *Daimonie* est le vocatif de *daimonios*, l'adjectif dérivé de *daimōn*. Et *daimōn*, ou *daimonion*, forme substantivée de l'adjectif *daimonios*, sont les termes utilisés par Socrate pour parler de l'origine de la « voix divine » qui lui envoyait de temps à autre des signes, et qui est en partie à l'origine de l'accusation portée contre lui d'introduire de nouveaux dieux dans la cité (cf. Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 2) : l'accusation, telle que nous l'ont transmise aussi bien Platon (*Apologie*, 24b8-c1) que Xénophon (*Mémorables*, I, 1, 1), reprochait à Socrate de ne pas honorer les dieux qu'honorait la cité, mais *hetera daimonia kaina* (« d'autres

πράγματος, εἴτε τι ἀγαθὸν ἔχει ἐν αὐτῷ εἴτε φλαῦρον, οὐ παντάπασιν ἀπειρος εἴης;

5 AN. Ραδίως· τούτους γοῦν οἶδα οἱ εἰσιν, εἴτ’ οὖν ἀπειρος αὐτῷν εἰμι εἴτε μή.

ΣΩ. Μάντις εἰ ἴσως, ὡς "Ανυτε· ἐπεὶ ὅπως γε ἄλλως οἵσθα τούτων πέρι, ἐξ ὧν αὐτὸς λέγεις θαυμάζοιμ' ἄν. 'Αλλὰ γὰρ οὐ τούτους ἐπιζητοῦμεν τίνες εἰσίν, παρ' οὓς ἀν

cette affaire, s'il y a quelque chose de bon en cela, ou de mauvais, alors que tu en es absolument sans expérience ?

ANYTOS. Facile ! Ceux-là du moins, je sais qui ils sont, que je suis effectivement sans expérience d'eux ou pas !

SOCRATE. Tu es devin⁴², vraisemblablement, Anytos, car comment donc autrement tu sais quelque chose sur eux, à partir de ce que tu dis toi-même, je me le demande avec étonnement⁴³. Mais en fait, nous ne recherchons quels sont ceux auprès desquels [92d] Ménon, s'il

divinités nouvelles)). Le mot *daimôn* a en grec un sens plus large que sa transcription en français « démon », et désignait même chez Homère les dieux eux-mêmes ; par la suite, et en particulier chez Platon, le mot désigne un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, comme par exemple Éros, tel qu'il est présenté par Diotime dans le *Banquet*. L'adjectif *daimonios* signifie donc au sens premier « divin », et de là, « merveilleux, extraordinaire », dans le sens de quelque chose qui dépasse l'ordre humain.

L'expression *ô daimonie*, quant à elle, est une formule toute faite, souvent ironique, que l'on retrouve plusieurs fois dans les dialogues (22 occurrences en tout, et c'est ici sa seule occurrence dans le *Ménon*). Reste que le fait que Socrate choisisse justement cette expression pour s'adresser à son futur accusateur mérite d'être notée. Elle suggère en tout cas qu'il ne faut peut-être pas toujours prendre au pied de la lettre ce que disent les gens, et que s'il avait fallu qu'Anytos poursuive en justice pour impiété tous les gens qui employaient la formule *ô daimonie*, il aurait eu du travail !... En creusant un peu plus, il aurait peut-être fini par comprendre que ce dont voulait parler Socrate en faisant référence à un *theion ti kai daimonion* (*Apologie*, 31c8-d1), à un « quelque chose de divin et de démonique » qui lui envoyait des « signes » à l'occasion, c'était peut-être tout simplement de la voix de sa conscience, de la *theia moira* (« lot divin ») dont il sera question à la fin du dialogue (cf. 99e6 et note 48, page 198), de cette partie de notre âme qui nous rend capables d'avoir part au divin, au *daimonion*... Mais c'est peut-être justement cette partie de son âme qui était le moins développée chez Anytos !...

42 « *Devin* » traduit le grec *mantis*. Ce mot est apparenté au verbe *mainesthai* utilisé auparavant et traduit par « *être fou* » et au substantif *mania*, traduit par « *folie* ». Il y a pour les grecs, une parenté entre la « *folie* » et le don de divination ou de prophétie, que souligne Socrate dans le *Phèdre* (*Phèdre*, 244b-d).

43 « *Je me le demande avec étonnement* » traduit le grec *thaumazoim' an*. En *Théétète*, 155d2-3, Socrate présente le *thaumazein*, le fait de s'étonner, comme le commencement de la philosophie. Il est donc toujours bon de dresser l'oreille lorsque Socrate s'étonne. Ici, le problème que posent les déclarations d'Anytos est exactement celui qu'évoquait Socrate au début du dialogue : se demander comment Anytos peut savoir quelque chose sur Protagoras et les autres sophistes, et sur leurs pratiques, sans les connaître eux-mêmes, c'est la même chose que se demander si, à qui ne connaît pas Ménon, il est possible de savoir s'il est beau, ou riche, ou bien né (71b), ou encore si, à qui ne sait pas ce qu'est *aretè*, il est possible de savoir si c'est enseignable ou pas. Or, comme on l'a vu dans la note 18, page 27, la réponse à de telles questions est loin d'être évidente. Et tout se joue finalement sur le sens que l'on donne à « *savoir* » : bien sûr qu'Anytos peut avoir entendu parler des sophistes, les « *connaître* » de réputation, même sans les avoir jamais rencontrés, et Socrate le sait parfaitement, mais s'agit-il alors d'un véritable « *savoir* », ou d'une simple opinion, qui peut se révéler erronée ? Est-il judicieux de ne pas même vouloir se faire sa propre opinion *de visu* ?... Et pour voir, s'il en était besoin, que même la réponse à cette dernière question ne va pas de soi, il n'est que de lire ce que dit Socrate à Hippocrate en *Protagoras*, 313a-314b, alors qu'ils sont justement en route pour aller rencontrer Protagoras, sur le danger qu'il y a à devoir recevoir directement dans son âme les « *marchandises* » que colportent les sophistes sans savoir auparavant si elles sont bonnes ou mauvaises pour nous. Le vrai problème, avec Anytos, est-il donc qu'il refuse de rencontrer les sophistes, ou qu'il est tout aussi incapable de reconnaître en Ménon un élève de Gorgias, une de ses bêtes noires, que de faire la différence entre Socrate, avec qui il a l'occasion de parler, et les autres sophistes, qu'il ne connaît que par ouï-dire, mais que cela ne l'empêche pas d'offrir son hospitalité à Ménon et de faire condamner Socrate à mort ?...

d Μένων ἀφικόμενος μοχθηρὸς γένοιτο· οὗτοι μὲν γάρ, εἰ σὺ βούλει, ἔστων οἱ σοφισταί· ἀλλὰ δὴ ἐκείνους εἰπὲ ἡμῖν, καὶ τὸν πατρικὸν τόνδε ἐταῖρον εὐεργέτησον φράσας αὐτῷ παρὰ τίνας ἀφικόμενος ἐν τοσαύτῃ πόλει τὴν ἀρετὴν ἦν νυνδὴ ἐγὼ διῆλθον γένοιται· ἀν ἄξιος λόγου.

5 AN. Τί δὲ αὐτῷ οὐ σὺ ἔφρασας;

e ΣΩ. Ἀλλ’ οὓς μὲν ἐγὼ ὥμην διδασκάλους τούτων εἶναι, εἶπον, ἀλλὰ τυγχάνω οὐδὲν λέγων, ώς σὺ φήσῃς· καὶ ἵσως τὶ λέγεις. Ἀλλὰ σὺ δὴ ἐν τῷ μέρει αὐτῷ εἰπὲ παρὰ τίνας ἔλθῃ Ἀθηναίων· εἰπὲ ὄνομα ὅτου βούλει.

AN. Τί δὲ ἐνὸς ἀνθρώπου ὄνομα δεῖ ἀκοῦσαι; “Οτῳ γὰρ

allait vers eux, deviendrait mauvais ; mettons en effet que ceux-ci, si tu veux, toi, soient les sophistes. Mais maintenant parle-nous de ceux-là, et rend service à l'ami de ta famille⁴⁴ ici présent en lui indiquant auprès desquels il doit aller, dans une si grande cité, pour, relativement à l'*aretèn* que j'ai décrite en détail à l'instant⁴⁵, devenir digne d'éloges⁴⁶.

ANYTOS. Mais pourquoi ne lui as-tu pas indiqué, toi ?

SOCRATE. Mais ceux que, moi, je pensais être enseignants en ces matières, je l'ai dit, mais il y a chance que je n'aie rien dit [de bon], à ce que toi, tu dis. Et peut-être [92e] dis-tu quelque chose [qui se tient]. Mais toi-même, à ton tour, dis auprès desquels il doit aller parmi les Athéniens. Dis le nom de qui tu veux.

ANYTOS. Et pourquoi est-il besoin de faire entendre le nom d'un seul homme ? Quel que

44 « *L'ami de ta famille* » traduit le grec *ton patrikon hetairon*. Sur *hetairos*, voir la note 7, page 25. *Patrikos* est l'adjectif qui a été utilisé par Socrate en 78d3 pour décrire Ménon comme « *hôte héréditaire du Grand Roi* ». Au sens premier, *patrikos* veut dire « du père ». L'expression utilisée ici par Socrate n'est pas claire, et il est possible qu'elle soit ironique. Pourquoi employer le terme *hetairos* pour décrire des relations entre familles, vivant de plus dans des pays différents ? Et pourquoi qualifier cette relation du terme quelque peu pompeux de *patrikos* ? Les relations entre la famille d'Anytos et celle de Ménon ne sont probablement pas aussi anciennes que celle des nobles Thessaliens dont descend Ménon avec les souverains de Perse. Et comme le père d'Anytos nous a été présenté comme un « nouveau riche » et un « industriel », il est plus vraisemblable que ces relations étaient des relations d'affaires, voire des relations de client (les parents de Ménon) à fournisseur (le père d'Anytos), bref rien de bien reluisant du point de vue de Ménon, mais par contre susceptibles de flatter la vanité d'un Anytos. Il est en tout cas piquant de voir Socrate demander conseil au fils d'un parvenu pour l'éducation du fils d'une des plus grandes et des plus anciennes familles nobles de Thessalie, qui, dans son pays, vit à la cour du « souverain » régnant !...

45 « *Que j'ai décrite en détail* » traduit le grec *dièlthon*, du verbe *diercheshai*, composé du préfixe *dia-*, « à travers », et du verbe *ercheshai*, « aller », et qui signifie donc « traverser, parcourir jusqu'au bout », et de là, au sens analogique, « exposer en détail ». La formule est, une fois encore, ironique dans la bouche de Socrate, qui, depuis qu'il a invité Anytos à prendre part à la conversation, n'a consacré qu'une phrase, en 91a2-6, à décrire l'*aretèn* que semblait rechercher Ménon.

46 « *Digne d'éloges* » traduit le grec *axios logou*. Cette formule, mise en valeur par Socrate par le fait qu'elle est rejetée à la fin de sa phrase, n'a sûrement pas été choisie par hasard ! C'est que, d'une part, elle tire avec elle toute la multiplicité des sens du mot *logos*, et que, d'autre part, elle pose la question de savoir si l'*aretè* d'une personne se mesure à l'aune de ce que disent d'elle les gens, s'il suffit que l'on dise du bien d'elle pour qu'elle soit effectivement ce qu'on dit qu'elle est. Le seul fait que cette formule soit employée vis à vis d'un « élève » de Gorgias, lequel Gorgias, en réponse aux questions de Socrate, en *Gorgias*, 449e1, décrit la « science » qu'il prétend enseigner comme étant *peri logous*, lui donne déjà une certaine saveur. Mais on peut encore se demander si le *logos* (*logou* est un génitif singulier, pas un pluriel ; tous les mots en gras dans la suite de la phrase sont des sens possibles de *logos*) dont Ménon devrait se montrer digne, c'est les **discours** enflammés des amoureux qui, tel Aristippe, lui courrent après tant qu'il est encore jeune et beau gosse, l'**estime** de ses compatriotes et des Athéniens qui le côtoient, justifiée ou non, les **éloges** que pourraient lui valoir fortune et pouvoir auprès des flatteurs, les **récits** du genre de celui qu'a écrit Xénophon au retour d'une expédition dont faisait aussi partie Ménon, les **rumeurs** sur son sort à la suite de cette expédition, les **entretiens** auxquels Socrate essaye désespérément de lui faire prendre une part plus active, ou encore la **raison** qui le rendrait plus sage et ferait vraiment de lui un homme digne de ce nom...

5 ἀν ἐντύχῃ Ἀθηναίων τῶν καλῶν κὰ γαθῶν, οὐδεὶς ἔστιν ὃς οὐ βελτίω αὐτὸν ποιήσει ἢ οἱ σοφισταί, ἐάνπερ ἐθέλῃ πείθεσθαι.

93 ΣΩ. Πότερον δὲ οὗτοι οἱ καλοὶ κὰ γαθοὶ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἐγένοντο τοιοῦτοι, παρ' οὐδενὸς μαθόντες ὅμως μέντοι ἄλλους διδάσκειν οὗτοί τε ὄντες ταῦτα ἀ αὐτοὶ οὐκ ἔμαθον;

5 ΑΝ. Καὶ τούτους ἔγωγε ἀξιῶ παρὰ τῶν προτέρων μαθεῖν, ὄντων καλῶν κὰ γαθῶν· ἢ οὐ δοκοῦσί σοι πολλοὶ καὶ ἀγαθοὶ γεγονέναι ἐν τῇδε τῇ πόλει ἄνδρες;

ΣΩ. "Εμοιγε, ὥ "Ανυτε, καὶ εἶναι δοκοῦσιν ἐνθάδε ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, καὶ γεγονέναι ἔτι οὐχ ἥττον ἢ εἶναι. ἀλλὰ

soit en effet celui des Athéniens beaux et bons⁴⁷ que le hasard met sur son chemin, il n'en est aucun qui ne le rendra meilleur que les sophistes, si du moins il veut bien se laisser persuader⁴⁸.

SOCRATE. Mais est-ce que ces gens beaux et bons sont devenus tels spontanément⁴⁹, n'ayant étudié auprès de personne, mais étant cependant capables d'enseigner aux autres ce qu'eux-mêmes n'ont pas [93a] étudié ?

ANYTOS. Ceux-ci aussi, je prétends, moi, qu'ils ont étudié auprès de leurs prédecesseurs, qui étaient beaux et bons⁵⁰. Ou ne te semble-t-il pas, à toi, y en avoir eu nombre de bons, dans cette cité, des hommes ?

SOCRATE. Bien sûr que si, Anytos, et il semble qu'il y en a, ici même, de bons pour les affaires publiques⁵¹, et encore, qu'il n'y en a pas eu moins qu'il n'y en a⁵². Mais est-ce qu'ils

47 « *Des Athéniens beaux et bons* » traduit mot à mot le grec *Athènaiōn tōn kalōn kagathōn*. L'expression *kaloi kagathoi*, contraction de *kaloi kai agathoi*, et qui elle-même se contracte pour donner le nom *kalokagathia*, était l'expression par excellence qui qualifiait pour les grecs du temps de Socrate et Platon ce que nous pourrions appeler les « honnêtes gens ». D'une certaine manière, on peut dire que, pour les grecs de l'époque, l'*aretē* d'un homme, c'est justement ce qui lui permet de devenir et de rester *kalos kagathos*, « bel et bon ».

48 « *Il veut bien se laisser persuader* » traduit le grec *ethelē(i) peithesthai*. Le verbe *peithesthai* signifie « être persuadé, se laisser persuader, obéir, avoir confiance ». La remarque d'Anytos peut donc se comprendre en un sens faible, « il veut bien faire confiance aux gens beaux et bons », ou en un sens plus fort, « il veut bien obéir à ce qu'on lui dit ». Faut-il voir là une indication qu'Anytos a déjà pu se faire un début d'opinion sur le caractère de Ménon et a remarqué que c'était un « enfant gâté » ? ...

49 « *Spontanément* » traduit le grec *apo tou automaton*. Le mot *automaton* veut dire au sens premier « qui se meut soi-même », comme son décalque français « automate ». Il peut avoir le sens de « naturel », « spontané » ou encore « dû au hasard », et s'oppose à ce qui est le résultat de la *technè*, de l'art.

50 Cette régression qui fait que les jeunes apprennent auprès des anciens qui ont eux-mêmes appris, étant jeunes, auprès de leurs prédecesseurs, n'est pas sans rappeler celle qu'implique la théorie de la réminiscence, qui suppose toujours que ce que l'on « apprend » dans une vie n'est en fait que la remémoration de choses apprises dans une vie antérieure, et ainsi à l'infini. Elle laisse sans réponse la question de savoir comment tout cela a commencé.

51 « *Les affaires publiques* » traduit le grec *ta politika*. *Ta politika*, c'est tout ce qui concerne les *politai*, c'est-à-dire, les « citoyens » de la *polis*, de la « cité » (*polis* doit se comprendre ici dans un sens plus large que « ville » par opposition à campagne, et plutôt dans le sens de ce que l'on a appelé les « cités-états » de la Grèce antique, où chaque *polis* était en fait composée d'une ville principale et de toute la région dont elle était la « capitale », qui pouvait inclure de nombreux autres villages ou bourgs, en plus de zones rurales ; ainsi par exemple, Athènes, ce n'est pas seulement la ville d'Athènes proprement dite, mais toute l'Attique). *Ta politika*, c'est donc plus que « la politique » au sens actuel du terme ; c'est en fait tout ce qui concerne l'administration de l'État, le gouvernement, la politique étrangère, etc. Ce sont les affaires dont s'occupent les hommes politiques, plus que les activités des partis politiques.

52 La réponse de Socrate est ambiguë. Le texte grec en est : « *emoige, ô Anute, kai gegonenai eti ouch hètton è einai* », soit, mot à mot « à moi certes, ô Anytos, et être semblent ici même bons dans les affaires publiques, et être advenus encore pas moins qu'être ». Cette phrase répond à une

question d'Anytos ainsi formulée : « *ou dokousi soi polloï kai agathoi gegonenai en tè(i)de tè(i) polei andres;* », soit, mot à mot, « *ne semblent pas à toi nombreux et bons être advenus dans cette cité des hommes ?* », ou, en remettant les mots dans un ordre plus naturel au français, « *des hommes ne te semblent-ils pas être advenus nombreux et bons dans cette cité ?* », équivalent par le sens à « *ne te semble-t-il pas qu'il y ait eu de nombreux hommes bons dans cette cité ?* »

- une première option est de considérer que le *emoige* initial est associé au *dokousin*, répondant au *ou dokoudi soi* de la question, et que le *kai* qui s'insère entre les deux doit se comprendre comme un « et aussi », supposant un oui implicite en réponse à la question elle-même, au sens de « je dirais même plus... ». On traduirait alors par : « *et il me semble aussi qu'il y en a, ici même, de bons pour les affaires publiques, et encore qu'il n'y en a pas eu* [sous-entendu « dans le passé »] *moins qu'il n'y en a* [sous-entendu « dans le présent »] ». Dans cette interprétation, le *dokousin*, en fait donc *emoige dokousin*, renvoie à l'opinion de Socrate et pourrait se traduire par un « *je pense* », ou une formule équivalente (ce que font la plupart des traducteurs). Reste alors à savoir si Socrate est sérieux ou ironique...

- mais on peut considérer aussi que le *emoige* pris tout seul constitue une réponse explicite à la question d'Anytos, dans la mesure où cette formule est souvent utilisée seule dans des réponses positives, ou accompagnée d'une négation (*ouk emoige*), dans des réponses négatives, dans le sens de « oui, certes » ou « non, certes », et justement souvent en réponse à des questions incluant la formule *dokei soi*, « *te semble-t-il...?* » : ainsi en *Ménon*, 71b9, 71d3, 72e9, 77c2, 81a3, 82e7, 83a4, 98d3. La réponse de Socrate s'analyse alors en trois parties, séparées par deux *kai* : d'abord la réponse à la question d'Anytos, « *oui, certes* » ; puis une sorte de surenchère, « *et en plus, il semble y en avoir qui sont bons pour les affaires publiques* » (mot à mot : « *[des hommes (andres, sujet implicite du *dokousin* repris de la question d'Anytos)] semblent être ici même bons pour les affaires publiques* ») ; et enfin, une généralisation dans le temps, « *et il n'y en avait pas moins autrefois qu'il n'y en a maintenant* ». Dans cette compréhension, que je favorise, l'opinion personnelle de Socrate ne s'exprime vraiment que dans la première réponse, où il admet qu'il y ait eu des hommes de valeur à Athènes, sans qu'il s'agisse nécessairement de politiciens.

La question est de savoir jusqu'à quel point Socrate contredit ici ce qu'il dit des hommes politiques Athéniens en *Gorgias*, 503b, sq. Dans ce texte, dans une discussion avec Calliclès sur la valeur de l'art oratoire des hommes politiques, Socrate prétend qu'il ne connaît pas un seul politicien Athénien dont la parole publique ait rendu les Athéniens meilleurs. C'est donc par rapport à un critère bien précis que Socrate juge les politiciens : il ne s'agit pas de savoir s'ils ont enrichi leur cité, ou s'ils ont mené une bonne politique extérieure, en évitant des guerres ou en assurant une bonne défense contre des attaques, ou s'ils ont favorisé l'industrie, ou s'ils ont embellie la ville, ou tout autre critère par lequel on a l'habitude de juger de la valeur d'un dirigeant politique, et pas même de savoir si les Athéniens étaient contents d'eux et en avaient une bonne opinion, mais de savoir s'ils ont rendu leurs concitoyens meilleurs, et, plus spécifiquement du fait du thème de la discussion du *Gorgias*, meilleurs *par leurs discours*. Et c'est par rapport à ce critère de jugement que Socrate les mets tous dans le même panier et fait part de la piètre opinion qu'il a d'eux tous *de ce point de vue*. Ici, dans le *Ménon*, aucun critère de jugement spécifique n'a encore été proposé. Plus, depuis le début de la discussion, Socrate s'évertue justement à essayer de faire expliciter par Ménon ce qu'il entend par *aretè*, par « *excellence* », ce qui pourrait servir de critère de jugement ici pour décider si des hommes sont « *bons* » ou pas. Et ce dont il est en ce moment question avec Anytos, c'est de la capacité des adultes en général à enseigner aux jeunes une *aretè* dont on ne sait toujours pas ce qu'elle est, sinon qu'elle doit permettre de bien gérer les cités et les maisons (mais que veut dire « *bien gérer* », on ne l'a pas dit...), d'honorer ses parents, et de savoir recevoir comme il faut (qui ? pourquoi ? comment ? mystère !...). Et comme Socrate sait que le premier souci de Ménon est de faire une carrière politique, il veut ramener la conversation sur ce terrain. Mais n'oublions pas qu'il parle en ce moment avec un fils de parvenu qui se croit fin politique parce qu'il a pu s'acheter une carrière avec la fortune amassée par son père, un homme qui n'a sans doute pas reçu une éducation libérale poussée et qui ne doit pas briller par son esprit et son sens de l'humour, ni par son aptitude à détecter qu'on se moque de lui (mais qui devient féroce quand il finit par comprendre, ou croit tout simplement qu'on cherche à le ridiculiser). On pourrait alors paraphraser ainsi l'échange qui nous occupe :

ANYTOS. Tu ne vas tout de même pas me dire qu'il n'y a pas eu beaucoup d'hommes de bien à Athènes ?!

SOCRATE. D'accord ! Je ne vais pas te dire que tous les Athéniens sont des pourris... On dit même qu'il y en a qui sont bons politiciens, et qu'il y en avait déjà autant hier qu'aujourd'hui !... (sous-entendu : « mais oui, mon cher Anytos, tu t'inscris dans une prestigieuse lignée et tu vaux bien ceux qui t'ont précédé !... ») Mais voyons donc ce qu'il en est vraiment...

Or, on va voir que la suite, sans même s'intéresser à tous les Athéniens, comme le faisait Socrate dans le *Gorgias*, mais en se limitant aux seuls enfants de ceux qui *semblent* (*dokousin*) avoir été de bons hommes politiques, confirme ce que disait Socrate dans le *Gorgias* : sans même chercher à savoir si la conception que se faisaient ces politiciens de leur art était la bonne, on constate qu'aucun n'a su l'enseigner à ses propres enfants... En fait, pour la question qui nous occupe ici, on voit qu'il n'est même pas nécessaire de se demander si l'art que n'ont pas su transmettre à leurs enfants ceux qui *passent pour* les meilleurs politiciens d'Athènes était effectivement l'art politique selon le cœur de Socrate ou une simple parodie de celui-ci.

μῶν καὶ διδάσκαλοι ἀγαθοὶ γεγόνασιν τῆς αὐτῶν ἀρετῆς; Τοῦτο γάρ ἐστιν περὶ οὗ ὁ λόγος ἡμῖν τυγχάνει ὡν· οὐκ εἰ εἰσὶν ἀγαθοὶ ἢ μὴ ἄνδρες ἐνθάδε, οὐδὲ εἰ γεγόνασιν ἐν τῷ πρόσθεν, ἀλλ’ εἰ διδακτόν ἐστιν ἀρετὴ πάλαι σκοποῦμεν. Τοῦτο δὲ σκοποῦντες τόδε σκοποῦμεν, ἀρα οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες καὶ τῶν νῦν καὶ τῶν προτέρων ταύτην τὴν ἀρετὴν ἦν αὐτοὶ ἀγαθοὶ ἥσαν ἡπίσταντο καὶ ἄλλω παραδοῦνται, ἢ οὐ παραδοτὸν τοῦτο ἀνθρώπῳ οὐδὲ παραληπτὸν ἄλλω παρ’ ἄλλου· τοῦτ’ ἐστιν ὁ πάλαι ζητοῦμεν ἐγώ τε καὶ Μένων. Ὡδε οὖν σκόπει ἐκ τοῦ σαυτοῦ λόγου· Θεμιστοκλέα οὐκ ἀγαθὸν ἀν-

ont aussi été bon enseignants de leur propre aretès ?... Car c'est ça ce sur quoi notre discussion se trouve porter. Non pas s'il y a ou pas des hommes bons ici même, ni s'il y en a eu dans le [93b] passé, mais si l'aretè est enseignable, voilà ce que nous examinons depuis un bon moment. Examinant donc ça, nous examinons le point suivant : est-ce que les hommes bons, aussi bien ceux de maintenant que ceux d'avant, cette *aretèn* quant à laquelle ils étaient eux-mêmes bons, ils ont su aussi la transmettre à un autre, ou bien n'est-ce pas transmissible à l'homme ni susceptible d'être reçu d'un autre par quelqu'un ? C'est ça que nous cherchons depuis un bon moment, moi et Ménon. Ainsi donc, examine à partir de ton propre discours⁵³ : Thémistocle, ne

Et même si l'on veut en rester à la première option de traduction (« *il me semble que...* »), on peut imaginer Socrate répondant à la question d'Anytos en le regardant droit dans les yeux pour lui dire avec un sourire en coin et un ton quelque peu ironique, juste ce qu'il faut pour qu'Anytos ne se rende pas compte qu'il se moque de lui : « Il me semble même qu'il y a de bons politiciens à Athènes, n'est-ce pas, mon cher Anytos, et pas moins hier qu'aujourd'hui?!... », histoire d'en venir au vif du sujet pour un Ménon qui ne conçoit pas l'aretè sans le pouvoir.

53 « *À partir de ton propre discours* » traduit le grec *ek tou sautou logou*. Cette clause est fondamentale et va non seulement nous permettre de comprendre la fin de la discussion avec Anytos, mais encore éclairer l'ensemble du dialogue et la manière dont Socrate l'a mené. Elle confirme en outre qu'il ne faut pas prendre les jugements exprimés ici par Socrate sur les politiciens Athéniens pour les siens propres. En fait, ce que veut dire ici Socrate c'est qu'il va conduire avec Anytos un examen qui s'apparente à ce qu'en 86e3 il a appelé une recherche « à partir d'une hypothèse (*ex hypotheseōs*) ». Il va s'intéresser à des politiciens qui, *du point de vue d'Anytos*, sont de « bons » politiciens, et chercher à voir s'ils ont su transmettre ce qui en faisait *pour lui* des hommes « bons » à leurs propres enfants. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un « raisonnement », puisqu'il est entièrement fondé sur l'« expérience », sur des faits constatés qui sont d'ordre « historique ». Et peu importe le sens précis que l'on donne à *logos* dans cette expression « *ek tou sautou logou* ». Qu'il s'agisse du simple discours tenu par Anytos, au sens le plus superficiel du terme, c'est-à-dire de ses paroles, sans même chercher à savoir s'il pense vraiment ce qu'il dit, ou d'une opinion plus ancrée, ou encore du jugement de sa raison, ce qui compte, c'est qu'on prend pour point de départ (sens de la préposition *ek*) ce que dit/pense/juge Anytos.

Mais alors, ce faisant, Socrate laisse entendre que, depuis le début de cette discussion, dont il vient de rappeler par deux fois qu'elle dure depuis « *un long moment (palai)* », il se moquait de Ménon en cherchant à tout prix à lui faire dire ce qu'est *aretè* pour pouvoir déterminer si c'est « enseignable » !... En déclarant ici qu'il n'est pas nécessaire de chercher s'il y a dans le présent, ou s'il y a eu dans le passé, des hommes « bons », mais qu'il suffit de rechercher *empiriquement*, à partir de l'expérience commune, si ceux des hommes que l'on considère, à tort ou à raison, comme les meilleurs, ont su transmettre à leurs enfants ce qui nous semble faire leur valeur, il montre que l'on peut répondre à la question de Ménon sans savoir ce qu'est *aretè*, et qu'il en était sans doute parfaitement conscient depuis le début de l'entretien !...

En fait, les choses sont un tout petit peu moins simple que ça : en rigueur de termes, ce qu'il constate, c'est que *ce que l'interlocuteur* (ici Anytos) *considère comme* *aretè* est ou n'est pas « enseignable ». Mais, tant qu'on ne sait pas si c'est ça l'*aretè* ou pas, on ne peut pas savoir si l'on a bien constaté quelque chose qui porte sur l'*aretè*. Bref, on a et on n'a pas répondu à la question : on a répondu à la question *dans la cohérence du discours (logos)* de l'interlocuteur, mais on n'a pas répondu à la question dans toute sa généralité, à la question telle qu'elle se pose au niveau des « idées », si tant est que de telles choses existent. Et, de ce point de vue-là, Socrate avait raison : on ne peut savoir si l'on a répondu à la question, comprise à ce niveau, tant qu'on ne sait pas ce qu'est l'*aretè* « en elle-même », et non pas ce que Ménon, ou Anytos, ou Socrate, baptise de ce nom. En d'autres termes, Socrate pouvait

c φαίης ἄνδρα γεγονέναι;

dirais-tu pas [93c] qu'il a été un homme bon⁵⁴ ?

répondre sans trop de peine depuis le début à la question de Ménon sans faire un long détour par la recherche de ce qu'est *aretè* de la manière suivante : « Ce que *tu* appelles *aretè* et dont *tu* me dis qu'un tel est le meilleur exemple qu'on puisse trouver, n'est sans doute pas enseignable s'il s'avère que ce *untel* n'a pas su faire de ses fils des possesseurs de la même *aretè*. » Par contre, il ne peut lui répondre sur la question de savoir si ce qui constitue la véritable *aretè* de l'homme, quoi que puisse en penser Ménon, Anytos ou Socrate, est enseignable ou pas sans faire d'abord l'effort de chercher ce que peut être cette véritable *aretè*. Reste que, si la réponse *ad hominem* à la question (celle du premier type), s'avère toujours négative, quel que soit l'interlocuteur dont on utilise la conception de l'*aretè*, il y a chance pour que la réponse à la question plus « profonde » soit aussi négative.

Pourquoi alors avoir attendu l'entrée en scène d'Anytos pour en arriver là ? Du point de vue de la vraisemblance dramatique du dialogue, c'est sans doute qu'il était plus facile pour Socrate de prendre des exemples sur lesquels puissent s'accorder les deux interlocuteurs (s'accorder non pas sur la valeur des hommes pris en exemple, mais seulement sur la ressemblance de leurs enfants avec eux sur les critères jugés pertinents pas l'interlocuteur), des exemples faisant appel à une expérience commune, avec un de ses concitoyens qu'avec un étranger, et de plus avec une homme mûr, ayant lui-même fait de la politique, qu'avec un adolescent sans grande expérience. Du point de vue de l'objectif poursuivi, maintenant, qui est, comme dans tous les dialogues, de faire réfléchir le lecteur, c'est justement la confrontation de ces deux approches, en posant question, qui devrait mettre notre réflexion en mouvement, et nous conduire à nous demander s'il est vraiment possible de préciser ce qu'est l'*aretè* « en soi » d'une manière qui soit acceptable pour tous. Et cette réflexion nous permettrait de trouver la réponse à la question de Ménon : s'il n'est même pas possible de se mettre d'accord sur ce qu'est l'*aretè* de l'homme comme on peut se mettre d'accord sur la taille du côté d'un carré double d'un carré donné, comment serait-il possible d'enseigner à d'autres ce sur quoi l'on est même pas d'accord entre nous ?...

54 Socrate va évoquer successivement dans la suite de sa discussion avec Anytos, quatre célèbres politiciens athéniens qui forment deux couples d'opposants : Thémistocle et Aristide, d'une part, Périclès et Thucydide (pas l'historien, l'homme politique), de l'autre. Les deux premiers vécurent au temps des guerres Médiques et des débuts de l'impérialisme athénien, c'est-à-dire à cheval sur la fin du VI^e et la première moitié du V^e siècles avant J. C., les deux autres une ou deux générations plus tard, au faîte de l'impérialisme athénien et au début de la guerre du Péloponnèse, et ils furent des contemporains de Socrate.

Thémistocle (524?-459? avant J. C.) était fils d'un père athénien de famille modeste et d'une mère étrangère, presque un parvenu. C'est lui qui, au temps des guerres Médiques, tourna Athènes vers la mer, l'incitant à utiliser les revenus des mines du Laurion pour construire une flotte. C'est lui aussi qui, en 480, face à l'avancée de Xerxès au cours de la seconde guerre Médique, convainquit les Athéniens d'abandonner la ville et de combattre sur mer à Salamine, où la flotte perse fut défaite (cf. Hérodote, *Enquête*, VIII, 40-125). Pourtant, il fut ostracisé en 471 et ne revint pas à Athènes. On le disait corrompu, versatile, vaniteux et ignorant des bonnes manières et il fut même accusé de trahison après son exil (cf. Thucydide, *Histoire*, I, 135-138). Pourtant, l'historien Thucydide, que ses origines n'aurait pas dû porter à estimer Thémistocle, rend un vibrant hommage à ses capacités et à sa clairvoyance en *Histoire*, I, 138. Thémistocle mourut en exil au service du roi de Perse. Plutarque a écrit une *Vie de Thémistocle*.

Aristide (540?-468?), surnommé « Le Juste », était, lui, membre d'une famille aristocratique d'Athènes. Il fut stratège à la bataille de Marathon, qui mit fin à la première guerre Médique en 490 avant J. C. Il fut ostracisé en 483, peut-être à l'instigation de Thémistocle auquel il s'opposait, mais fut, lui, au contraire de Thémistocle, rappelé à Athènes où il continua sa carrière politique jusqu'à sa mort. C'est à lui qu'on confia la charge de fixer le montant du tribut que devaient payer les cités grecques membres de la ligue de Délos, et il commandait le contingent Athénien à la bataille de Platées (479 avant J. C.) qui mit pratiquement fin à la seconde guerre Médique. Hérodote nous le présente comme « *l'homme le plus vertueux et le plus juste qu'Athènes ait connu* » (*Enquête*, VIII, 79) et souligne son opposition à Thémistocle. Aristote, lui aussi, dans sa *Constitution des Athéniens*, présente les deux hommes comme s'opposant mais pourtant capables de travailler ensemble (*Constitution des Athéniens*, XXII, 3-5). On a aussi une *Vie d'Aristide* par Plutarque. Selon une tradition que nous rapporte Diogène Laërce dans sa vie de Socrate (DL, *Vies*, II, 26), Socrate aurait été marié en première noces à une fille (ou une petite fille, voir une arrière-petite-fille, selon d'autres) d'Aristide nommée Myrtho. Mais rien ne confirme cette information chez Platon ou Xénophon, qui avaient tous deux fréquenté Socrate.

Périclès (495?-429? avant J.C.) est le plus célèbre des hommes politiques grecs, au point qu'il donna son nom au V^e siècle athénien, alors qu'il n'exerça le pouvoir, en tant que stratège réélu d'année en année, que pendant une vingtaine d'années jusqu'à sa mort au début de la guerre du Péloponnèse, de la peste qui frappa alors Athènes. Il était, de par son père comme de par sa mère, issu des plus grandes familles nobles d'Athènes. Périclès fut plutôt un « démocrate », qui s'opposa aux représentants de l'aristocratie du temps, dont Thucydide, fils de Mélésias.

AN. Ἔγωγε, πάντων γε μάλιστα.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ διδάσκαλον ἀγαθόν, εἴπερ τις ἄλλος τῆς αὐτοῦ ἀρετῆς διδάσκαλος ἦν, κακεῖνον εἶναι;

AN. Οἶμαι ἔγωγε, εἴπερ ἐβούλετο γε.

ΣΩ. Ἀλλ', οἴει, οὐκ ἀν ἐβούληθη ἄλλους τέ τινας καλοὺς καὶ γαθοὺς γενέσθαι, μάλιστα δέ που τὸν ύδν τὸν αὐτοῦ; Ἡ οἴει αὐτὸν φθονεῖν αὐτῷ καὶ ἐξεπίτηδες οὐ παραδιδόναι τὴν ἀρετὴν ἦν αὐτὸς ἀγαθὸς ἦν; Ἡ οὐκ ἀκήκοας ὅτι Θεμιστοκλῆς Κλεόφαντον τὸν ύδν ἵππεα μὲν ἐδιδάξατο ἀγαθόν; Ἐπέμενεν γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὄρθος ἐστηκώς, καὶ ἡκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὄρθος, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμαστὰ ἡργάζετο ἀ ἐκείνος αὐτὸν ἐπαιδεύσατο καὶ ἐποίησε

ANYTOS. Si, bien sûr, et même, le plus de tous !

SOCRATE. Eh bien donc, bon enseignant, si toutefois quelqu'un fut jamais enseignant de sa propre *aretès*, c'est aussi celui-là⁵⁵ ?

ANYTOS. Je pense que oui, en effet, si toutefois il voulait.

SOCRATE. Mais penses-tu qu'il n'aurait pas voulu que d'autres, quels qu'ils fussent, deviennent beaux et bons, mais plus que tout sans doute, son propre fils ? Ou bien penses-tu qu'il était jaloux de lui et qu'à dessein il ne lui transmit pas [93d] l'*aretèn* quant à laquelle il était lui-même bon⁵⁶ ? N'as-tu pas entendu dire que Thémistocle fit enseigner à son fils Cléophante à être bon cavalier ? En tout cas, il se maintenait sur les chevaux après s'être dressé droit debout, et il lançait le javelot en se tenant droit sur les chevaux, et il faisait beaucoup d'autres choses étonnantes, pour lesquelles celui-ci l'avait fait éduquer⁵⁷ et l'avait rendu compétent, pour autant

C'est lui qui introduisit le *misthos*, c'est-à-dire le salaire qui était payé aux citoyens à qui étaient attribuées des fonctions publiques, comme celle de juges tirés au sort. C'est lui qui proposa d'utiliser une partie du tribut payé par les membres de la ligue de Délos pour reconstruire l'Acropole et y ériger en particulier le Parthénon. C'est d'ailleurs là une des mesures auxquelles s'opposa son adversaire Thucydide. Périclès fréquenta Anaxagore (cf. *Phèdre*, 270a), mais aussi Protagoras et bien d'autres. Il eut pour confidente (et maîtresse dont il eut un fils) Aspasia, que Platon évoque dans le *Ménexène*. Plutarque a écrit une *Vie de Périclès*.

On sait beaucoup moins de choses sur Thucydide, fils de Mélésias, lui aussi d'une famille aristocratique d'Athènes, qui fut un des adversaires politiques de Périclès. Lui aussi fut ostracisé, en 443, après avoir dirigé le parti aristocratique opposé au parti du peuple, conduit par Périclès (cf. Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXVIII, 2), pour s'être opposé aux projets d'aménagement de l'Acropole par Périclès, mais il semble qu'il soit revenu plus tard à Athènes reprendre ses activités politiques. Dans sa *Constitution des Athéniens*, Aristote le mentionne comme l'un des meilleurs homme politiques de son époque, d'une probité exemplaire (*Constitution des Athéniens*, XXVIII, 5). Une tradition rapportée par Diogène Laërce dans sa vie d'Anaxagore (DL, *Vies*, II, 12) fait de lui l'accusateur d'Anaxagore, qui était un ami de Périclès, et l'instigateur d'un procès qui conduisit au bannissement du philosophe.

55 On est bien en train de raisonner *ex [Anutou] logou*, à partir des propos d'Anytos : il a affirmé que tous les *kaloi kagathoi*, tous les « hommes beaux et bons », étaient les « professeur d'*aretès* » après lesquels courait Socrate. Si donc Anytos lui-même admet que Thémistocle était le meilleur, il devait être aussi le meilleur maître d'*aretès*.

56 Il se peut qu'il y ait dans cette idée d'un père jaloux de son fils une nouvelle pointe contre Anytos : si l'on se reporte à ce que dit Xénophon à la fin de son *Apologie* (Apologie, 29-33), au-delà de l'anecdote concernant Socrate, il est question d'un Anytos qui, sans tenir compte des dons de son fils, aurait voulu en faire un simple tanneur, et donc le ramener à la situation qui était celle de son père, alors que lui avait fait une carrière politique. Y aurait-il eu là jalouse de sa part et crainte que son fils ne se montre plus brillant que lui et mette par contraste en relief ses propres défauts ?...

57 « *L'avait fait éduquer* » traduit le grec *epaideusato*. On trouve dans la fin de cette discussion avec Anytos, tantôt le verbe *didaskein*, que je traduis, en cohérence avec ce que j'ai fait depuis le début du dialogue (cf. note 2, page 24), par « enseigner » à l'actif et « faire enseigner » au moyen (à côté de son sens réfléchi, le moyen a aussi parfois un sens dit « factif », impliquant l'idée de « faire faire », et c'est le cas ici pour les verbes relatifs à l'éducation), tantôt le verbe *paideuein*, que je traduis par « éduquer » à l'actif et par « faire éduquer » au moyen. *Paideuein* est formé sur la racine *pais*, « enfant », et implique à l'origine une vision plus globale de l'éducation,

σοφόν, ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἶχετο· ἢ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων;

AN. Ἀκήκοα.

ΣΩ. Οὐκ ἀν ἄρα τήν γε φύσιν τοῦ ὑέος αὐτοῦ ἡτιάσατ· ἀν τις εἶναι κακήν.

AN. Ἰσως οὐκ ἄν.

ΣΩ. Τί δὲ τόδε; Ὡς Κλεόφαντος ὁ Θεμιστοκλέους ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐγένετο ἀπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἥδη του ἀκήκοας ἡ νεωτέρου ἡ πρεσβυτέρου;

AN. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀρ ὅν ταῦτα μὲν οἰόμεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν αὐτοῦ ὑὸν παιδεῦσαι, ἦν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, οὐδὲν τῶν γειτόνων βελτίω ποιῆσαι, εἴπερ ἦν γε διδακτὸν ἡ ἀρετή;

AN. Ἰσως μὰ Δι οὕ.

que ça dépendait de bons enseignants. Cela, n'as-tu pas entendu des vieux le dire ?

ANYTOS. Je l'ai entendu.

SOCRATE. Ainsi donc, la nature de son fils au moins, on ne pouvait l'accuser d'être mauvaise⁵⁸.

ANYTOS. [93e] Probablement pas.

SOCRATE. Mais alors quoi de ceci : que Cléophante, fils de Thémistocle, soit devenu un homme bon et compétent comme son père, l'as-tu déjà entendu dire par un jeune ou un vieux ?

ANYTOS. Certainement pas !

SOCRATE. Devons-nous donc penser qu'en ces matières, il ait voulu éduquer son propre fils, mais que, quant à la compétence en laquelle il était compétent, il ne l'ait en rien rendu meilleur que les voisins, si toutefois l'*areté* était bien enseignable ?

ANYTOS. Probablement pas, par Zeus !

surtout des enfants, que *didaskein*, qui met plus l'accent sur le processus d'enseignement proprement dit, à tout âge, et peut se spécialiser pour un domaine spécifique d'études (on « éduque » un enfant, sans plus de précisions, alors qu'on « enseigne » une matière, une technique ou un art).

58 En évoquant la nature (*phusis*) du fils de Thémistocle, cette « nature » dont Ménon faisait une des origines possibles de l'*areté*, Socrate tend une perche à Anytos, que celui-ci ne saura pas saisir. En effet, il ne suffit pas que le père, ou le maître, soit compétent et veuille enseigner ce pour quoi il est compétent, pour que le fils, ou l'élève, apprenne ; encore faut-il que celui à qui l'on enseigne ait un minimum de qualités naturelles qui le rende apte à apprendre et à comprendre, s'il s'agit de disciplines intellectuelles, ou à faire, s'il s'agit de disciplines manuelles ou physiques. Et justement, les qualités requises pour une discipline physique comme l'équitation ne sont pas les mêmes que celles requises pour gouverner une cité ou diriger une armée. Les compétences dont a fait preuve le fils de Thémistocle ne prouvent donc pas grand chose quant à la composante de sa « nature » qui aurait pu le rendre apte à exercer les mêmes responsabilités politiques que son père. Mais puisqu'il s'agit d'un examen « selon le *logos* d'Anytos », il suffit à Socrate qu'Anytos acquiesce pour qu'il puisse continuer cet « examen », qui n'est en aucune manière une « démonstration » (en 93b7, au début de cet échange, Socrate a demandé à Anytos : « *skopei ek tou sauto logou* », « *examine à partir de ton propre discours* », en utilisant le verbe *skopein*, dont le sens premier est « observer de haut ou de loin », dans un sens impliquant le regard, avant de devenir analogique). Ceci dit, par de telles observations, Socrate ouvre à ceux des lecteurs du dialogue qui y regardent de plus près, des pistes de réflexion pour approfondir encore le problème. Nous qui ne connaissons pas le fils de Thémistocle et n'avons même plus de vieux pour nous en parler, nous ne pouvons savoir si l'exemple retenu est pertinent, mais nous pouvons transposer sur des personnages de notre époque, et, ce faisant, nous devrons prendre garde de ne pas rendre les pères responsables de ce qui n'est peut-être qu'un défaut de nature dans leurs enfants. Mais, en même temps, cette remarque en passant pose toute la question de ce que nous appellerions aujourd'hui le problème de l'inné et de l'acquis, composante importante de la question de l'éducation qui est en somme celle de Ménon bien comprise, et nous ramène encore une fois à la question de fond qui est sous-jacente à toute cette discussion (et à tous les dialogues) : « qu'est-ce qu'un *bon* homme ? », à laquelle il faut répondre si l'on veut répondre à cette autre : « qu'est-ce qu'un *bon* naturel ? »

10 ΣΩ. Οὗτος μὲν δή σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν
94 καὶ σὺ ὁμολογεῖς ἐν τοῖς ἄριστον τῶν προτέρων εἶναι· ἄλλον
δὲ δὴ σκεψώμεθα, Ἐριστείδην τὸν Λυσιμάχου· ἢ τοῦτον
οὐχ ὁμολογεῖς ἀγαθὸν γεγονέναι;

ΑΝ. Ἔγωγε, πάντως δήπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ οὗτος τὸν ὑὸν τὸν αὐτοῦ Λυσίμαχον,
5 ὅσα μὲν διδασκάλων εἶχετο, κάλλιστα Ἀθηναίων ἐπαίδευσε,
ἄνδρα δὲ βελτίω δοκεῖ σοι ὅτουοῦν πεποιηκέναι; Τούτῳ γάρ
που καὶ συγγέγονας καὶ ὄρας οἶστις ἐστιν. Εἰ δὲ βούλει,
b Περικλέα, οὗτως μεγαλοπρεπῶς σοφὸν ἄνδρα, οἶσθ' ὅτι δύο
ὑεῖς ἔθρεψε, Πάραλον καὶ Ξάνθιππον;

ΑΝ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τούτους μέντοι, ως οἶσθα καὶ σύ, ιππέας μὲν ἐδί-
5 δαξεν οὐδενὸς χείρους Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν
καὶ τάλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνης ἔχεται οὐδενὸς χείρους·
ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι; Δοκῶ μέν,
ἐβούλετο, ἀλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτόν. Ἰνα δὲ μὴ ὀλίγους οἴη

SOCRATE. Voilà donc celui qui est pour toi un si grand enseignant d'*aretès*, et dont toi-même conviens⁵⁹ qu'il est un des meilleurs parmi ceux de l'ancien temps ! Mais [94a] examinons-en maintenant un autre, Aristide, fils de Lysimaque : ne conviens-tu pas que celui-ci a été bon ?

ANYTOS. Oui, sans le moindre doute.

SOCRATE. Eh bien donc, celui-ci, son fils Lysimaque⁶⁰, pour autant que ça dépendait d'enseignants, il l'a éduqué de la plus belle manière possible parmi les Athéniens, mais te semble-t-il qu'il en ait fait un homme meilleur que n'importe qui ? Car celui-là, tu l'as probablement fréquenté et tu vois comment il est !... Ou, si tu veux, [94b] Périclès, homme si magnifiquement compétent⁶¹, tu sais, qu'il a élevé deux fils, Paralos et Xanthippe ?

ANYTOS. Oui.

SOCRATE. Ceux-ci pourtant, comme tu le sais toi aussi, il leur a enseigné à être des cavaliers inférieurs à aucun des Athéniens, et, pour la musique et la lutte et toutes les autres disciplines pour autant qu'elles dépendent d'un art⁶², il les a éduqués de manière à ce qu'ils ne soient inférieurs à aucun. Alors, ne voulait-il donc en faire des hommes bons ? À mon avis, il le voulait, mais j'ai bien peur que ce ne soit pas enseignable... Et pour que tu ne penses pas que

59 « *Toi-même conviens* » traduit le grec *su homologeis*. Nous avons déjà rencontré le verbe *homologein*, « dire la même chose, convenir, être d'accord » dans la discussion avec Ménon qui précédait l'intervention d'Anytos, en 89c5, où il jouait justement un rôle central dans la mise en évidence du malentendu entre Socrate et Ménon (cf. note 24, page 136). Ici, le verbe est utilisé d'une manière qui n'implique pas nécessairement que l'accord impliqué par l'étymologie soit avec Socrate, comme en français, une personne qui serait contre la peine de mort discutant avec quelqu'un qui est d'un point de vue opposé pourrait dire : « Alors, toi, tu es d'accord pour qu'on rétablisse la peine de mort ? »

60 Ce Lysimaque est mis en scène par Platon dans le *Lachès*, où il se plaint justement que son père se soit plus occupé des affaires publiques que de lui quand il était adolescent (*Lachès*, 179c-d).

61 « *Magnifiquement* » traduit l'adverbe *megaloprepōs*, déjà rencontré au début du dialogue, en 70b6, pour qualifier la manière de répondre des Thessaliens formés par Gorgias (cf. note 10, page 25), et qui renvoie à une qualité, la *megaloprepeia*, que Ménon liste parmi les *aretai* en 74a5 (cf. note 10, page 46). Le choix de ce mot pour parler de Périclès devant un parvenu comme Anytos n'est sans doute pas neutre. On peut penser qu'Anytos cherchait en effet à se donner les « grands airs » qu'un Périclès n'avait pas besoin de se forcer pour avoir, du fait de ses origines nobles.

62 Le mot grec traduit par « *art* » est *technè*. Sur ce mot, voir note 38, page 152. « *Art* » me semble ici plus général, et donc plus approprié que « *technique* », le mot français dérivé de *technè*, à condition de le prendre dans son sens le plus général, celui qu'il a quand on parle par exemple, dans quelque domaine que ce soit, y compris « *technique* », de « l'état de l'*art* ».

c καὶ τοὺς φαυλοτάτους Ἀθηναίων ἀδυνάτους γεγονέναι τοῦτο
 τὸ πρᾶγμα, ἐνθυμήθητι ὅτι Θουκυδίδης αὖ δύο ύεῖς ἔθρεψεν,
 Μελησίαν καὶ Στέφανον, καὶ τούτους ἐπαίδευσεν τά τε ἄλλα
 εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθίᾳ
 ἔδωκε, τὸν δὲ Εύδώρῳ οὗτοι δέ που ἐδόκουν τῶν τότε
 5 κάλλιστα παλαίειν· ἥσού μέμνησαι;

AN. Ἔγωγε, ἀκοῦ.

d ΣΩ. Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτος οὐκ ἄν ποτε, οὐδὲν ἔδει
 δαπανώμενον διδάσκειν, ταῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας τοὺς
 αὐτοῦ, οὐδὲν δὲ οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς ἄνδρας ποιῆσαι,
 ταῦτα δὲ οὐκ ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἥν; Ἀλλὰ γὰρ ἵσως ὁ
 5 Θουκυδίδης φαῦλος ἥν, καὶ οὐκ ἥσαν αὐτῷ πλεῖστοι φίλοι
 Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων; Καὶ οἰκίας μεγάλης ἥν καὶ

peu nombreux, et des plus communs des Athéniens, ont été ceux qui étaient impuissants en cette [94c] affaire, réfléchis⁶³ que Thucydide à son tour a élevé deux fils, Mélésias⁶⁴ et Stéphanos, et qu'il les a bien éduqués en beaucoup de domaines et qu'ils luttaient de la plus belle manière possible parmi les Athéniens : l'un, en effet, il l'avait confié à Xanthias, et l'autre à Eudore ; or ceux-ci passaient en quelque sorte pour ceux qui, à cette époque, luttaient de la plus belle manière. Ne t'en souviens-tu pas ?

ANYTOS. Si, je l'ai entendu dire.

SOCRATE. Eh bien alors, il est évident que celui-ci, il n'est pas possible que, ce pour quoi il fallait [94d] dépenser de l'argent pour l'enseigner, cela il l'ait enseigné à ses enfants, mais que ce pour quoi il ne fallait rien débourser pour en faire des hommes bons, cela, il ne l'ait pas enseigné, si c'était enseignable ! Mais c'est peut-être que Thucydide était [un homme] du commun⁶⁵, et que n'étaient pas très nombreux ses amis parmi les Athéniens et leurs alliés ?!... Aussi bien, il était d'une grande maison, et il avait un grand pouvoir dans la cité et dans les autres cités

63 Je traduis par « réfléchis », faute de mieux, le grec *enthumēthēti*, du verbe *enthumeisthai*, construit sur la racine *thumos*, le mot utilisé par Socrate pour désigner la partie intermédiaire de l'âme, lieu des conflits entre passions et raison. Étymologiquement, le verbe signifie « se mettre dans (en) le *thumos* », tout comme *ennoein*, utilisé par Socrate parlant à Ménon en 76d9, 84a3 et 96a3, et traduit par « concevoir », signifie au sens premier « se mettre dans l'esprit (*nous*) ». *Enthumeisthai* signifie donc « rendre présent à l'âme, et plus spécifiquement à sa composante capable de prendre des décisions, de manière à arriver à un choix, à une décision ». Il n'est sans doute pas indifférent que Socrate choisisse ce verbe, qui fait implicitement référence à cette partie de l'âme, le *thumos*, plutôt qu'au *nous* (l'intelligence) ou au *logos* (la partie raisonnable), pour parler à Anytos.

64 Ce Mélésias est, lui aussi, mis en scène par Platon dans le *Lachès*, tout comme le Lysimaque, fils d'Aristide, dont il a été question plus haut (cf. note 60, page 162).

65 « [Un homme] du commun » traduit le grec *phaulos*. L'adjectif *phaulos*, qu'on a déjà rencontré au superlatif *phaulotatous* quelques lignes plus haut (94b9), où je l'avais traduit par « des plus communs », est un mot du langage populaire (on ne le trouve pas dans la poésie épique ou lyrique, et pratiquement pas chez les tragiques en dehors d'Euripide, mais seulement dans la prose attique et dans la comédie), dont le sens premier semble être « simple, commun », initialement sans connotation péjorative ou positive *a priori*. De là, le mot évolue dans plusieurs directions, dont plusieurs sont péjoratives : il peut vouloir dire « aisément » (à faire ou à obtenir, comme « simple » en français), « sans affectation », « frugal » pour une nourriture ou un mode de vie, « peu coûteux », ou encore « méchant, malveillant, vil » à propos du caractère, « laid » à propos de l'aspect physique (toujours ce lien en Grèce ancienne entre le physique et le moral, entre beau et bon d'un côté, laid et vil de l'autre), « inhabile, incapable » à propos du comportement, « vulgaire, grossier, mal élevé » en parlant de l'éducation, « banal, mauvais » en parlant de choses. Bref, dire de quelqu'un qu'il est *phaulos*, c'est à peu près tout le contraire de *kalos kagathos*, c'est dire qu'il ne possède pas l'*aretè*.

Et de plus, utiliser ce terme en parlant de Thucydide devant Anytos, qui était justement un « homme du commun » qui s'était acheté une respectabilité, c'est sans doute encore une pique de la part de Socrate !...

ε ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις "Ελλησιν, ὥστε εἰπερ ἦν τοῦτο διδακτόν, ἐξευρεῖν ἀν δστις ἔμελλεν αὐτοῦ τοὺς ὑεῖς ἀγαθοὺς ποιήσειν, ἢ τῶν ἐπιχωρίων τις ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ ἐσχόλαζεν διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλειαν. ἀλλὰ γάρ, ὃ ἐταῖρε "Ανυτε, μὴ οὐκ ἦδιδακτὸν ἀρετή.

5 AN. Ὡ Σώκρατες, ὅφδιώς μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους. Ἐγὼ μὲν οὖν ἀν σοι συμβουλεύσαιμι, εἰ ἐθέλεις ἔμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι· ως Ἰσως μὲν καὶ ἐν ἄλλῃ πόλει ὥρᾳ ἐστιν κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους ἢ εὖ, ἐν τῇδε δὲ καὶ 95 πάνυ· οἶμαι δὲ σὲ καὶ αὐτὸν εἰδέναι.

ΣΩ. Ὡ Μένων, "Ανυτος μέν μοι δοκεῖ χαλεπαίνειν, καὶ

grecques, si bien que, si en effet c'était enseignable, il était en situation de trouver celui, quel qu'il soit, qui aurait rendu bons ses fils, que ce soit l'un de ses compatriotes ou un [94e] étranger, si lui-même n'en avait eu le loisir du fait du soin qu'il prenait des affaires publiques⁶⁶. Mais c'est, camarade Anytos⁶⁷, j'en ai peur, qu'*aretè* n'était pas enseignable...

ANYTOS. Socrate, tu me sembles facilement mal parler des gens⁶⁸ ! Pour moi donc, je te conseillerais, si tu veux bien te fier à moi, de bien te tenir⁶⁹. Qu'il soit peut-être aussi, dans une autre cité, facile de mal agir envers les gens plutôt que bien, dans celle-ci en tout cas, [95a] c'est tout à fait [sûr]. Je pense que toi aussi, tu sais ça.

SOCRATE. Ménon, Anytos me semble vraiment se fâcher, et je ne m'en étonne nullement,

66 Le ton de toute cette réplique est de plus en plus ironique. On perd sans doute une partie de l'ironie à ne pas connaître suffisamment les détails des carrières politiques d'Anytos et de Thucydide, et des rapports qu'ils ont pu entretenir. Ce qui est sûr, c'est que Thucydide, chef du parti aristocratique et de noble origine lui-même ne devait pas être le politicien le plus cher au cœur d'Anytos, issu du peuple et leader démocrate. Sans compter que Thucydide était réputé pour sa probité, alors qu'Anytos était soupçonné d'avoir acheté les juges pour se tirer du mauvais pas où l'avaient mis ses déboires comme stratège au début de sa carrière politique. Le seul point qui aurait pu rendre Thucydide sympathique à Anytos, si l'on accorde créance à la tradition rapportée par Diogène Laërce à ce sujet, est son implication, si elle est réelle, dans le procès intenté à Anaxagore (et dans ce cas, il pourrait avoir inspiré Anytos pour le procès contre Socrate). Il se peut aussi que toutes ces références aux moyens dont pouvait disposer Thucydide, à la fois de par sa fortune et de par ses relations nombreuses à Athènes et ailleurs, pour donner à ses deux fils la meilleure éducation possible soient une pierre dans le jardin d'Anytos, qui n'aurait pas eu une fortune suffisante pour acheter de front sa carrière politique et une éducation pour son fils (ce qui pourrait expliquer qu'il ait voulu le cantonner dans la fonction de tanneur, comme le rapporte Xénophon, à la fois parce que cette formation ne lui coûtait guère, et parce qu'elle permettait peut-être de relancer les affaires familiales, moins prospères du fait qu'il avait moins de temps pour s'en occuper, et donc reconstituer la source de ses revenus qui, peut-être commençaient à tarir après la mort de son père) et que les relations achetées qu'il pouvait avoir ne lui aient été d'aucun secours, pour lui ou pour son fils, dès lors qu'il n'y mettait plus le prix...

67 « *Camarade Anytos* » traduit le grec *ο hetaire Anute*. On a déjà vu Socrate s'adresser à Ménon avec la formule *ο hetaire* en 71c3. Sur le mot *hetairos*, voir la note 7, page 25. Que la formule « *camarade Anytos* » puisse avoir en français des connotations politiques n'est pas un problème, au contraire, puisqu'à Athènes aussi, le terme *hetairos* désignait entre autre des membres d'une même confrérie (faudrait-il dire « *cellule* ») politique. Ici, le terme, comme tout le passage, est ironique dans la bouche de Socrate, qui n'a très probablement pas la même conception de la politique qu'Anytos !...

68 « *Gens* », ici et un peu plus loin dans cette réplique d'Anytos, traduit le grec *anthropous*, mot à mot, « *hommes* », ou mieux « *humains* ». Dans la réponse de Socrate, « *hommes* » traduit *andres*.

69 « *Bien te tenir* » traduit le grec *eulabeisthai* par son presque décalque français : ce verbe est en effet composé du préfixe *eu-*, qui veut dire « *bien* » et de *labeisthai*, dans lequel on retrouve le radical pur du verbe *lambanein*, présent aussi à l'aoriste actif *labein* et moyen *labesthai*. Ce verbe signifie « *prendre dans ses mains* », et au moyen, « *prendre pour soi* ». *Eulabeisthai* signifie aussi « *se tenir sur ses gardes* », « *prendre garde* », mais aussi « *prendre bien soin de* », c'est-à-dire « *honorer* ».

οὐδὲν θαυμάζω· οἴεται γάρ με πρῶτον μὲν κακηγορεῖν τούτους
 τοὺς ἄνδρας, ἔπειτα ἡγεῖται καὶ αὐτὸς εἶναι εἰς τούτων. Ἀλλ'
 5 οὗτος μὲν ἐάν ποτε γνῷ οἶόν ἐστιν τὸ κακῶς λέγειν, παύσεται
 χαλεπαίνων, νῦν δὲ ἀγνοεῖ·

car il croit tout d'abord que moi, je dis du mal de ces hommes, et ensuite, il croit lui aussi être l'un d'eux. Mais celui-là, pour peu qu'un jour il apprenne à reconnaître ce que c'est que de mal parler, il cessera de se fâcher, mais pour l'instant, il ne sait pas le reconnaître⁷⁰...

70 « *Il apprenne à reconnaître* » traduit le grec *gnô(i)*, subjonctif aoriste du verbe *gignôskein*. Sur le sens de ce verbe, voir la note 18, page 27. « *Il ne sait pas le reconnaître* » traduit le grec *agnoei*, du verbe *agnoein*, construit sur la racine pure du verbe *gignôskein*, qu'on trouve à l'aoriste *gnônai*, avec en préfixe le *a-* privatif, qui en fait son contraire.

Aretè, epistèmè et phronèsis
(2ème partie)

σὺ δέ μοι εἰπέ, οὐ καὶ παρ' ὑμῖν
εἰσιν καλοὶ κἀγαθοὶ ἄνδρες;

MEN. Πάνυ γε.

b ΣΩ. Τί οὖν; Ἐθέλουσιν οὗτοι παρέχειν αὐτοὺς διδασκάλους τοῖς νέοις, καὶ ὁμολογεῖν διδάσκαλοι τε εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετήν;

5 MEN. Οὐ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τοτὲ μὲν ἀν αὐτῷ ἀκούσαις ὡς διδακτόν, τοτὲ δὲ ὡς οὕ.

ΣΩ. Φῶμεν οὖν τούτους διδασκάλους εἶναι τούτου τοῦ πράγματος, οἵς μηδὲ αὐτὸ τοῦτο ὁμολογεῖται;

MEN. Οὕ μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.

10 ΣΩ. Τί δὲ δή; Οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς;

c MEN. Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἀν ποτε αὐτῷ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾶ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.

SOCRATE. Mais toi, dis-moi, n'y a-t-il pas aussi chez vous des hommes beaux et bons³¹ ?
MÉNON. Absolument.

SOCRATE. [95b] Eh bien quoi ? Ceux-ci consentent-ils à se proposer eux-mêmes comme enseignants pour les jeunes, et à convenir en outre qu'ils sont des enseignants et qu'*aretēn* est enseignable ?

MÉNON. Non, par le Zeus, Socrate, mais tu pourrais tantôt les entendre en parler comme enseignable, tantôt comme pas [enseignable].

SOCRATE. Devons-nous donc dire qu'ils sont des enseignants de la chose en question, eux qui ne s'accordent même pas sur cela même³² ?

MÉNON. Ce n'est pas mon avis, Socrate.

SOCRATE. Mais quoi encore ? Ces sophistes, ceux-là même qui seuls le proclament, t'ont-ils l'air d'être enseignants d'*aretēs* ?

MÉNON. [95c] De Gorgias, Socrate, j'admire au plus haut point cela justement, que tu ne l'entendrais jamais promettre ça, mais qu'au contraire, il se moque des autres, chaque fois qu'il les entend promettre ; mais il estime qu'il faut façonne des gens terriblement habiles à parler³³.

31 « *Des hommes beaux et bons* » traduit mot à mot le grec *kaloi kagathoi andres*. Sur l'expression *kaloi kagathoi*, déjà rencontrée dans la conversation avec Anytos (92e4), voir la note 47, page 156.

32 On retrouve ici, et dans la réplique précédente de Socrate, le verbe *homologein* dont il a déjà été longuement question (voir note 24, page 136), que j'ai traduit, dans la réplique précédente, par « convenir », et ici par « s'accorder ». La forme utilisée ici, *homologitai*, est au moyen, et peut aussi bien vouloir dire « s'accorder avec soi-même » que « s'accorder entre eux », ce qui ne change pas grand-chose du point de vue de Socrate.

33 La dernière partie de la réponse de Ménon veut en quelque sorte prêcher par l'exemple l'art oratoire qu'est censé enseigner Gorgias. Le texte grec est « *alla legein oietai dein poiein deinous* ». On y trouve trois infinitifs enchaînés se terminant par *-ein* (*legein*, « parler » ; *dein*, « falloir, devoir » ; *poiein*, « faire, façonne »), et la reprise de *dein* dans l'adjectif *deinous* utilisé pour caractériser les élèves ainsi « façonnés ».

Quelques remarques sur certains des mots employés. Le verbe *poiein* suggère l'idée d'une « fabrication », d'une « création » ; c'est pourquoi je l'ai traduit par « façonne » plutôt que par un plus neutre « faire ». : le disciple bien « formé » est en quelque sorte devenu la « création » du maître. Quant à l'adjectif *deinous*, qui était devenu classique à l'époque pour qualifier l'art oratoire enseigné par les maîtres de rhétorique tel Gorgias, il implique dans son sens originel l'idée de crainte, de terreur, quasi-religieuse ; il peut vouloir dire « terrible, effrayant, dangereux, étonnant, extraordinaire » (et parfois en mauvaise part, « malfaisant, funeste »), d'où « puissant » et encore « habile », spécifiquement, justement dans l'art de la parole. C'est pour évoquer quelque chose de ces ori-

5 ΣΩ. Οὐδ' ἄρα σοὶ δοκοῦσιν οἱ σοφισταὶ διδάσκαλοι εἶναι;

MEN. Οὐκ ἔχω λέγειν, ὁ Σώκρατες. καὶ γὰρ αὐτὸς ὅπερ οἱ πολλοὶ πέπονθα· τοτὲ μέν μοι δοκοῦσιν, τοτὲ δὲ οὐ.

10 d ΣΩ. Οἶσθα δὲ ὅτι οὐ μόνον σοὶ τε καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς πολιτικοῖς τοῦτο δοκεῖ τοτὲ μὲν εἶναι διδακτόν, τοτὲ δ' οὐ, ἀλλὰ καὶ Θέογνιν τὸν ποιητὴν οἶσθ' ὅτι ταῦτα ταῦτα λέγει;

SOCRATE. Donc, à toi non plus, les sophistes ne t'ont pas l'air d'être enseignants ?

MÉNON. Je ne puis dire, Socrate. Car moi aussi, j'éprouve la même chose que le grand nombre³⁴ : tantôt ils m'en ont l'air, tantôt pas.

SOCRATE. Eh bien, sais-tu que ce ne sont pas seulement toi et les autres hommes politiques³⁵ à qui ça a l'air tantôt d'être enseignable, tantôt pas, [95d] mais le poète Théognis³⁶

gines que je l'ai traduit par « *terriblement habiles* ».

Sur le sens général de cette remarque maintenant : la tournure impersonnelle faite d'infinitives enchaînées sans pronoms permet d'interpréter cette remarque aussi bien comme appliquée par Gorgias à lui-même (on pourrait alors traduire par « *il estimait devoir façonner...* ») que comme appliquée à ceux dont il vient de se moquer (« *il estimait qu'ils devaient façonner...* ») ou plus généralement aux « maîtres » en général, lui compris (« *il estimait qu'il faut [ou qu'on doit] façonner...* »). Cette dernière option étant la plus ouverte, c'est celle que j'ai retenue.

On remarquera aussi que la liberté offerte par le grec dans l'ordre des mots permet de mettre en valeur le verbe *legein* (« parler ») en le plaçant en début de phrase, et l'adjectif *deinous*, qui caractérise la puissance du parler que l'on veut produire, en le rejetant à la fin de la phrase, c'est-à-dire le plus loin possible du verbe qu'il qualifie, créant ainsi une sorte de « suspense ».

Cette caractérisation des prétentions de Gorgias est tout à fait cohérente avec ce que lui fait dire Platon dans le *Gorgias*, en particulier en 456c-457c, où Gorgias affirme qu'il ne faut pas accuser le maître si l'élève fait un mauvais usage de l'art oratoire qu'on lui enseigne, car ce n'est qu'acculé par Socrate et par peur du jugement des spectateurs, comme le font remarquer Polos et Calliclès, que Gorgias finit par concéder en 460a3-4 qu'il se pourrait bien que ses disciples apprennent auprès de lui la justice s'ils ne la connaissaient pas déjà.

Ceci dit, on peut noter que, dans toute cette réplique, Ménon ne répond pas vraiment à la question posée par Socrate, qui lui demandait ce que lui, Ménon, pensait des prétentions des sophistes. Il se contente en fait de se retrancher derrière l'opinion de Gorgias, sans s'engager personnellement autrement qu'à travers l'admiration qu'il prétend avoir pour celui-ci. Sa réponse laisse aussi voir que sa question à Socrate n'était pas une vraie question sur laquelle il était prêt à remettre en cause son opinion en fonction de la réponse que lui ferait Socrate, mais une question piège, à laquelle la réponse ne lui servirait qu'à se faire une opinion sur son interlocuteur, selon qu'elle s'accorderait ou pas avec l'opinion de Gorgias sur la question, qu'il tenait en haute estime. Bref, Ménon n'est pas venu discuter avec Socrate pour apprendre si l'*aretè* peut s'enseigner, mais pour juger Socrate en fonction de sa réponse à la question, qu'il escompte sans doute positive, tant il est convaincu que Socrate est justement un professeur d'*aretè*...

34 Devant l'insistance de Socrate qui, en répétant sa question, l'oblige à prendre personnellement position, Ménon se voit contraint, non seulement d'avouer qu'il est, lui l'élève de Gorgias, incapable de parler (« *ouk echô legein* », traduit par « *je ne puis dire* », qui reprend le *legein* du *deinous legein* auquel est censé former Gorgias), mais encore de s'assimiler à *hoi polloi*, « le grand nombre », c'est-à-dire la foule, le peuple, le commun des mortels, lui qui se croît tellement supérieur ! Et, comme eux, il se déclare *peponthôs* (la forme exacte qu'il emploie, à la première personne, est *pepontha*), du verbe *paschein*, qui veut dire proprement « *subir* » par opposition à « *agir* » : bref, il s'avoue ballotté au gré des circonstances d'opinion en opinion, sans être capable de prendre une position ferme qui viendrait de lui et d'un travail de réflexion personnelle. Ses opinions sont bien pareilles à ces statues de Dédales que Socrate prendra bientôt en exemple pour différencier *epistèmè* et opinion (voir 97d).

35 Il y a une certaine ironie de la part de Socrate à assimiler les *hoi polloi* auxquels vient de s'associer Ménon aux *allois tois politikois*, aux « *autres hommes politiques* » ! C'est dire sans le dire à un Ménon, jeune aristocrate qui ne rêve que de pouvoir personnel, que les vrais « politiques », c'est le peuple, du moins pour ceux qui pensent trouver le pouvoir grâce aux techniques oratoires qu'enseignent Gorgias et ses pareils ! Et en effet, admettre qu'il faut savoir plaire au peuple et le convaincre par le *deinos legein* pour parvenir au pouvoir, c'est admettre implicitement que le vrai pouvoir est entre les mains du peuple...

36 Théognis est un poète du VIème siècle avant J. C. originaire de la ville de Mégare (selon Platon, *Lois*, I, 630a4, il aurait été citoyen de la colonie du même nom en Sicile, et non pas de la cité mère, voisine d'Athènes sur

MEN. Ἐν ποίοις ἔπεσιν ;

ΣΩ. Ἐν τοῖς ἐλεγείοις, οὐλέγει—

Καὶ παρὰ τοῖσιν πίνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν

ἴζε, καὶ ἄνδανε τοῖς, ὃν μεγάλη δύναμις.

Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ διδάξεαι· ἦν δὲ κακοῖσιν

συμμίσγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.

Οἶσθ' ὅτι ἐν τούτοις μὲν ὡς διδακτοῦ οὕσης τῆς ἀρετῆς λέγει ;

MEN. Φαίνεται γε.

aussi, sais-tu qu'il dit la même chose là-dessus ?

MÉNON. Dans quels vers ?

SOCRATE. Dans les [vers] élégiaques³⁷, où il dit :

« *Et chez ceux-là bois et mange, et parmi ceux-là*

Assieds-toi, et sois-leur agréable, qui ont grande puissance.

Des bons en effet, tu te feras enseigner de bonnes choses ; si par contre avec les mauvais

[95e] Tu te commets, tu perdras même ce que tu as d'esprit³⁸. »

Sais-tu que dans ceux-ci donc, il parle de l'aretès comme étant enseignable ?

MÉNON. C'est clair en effet³⁹.

l'isthme de Corinthe ; mais il semble que, même dans l'antiquité, cette assertion ait été contestée). Il a écrit des poèmes élégiaques dans lesquels il condense souvent en vers des maximes et des principes de morale.

On notera que le nom de Théognis veut dire quelque chose comme « connaissant (*gnous*, participe aoriste 2 du verbe *gignōskein*, connaître) dieu (*theos*) ». Ce n'est donc pas n'importe quel poète que choisit Socrate pour faire la leçon à Ménon, mais un dont le nom à lui tout seul est déjà un programme quand il est question de parler de l'aretè des hommes.

37 Le mètre dit « élégiaque » est à l'origine le pentamètre, puis désigne ensuite des distiques formés d'un pentamètre suivi d'un hexamètre, ou des pièces formées de successions de tels distiques, comme c'est le cas ici pour les vers de Théognis cités. On retrouve dans le mot *elegeion* (« élégiaque »), et dans *elegos* (« élégie ») dont il vient, la racine *legein* du verbe « dire » : une étymologie possible du mot serait « *e legein* », « dire hélas ! » ; les élégies sont en effet des chants de tristesse et de deuil.

38 Quelques remarques textuelles sur ces vers de Théognis (*Élégies*, 33-36) .

- le terme traduit par « bons » et par « bonnes choses » au troisième vers est l'adjectif substantivé *esthlos*, terme poétique qui désigne la « bonté » d'une personne ou d'une chose dans un sens très général : pour une personne, « honnête, courageux, noble, riche, habile, sensé, sage, prudent » ; pour une chose, « efficace, utile, favorable, précieuse ».

- Platon a modifié le troisième vers en remplaçant *matheseai* (« tu apprendras ») par *didaxeai* (« tu te feras enseigner ») ! On peut penser, vu la question de Ménon portant sur le caractère *didakton* ou pas de l'aretè, que ce n'est pas inattention de sa part, ou perte de mémoire, mais que c'est une modification délibérée pour donner à la citation plus de « pertinence » aux yeux de Ménon. On peut aussi penser que c'est un test de la mémoire de Ménon, qui semble ne pas pouvoir se remémorer ce que Gorgias dit qu'est l'aretè, et dont la question, « *dans quels vers ?* » plutôt qu'un simple « *ou ?* » pourrait laisser penser qu'il connaît les poèmes de Théognis.

- « esprit » traduit le grec *noon*, accusatif de *nous*, mot que nous avons déjà rencontré en 88b8-9 (voir note 16, page 131).

Xénophon cite par deux fois le second distique cité ici par Socrate : la première fois, en l'attribuant explicitement à Théognis, en *Banquet*, II, 4, comme réponse de Socrate à une question sur l'endroit où se procurer la *kalokagathia* (sur ce mot, voir note 47, page 156, sur 92e4) dont il vient de dire que c'est elle qui doit tenir lieu de « parfum » à ceux qui ne sont plus en âge de s'enduire d'huile d'olive pour fréquenter les gymnases ; la seconde fois, en *Mémorables*, I, 2, 20, sans l'attribuer explicitement à Théognis, dans un contexte où il est question des accusations de corruption des jeunes portées contre Socrate et du tort qu'a pu lui causer sa fréquentation d'Alcibiade et de Critias. Aristote y fait aussi allusion en *Éthique à Nicomaque*, IX, 1170a11-13 et IX, 1172a12-14, dans le livre sur l'amitié, la première fois en mentionnant Théognis, mais sans citer textuellement les vers, la seconde en citant le début du vers 35 (« *Des bons en effet de bonnes choses...* »)

39 La seule chose qui est claire dans les vers cités, c'est la présence du verbe *didaskein*, forcée par Socrate au prix d'une trahison du texte qu'il cite, pour évoquer le *didakton* qui revient maintenant ! Car l'esprit du poème original n'est pas celui d'un « enseignement », mais bien plutôt d'un « apprentissage » par mimétisme et contagion résultant de la fréquentation de gens jugés « bons » parce que « puissants ». Ce que recommandent ces vers, c'est

ΣΩ. Ἐν ἄλλοις δέ γε ὀλίγον μεταβάς,—
Εἰ δ' ἦν ποιητόν, φησί, καὶ ἐνθετον ἀνδρὶ νόημα,
λέγει πως ὅτι—
πολλοὺς ἀν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον
οἱ δυνάμενοι τοῦτο ποιεῖν, καὶ—
οὐ ποτ' ἀν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός,
πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν· ἀλλὰ διδάσκων
οὐ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἀνδρ' ἀγαθόν.
Ἐννοεῖς ὅτι αὐτὸς αὐτῷ πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν τὰναντία
λέγει;

SOCRATE. Mais dans d'autres pourtant, en avançant un peu,
« *Mais si était façonnable, déclare-t-il, et implantable dans l'homme l'intelligence* ⁴⁰,
il dit en quelque sorte que

De nombreux et grands salaires emporteraient ceux qui seraient capables de le faire, et

Jamais d'un bon père ne naîtrait un méchant,

[96a] *S'il se laissait persuader par de sages discours ; mais en enseignant,*

Jamais tu ne feras du méchant homme un bon. »⁴¹

Conçois-tu que lui-même, à tour de rôle sur les mêmes choses, dit le contraire ?

de fréquenter les gens qui ont « *grande puissance (megalè dunamis)* », de boire et manger parmi eux, et de chercher à leur plaisir, c'est-à-dire de les courtiser (ce qui est d'ailleurs exactement ce que fait Ménon avec Aristippe). Il est peu probable que ce soit là ce que Socrate considérerait comme un « enseignement » !... Et de fait, le verbe choisi par Théognis, « apprendre », convient mieux à ce mode de « formation » que « se faire enseigner ».

40 « *L'intelligence* » traduit le grec *noëma*. Le *noëma*, c'est encore, chez Théognis, l'action de penser, de faire usage de son *nous*, et ici, une manière poétique de désigner l'organe qui rend cette activité possible en l'homme et qu'il s'agirait de « façonner » (*poiein*, dont vient l'adjectif verbal *poièton* utilisé ici et traduit par « façonnable ») et quasiment de « greffer » ensuite dans l'homme (« greffer » est un des sens possibles du verbe *entithenai*, dont vient l'adjectif verbal *entheton* employé ici et traduit par « implantable »). Ce n'est que plus tard, avec Aristote, que le mot en viendra à désigner l'objet de pensée, le « concept ».

41 Quelques remarques textuelles sur ces trois vers tout d'abord :

- ici, « bon » traduit *agathos* et « méchant » traduit *kakos* ;
- « discours » traduit *muthoisi*, de *muthos*, dont vient notre mot « mythe », mais dont le sens original inclut toute forme de parole exprimée ;
- « en enseignant » traduit *didaskôn*, qui, ici, n'est pas une correction du texte par Platon.

Le texte exact des vers cités de Théognis (*Élégies*, 432-438), remis dans leur contexte et dans l'ordre original, est le suivant :

*Mais si aux Asclépiades, un dieu avait donné cela,
Soigner la méchanceté et les pensées funestes des hommes,
De nombreux et grands salaires ils emporteraient.
Mais si était façonnable et implantable dans l'homme l'intelligence
Jamais d'un bon père ne naîtrait un méchant,
S'il se laissait persuader par de sages discours ; mais en enseignant,
Jamais tu ne feras du méchant homme un bon.*

Le dieu dont il y est question est très probablement Asclépios, le dieu des médecins, qui, pour cette raison, se faisaient appeler « Asclépiades », comme s'ils étaient descendants du dieu ; mais le grec porte *theos*, sans article, d'où ma traduction par « un dieu », puisque *theos* est ici un nom commun, et pas un nom propre, ce qu'une traduction par « dieu » sans article pourrait laisser supposer. « Méchanceté » traduit le grec *kakotēta*, et « pensées funestes », *atēras phrenas*, dans lequel on retrouve le *phrēn*, dont il a été question dans la note introductory sur *phronēsis*, page 122, (les *phrenas*, forme plurielle de *phrēn*, ce sont les activités du *phrēn*). On voit que la référence aux « Asclépiades », laissée de côté par Socrate dans sa citation, donne un caractère encore plus « anatomique » à cette idée de *noēma* qui pourrait être « façonné et implanté » dans l'homme. On retrouve ici en quelque sorte l'analogie « organique » que j'évoquais dans la note 21, page 134.

5 **MEN.** Φαίνεται.

ΣΩ. "Εχεις οὖν εἰπεῖν ἄλλου ὅτουοῦν πράγματος, οὗ οἱ μὲν φάσκοντες διδάσκαλοι εἶναι οὐχ ὅπως ἄλλων διδάσκαλοι ὁμολογοῦνται, ἀλλ' οὐδὲ αὐτοὶ ἐπίστασθαι, ἀλλὰ πονηροὶ εἶναι περὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ πρᾶγμα οὗ φασι διδάσκαλοι εἶναι, οἱ δὲ ὁμολογούμενοι αὐτοὶ καλοὶ κἀγαθοὶ τοτὲ μέν φασιν αὐτὸ διδακτὸν εἶναι, τοτὲ δὲ οὐ; Τοὺς οὖν οὕτω τεταραγμένους περὶ ὅτουοῦν φαίης ἀν σὺ κυρίως διδασκάλους εἶναι;

5 **MEN.** Μὰ Δι! οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήτε οἱ σοφισταὶ μήτε οἱ αὐτοὶ καλοὶ κἀγαθοὶ ὄντες διδάσκαλοι εἰσι τοῦ πράγματος, δῆλον ὅτι οὐκ ἀν ἄλλοι γε;

5 **MEN.** Οὕ μοι δοκεῖ.

MÉNON. C'est clair⁴².

SOCRATE. Peux-tu donc citer quelque autre chose que ce soit au sujet de laquelle ceux qui se disent en être enseignants sont tenus d'un commun accord⁴³, non comme les autres enseignants, mais pour ne pas eux-mêmes savoir⁴⁴, mais pour être [96b] déficients⁴⁵ sur la chose même dont ils se disent être enseignants, alors que ceux qui sont tenus d'un commun accord pour être eux-mêmes beaux et bons⁴⁶ tantôt disent que c'est enseignable, tantôt pas ? Des gens ainsi ballottés sur quoi que ce soit, dirais-tu donc, toi, qu'ils sont souverainement enseignants ?

MÉNON. Par Zeus, non certes !

SOCRATE. Mais alors, si ni les sophistes ni ceux qui sont eux-mêmes beaux et bons ne sont enseignants de la chose, il est évident que pas un autre ne le serait.

MÉNON. À mon avis, non.

42 La contradiction signalée par Socrate n'est pas aussi claire que veut bien le dire Ménon. La première citation souligne l'effet d'entraînement que peuvent avoir sur une personne de bonnes ou de mauvaises fréquentations, et la seconde dit que l'« esprit » de l'homme n'est pas un « organe » qui se soigne comme le corps, et que certaines personnes peuvent avoir un esprit qu'aucun enseignement ne pourra corriger, sans toutefois préciser si ce défaut est de naissance ou résulte d'une éducation antérieure défectueuse. Ce que Socrate, qui, lui, en est parfaitement conscient, veut mettre en lumière par l'exemple, c'est justement le caractère factice d'une argumentation qui s'appuie sur des citations plus ou moins fidèles, sorties de leur contexte, dans des discussions où l'on en reste à la surface des mots sans chercher à comprendre ce qui se cache derrière, comme c'est le cas pour Ménon (qui ne voit ici que la récurrence du *didaskein* entre les deux extraits, sans même remarquer qu'il a été forcé dans la première).

43 Ici et un peu plus loin, je traduit par « *sont tenus d'un commun accord* » deux formes passives du verbe *homologein* (ici, *homologountai* ; plus loin, *homologoumenoī*), dont il a déjà été longuement question plus haut (voir note 24, page 136)

44 « Savoir » traduit le grec *epistasthai*, le verbe construit sur la même racine que *epistème*.

45 « Déficients » traduit le grec *ponèroi*. Le *ponèros*, au sens premier, c'est celui qui se donne de la peine, qui travaille dur, qui se fatigue, qui s'use, donc qui n'est pas de noble origine ; puis c'est celui (ou ce) qui est usé, délabré, défectueux, et, de proche en proche, méchant, mauvais (on rejoint par là le sens de *kakos*). *Ponèros* et *ponèria* (la situation de celui qui est *ponèros*) sont des mots apparentés étymologiquement à *penia*, la « pauvreté » dont Diotime, dans le *Banquet*, fait la mère d'Éros (Amour). Il y a derrière ces mots plus l'idée d'un manque que d'une réalité positive perverse, d'un mal « objectif », ce qui correspond bien à l'idée que Platon se fait du « mal », qui est en fin de compte pour lui une déficience, un « manque d'être », résultant en particulier au plan de l'âme, c'est-à-dire au plan moral, de l'ignorance (voir en particulier *Sophiste*, 227d-229b, où, à propos de la purification de l'âme, l'étranger parle de la *ponèria* comme de l'équivalent pour l'âme de ce que la maladie est pour le corps, et introduit la justice comme la médecine de l'âme). Ces soi-disant professeurs d'*aretè* ne sont pas volontairement méchants, ce sont des gens à qui il manque quelque chose, en particulier de connaître les limites de leur savoir, ce qui fait qu'ils croient savoir ce qu'en fait ils ne savent pas.

46 Nouvelle apparition de *kaloi kagathoi* (voir note 47, page 156).

c ΣΩ. Εἰ δέ γε μὴ διδάσκαλοι, οὐδὲ μαθηταί ;
 MEN. Δοκεῖ μοι ἔχειν ώς λέγεις.

ΣΩ. Ὡμολογήκαμεν δέ γε, πράγματος οὗ μήτε διδάσκαλοι
 μήτε μαθηταὶ εἶεν, τοῦτο μηδὲ διδακτὸν εἶναι ;

5 MEN. Ὡμολογήκαμεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀρετῆς οὐδαμοῦ φαίνονται διδάσκαλοι ;
 MEN. Ἐστι ταῦτα.

ΣΩ. Εἰ δέ γε μὴ διδάσκαλοι, οὐδὲ μαθηταί ;
 MEN. Φαίνεται οὕτως.

10 ΣΩ. Ἀρετὴ ἄρα οὐκ ἀν εἴη διδακτόν ;
 MEN. Οὐκ ἔοικεν, εἴπερ ὁρθῶς ἡμεῖς ἐσκέμμεθα.

SOCRATE. [96c] Mais si donc pas d'enseignants, pas d'étudiants non plus !

MÉNON. À mon avis, il en va comme tu dis.

SOCRATE. Or donc, nous en sommes convenus, une chose pour laquelle il n'y aurait ni enseignants, ni étudiants, ça n'est pas enseignable non plus⁴⁷.

MÉNON. Nous en sommes convenus.

SOCRATE. Et n'est-ce pas, d'*aretès*, nulle part n'apparaissent d'enseignants ?

MÉNON. C'est ça.

SOCRATE. Mais si donc pas d'enseignants, pas d'étudiants non plus⁴⁸ !

MÉNON. Ça paraît le cas.

SOCRATE. Est-ce à dire qu'*aretè* ne serait pas enseignable ?

MÉNON. [96d] Il ne semble pas, si du moins nous avons droitement (*orthôs*) examiné [la chose] !

47 Voir 89e1.

48 Cette réplique reproduit mot pour mot la réplique de 96c1. Mais alors, il était question d'un « chose (*pragma*) » quelconque (*allou otououn pragmatos* en 96a6, *to pragma* en 96b1, *tou pragmatos* en 96b7), alors que maintenant, *aretè* a remplacé *to pragma* en 96c6. Socrate donne à son discours l'air d'un raisonnement rigoureux, alors qu'il n'est construit que sur des constatations empiriques et des exégèses de poètes pour le moins contestables. Mais il n'en faut pas plus à Ménon, qui va soudain réaliser que Socrate en arrive à la conclusion exactement opposée à celle qu'il attendait : celui qu'il prenait pour un professeur d'*aretè* est en train de lui « démontrer » que l'*aretè* n'est pas enseignable !...

Les statues de Dédale

d **MEN.** καὶ θαυμάζω δή, ὁ Σώκρατες, πότερόν ποτε οὐδ' εἰσὶν ἀγαθοὶ ἄνδρες, η̄ τίς ἀν εἴη τρόπος τῆς γενέσεως τῶν ἀγαθῶν γιγνομένων.

5 **ΣΩ.** Κινδυνεύομεν, ὁ Μένων, ἐγώ τε καὶ σὺ φαῦλοί τινες εἶναι ἄνδρες, καὶ σέ τε Γοργίας οὐχ ίκανῶς πεπαιδευκέναι καὶ ἐμὲ Πρόδικος. Παντὸς μᾶλλον οὖν προσεκτέον τὸν νοῦν ἡμῖν αὐτοῖς, καὶ ζητητέον ὅστις ἡμᾶς ἐνί γέ τῷ τρόπῳ βελτίους

MÉNON. ... Au point que je m'étonne (*thaumazo*)¹ même, Socrate, car, de deux choses l'une : ou bien il n'y aura jamais d'hommes (*andres*)² bons, ou bien, s'il y en a, dans quelle direction [chercher] le principe générateur de ceux qui deviennent bons ?

SOCRATE. Il se pourrait bien, Ménon, que moi aussi bien que toi, soyons au nombre des hommes (*andres*) du commun³, et que toi, Gorgias ne t'ait adéquatement instruit, ni moi Prodicos. Il nous faut donc avant toutes choses tourner notre esprit (*noun*) vers nous-mêmes⁴ et chercher

1 Pour Socrate, comme il le dit en *Théétète*, 155d, l'étonnement, le *thaumazein*, est le commencement de la philosophie. Mais l'étonnement de Ménon ici, qui n'arrive que vers la fin de son dialogue avec Socrate (c'est la première fois que Ménon emploie ce mot dans le dialogue, et il ne reste que quatre pages sur un dialogue qui en compte trente), n'est sans doute pas de cet ordre. L'étonnement de Ménon ici est celui du débatteur pris à contre-pied : Ménon, d'après l'idée qu'il se faisait de Socrate, s'attendait à ce que celui-ci admette d'entrée de jeu que l'*aretè* peut s'enseigner, puisqu'il croyait que Socrate se targuait justement de l'enseigner. C'est donc lui qui comptait contester que ce qu'il croyait que Socrate enseignait fût l'*aretè* même, en prenant appui sur les leçons de Gorgias qui, comme il vient de l'avouer quelques répliques plus haut (95c1-4), ne prétendait enseigner que la rhétorique, un simple outil neutre en lui-même, et se moquait de ceux qui prétendaient enseigner l'*aretè*. Or voilà que Socrate, après bien des détours, l'amène à la conclusion que l'*aretè* ne peut s'enseigner ! Les rôles sont renversés et, pour ne pas tout à fait avouer sa défaite, il ne reste à Ménon que le recours de demander à Socrate comment, dans ces conditions, il conçoit que les bons deviennent bons, si tant est qu'il admette qu'il y ait des hommes bons.

2 Comme je l'ai déjà signalé dans la note 28, page 31, le grec a deux mots pour parler de l'homme, *anér*, *andros* et *anthrōpos*, *anthrōpou*. Pour faire simple, on peut dire qu'*anér* désigne plus spécifiquement le mâle, l'homme par opposition à la femme, alors qu'*anthrōpos* désigne l'homme en tant que membre de l'espèce humaine, quel que soit son sexe (le mot est même parfois employé au féminin pour désigner une femme), par opposition soit aux dieux, soit aux animaux. Mais *anér* peut aussi parfois désigner l'homme mûr par rapport à l'enfant, ou, généralement au pluriel, les hommes par opposition aux dieux, ou encore, comme c'est le cas ici, l'homme en tant qu'il possède les qualités de noblesse et de virilité (*vir*, dont vient « viril, virilité »), est en fait l'équivalent latin d'*anér*, alors qu'*homo* est l'équivalent d'*anthrōpos*) qui caractérisent un homme digne de ce nom (dans le sens où l'on dit « sois un homme ! » à quelqu'un). Et *anthrōpos*, du fait de son sens générique, peut en venir à prendre un sens méprisant et servir à désigner un ou une esclave, un être que, comme un animal domestique, on ne désigne que par son espèce (comme on parlerait d'un « homme de main », ou chez les militaires, des « hommes » qui constituent la troupe) (voir, en ce sens, 97e3 et la note 21, page 184).

Il peut être important, dans la discussion qui va suivre, de savoir si l'on parle d'*andres* ou d'*anthrōpoi*, le choix mettant souvent en lumière l'opposition entre le « machisme » de Ménon, pour qui l'*aretè* ne peut au bout du compte concerner que les mâles, les *andres* (et encore, pas tous !...), et l'humanisme de Socrate, pour qui l'*aretè* ne dépend pas du sexe ou de la condition et concerne tous les *anthrōpoi*. Mais le français n'offre pas cette dualité de termes, « mâle » ne convenant pas pour traduire *anér* dans la plupart des cas, et « humain » ou « être humain » étant le plus souvent mal adapté pour traduire *anthrōpos*. C'est pourquoi, dans ma traduction, j'utilise le plus souvent « homme » pour rendre les deux termes, mais, à chaque occurrence du mot « homme », je donne entre parenthèses la forme grecque traduite.

3 « *Au nombre des hommes du commun* » traduit le grec *phauloi tines andres*. On a déjà rencontré l'adjectif *phaulos* dans la discussion avec Anytos, en 94b9 et 94d4. Sur le sens de cet adjectif, voir la note 65, page 163. Des « *hommes du commun* », c'est à peu près l'exact opposé des hommes « beaux et bons (*kaloi kagathoi*) » que sont ceux qui ont l'*aretè* des hommes. Socrate se moque donc ici de Ménon et de ses prétentions, comme il s'est moqué auparavant d'Anytos.

4 « *Turner notre esprit vers nous-mêmes* », cela peut vouloir simplement dire : « penser à nous, nous occuper

e ποιήσει· λέγω δὲ ταῦτα ἀποβλέψας πρὸς τὴν ἄρτι ζήτησιν, ὡς ἡμᾶς ἔλαθεν καταγελάστως ὅτι οὐ μόνον ἐπιστήμης ἡγουμένης ὄρθως τε καὶ εὖ τοῖς ἀνθρώποις πράττεται τὰ πράγματα, ἥτις καὶ διαφεύγει ἡμᾶς τὸ γνῶναι τίνα ποτὲ τρόπον γίγνονται οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες.

quelqu'un, qui que ce soit, qui, d'une manière quelconque, nous rendra [96e] meilleurs⁵. Or je dis ceci en considérant notre recherche de tout à l'heure, et la manière ridicule dont il nous a échappé que ce n'est pas uniquement sous la conduite d'*epistèmè* que sont droitement (*orthôs*) et heureusement menées par les hommes (*anthrōpois*) leurs affaires : c'est probablement pour cela que nous échappe la compréhension de la manière dont adviennent les hommes (*andres*) bons⁶.

un peu de nous et de notre éducation » ; mais cela peut aussi vouloir dire : « apprendre à mieux nous connaître », c'est-à-dire, mettre en pratique le « connais-toi toi-même »...

5 « *Quelqu'un qui nous rendra meilleurs* », cela ressemble étrangement à un professeur d'*aretè*, s'il est vrai que l'*aretè*, c'est en quelque sorte l'excellence ! Au moment même où Socrate en arrive à la conclusion que l'*aretè* n'est pas quelque chose qui s'enseigne, il semble proposer à Ménon de se mettre avec lui en quête d'un professeur d'*aretè* ! Reste qu'il précise : « d'une manière quelconque ». Peut-être n'y a-t-il pas que l'enseignement magistral qui permette de « devenir meilleurs »...

6 « *La manière dont adviennent les hommes bons* (tina tropon gignontai hoi agathoi andres) » : il y a ici un changement de perspective chez Socrate qui réponds à la reformulation par Ménon de sa question dans la réplique précédente, où il se demandait quel pouvait bien être « *le principe générateur de ceux qui deviennent bons* (tropos tēs geneseōs tōn agathōn gignomenōn) ». Il n'est en effet plus question ici de l'*aretè* et de ce qu'elle est ou n'est pas (enseignable ou pas enseignable), mais des hommes et de leur *devenir*. En d'autres termes, on passe de l'*aretè* en tant qu'*objet* d'investigation, concept abstrait (que Ménon est d'ailleurs bien en peine de définir) ayant ou n'ayant pas telle ou telle propriété, à l'homme comme *sujet* d'un devenir qui peut le rendre « bon » ou pas (ce qui suppose une sorte de « définition » implicite de l'*aretè*, mais ne fait que déplacer le problème de la définition de l'*aretè* vers celui de l'identification du « bon » que l'on peut atteindre ou pas). Ce changement de perspective est la conséquence logique du renversement de perspective (non plus chercher ce que doit être dans l'abstrait l'*aretè* pour être enseignable, mais examiner *empiriquement* s'il a jamais existé ou existe aujourd'hui des professeurs d'*aretè*) auquel a été constraint Socrate par l'incapacité de Ménon à suivre jusqu'au bout son raisonnement par hypothèse et il a été préparé par la discussion avec Anytos qui a singulièrement « personnalisé » le problème en examinant le cas des Périclès et autres Thémistocles et de leur incapacité à transmettre à leurs enfants leur *aretè*.

Dans toute la discussion qui suit, Socrate va donner l'impression qu'il reprend le raisonnement « par hypothèse » qu'il avait commencé avant la discussion avec Anytos (87b-89e) en n'y apportant que quelques amendements mineurs pour lui permettre de conclure, et qu'il accepte, au risque de sembler se contredire, les approximations de vocabulaire de Ménon (en particulier l'assimilation que celui-ci fait entre *epistèmè* et *phronèsis*, qui, comme je l'ai montré dans mes notes à la traduction de cette section, et en particulier dans la note 21, page 134, et dans la note 24, page 136, était à l'origine d'un malentendu, suggéré par Socrate à l'aide d'une phrase à double sens en 89c5-6, qui avait fait « capoter » le raisonnement de Socrate et obligé à une redirection de la discussion vers une approche beaucoup plus « pragmatique » centrée sur l'existence ou la non-existence de professeurs d'*aretè*), alors que, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que la reformulation n'a plus grand chose à voir avec l'original, dont elle ne reprend que des bribes arrangées dans un ordre différent et reformulées dans un vocabulaire modifié et qu'il s'agit en fait d'un raisonnement nouveau qui échappe à l'accusation d'incohérence avec les conclusions antérieures bien comprises pour peu que l'on tienne justement compte du changement de perspective introduit par la reformulation de la question de Ménon en termes de sujet en non plus d'*objet*, de processus et non plus de qualités. À nouveau donc on est en présence d'un discours à double sens, selon qu'on se place du point de vue de Ménon ou de Socrate. C'est ce que je vais essayer de montrer au fil du discours dans les notes qui suivent.

Pour cela, il est bon de se rappeler des grandes lignes du raisonnement qu'il semble ici reprendre et résumer : dans cette tentative de raisonnement « par hypothèse », Socrate avait pris pour hypothèse de départ que seule une *epistèmè* peut s'enseigner, puis amorcé un raisonnement dont on peut supposer que, s'il avait été mené à son terme, il aurait pu ressembler à quelque chose comme ça : puisque seule une *epistèmè* est enseignable, cherchons si l'*aretè* à quelque chose à voir avec *epistèmè* ; pour cela, on convient que l'*aretè* (la perfection propre de la chose ou la personne qu'elle concerne) est bonne (ce dont on peut convenir sans avoir à se mettre d'accord sur ce qui fait justement la perfection de ce dont on parle), c'est-à-dire, « bénéfique » (elle conduit celui qui la possède vers son plus grand bien, ce dont, une fois encore, on peut convenir sans s'être mis d'accord sur ce qui constitue ce plus

MEN. Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ὡδε· ὅτι μὲν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας δεῖ ὠφελίμους εἶναι,
97 ὥρθως ώμολογήκαμεν τοῦτο γε ὅτι οὐκ ἀλλως ἔχοι· οὐ γάρ;

MÉNON. Que veux-tu dire par là, Socrate ?

SOCRATE. Ceci : que d'une part il faille que les hommes (*andras*) bons soient bénéfiques⁷, [97a] cela du moins, nous avions convenu à juste titre (*orthôs*) qu'il ne saurait en être autrement, n'est-ce pas⁸ ?

grand bien) ; on cherche ensuite ce qui est « bénéfique » à l'homme et on convient qu'en tout, c'est la *phronèsis*, c'est-à-dire, pour Socrate, l'usage de son *phren*, de sa capacité de penser, de réfléchir, d'exercer son jugement, bref, de cette faculté qui le distingue des autres animaux, qui fait la différence entre usage bénéfique et usage néfaste de quoi que ce soit dont l'homme puisse user ; mais encore faut-il que cette aptitude à réfléchir et à juger soit *bien* utilisée (ce que la formulation de Socrate masque en partie, puisque le même mot, *phronèsis*, peut aussi bien désigner cette aptitude non qualifiée que le *bon* usage que l'on peut en faire, comme en français le mot « raisonnable » selon que l'on dit « l'homme est un animal raisonnable » ou « un tel a été raisonnable en arrêtant de fumer ») ; le problème est donc maintenant de savoir ce qui permet de *bien* utiliser sa *phronèsis*, et la question initiale sur l'*aretè* se reformule donc en termes de *phronèsis* : cette faculté de l'homme est-elle un don de nature, plus ou moins performante en chacun comme ses cheveux sont plus ou moins clairs ou ses yeux plus ou moins perçants sans que cela dépende d'autre chose que d'un processus de développement naturel avec l'âge ? ou bien peut-elle être modifiée (en bien ou en mal) par l'éducation, l'enseignement, l'entraînement, l'environnement, etc. ? Bref, peut-on apprendre à quelqu'un à bien penser, à bien juger, à bien choisir ? Ou encore, pour faire le lien avec ce qui a précédé, les *epistèmai* en général, ou une *epistèmè* en particulier, ont-elles à voir avec notre aptitude à *bien* penser ? À ce point, on aurait dû se rendre compte que la *phronèsis* est un « outil » aux usages multiples, que les *epistèmai* sont elles-mêmes multiples, chacune ayant une finalité et un domaine de pertinence propres, que, certes, chaque *epistèmè* permet de mieux user de son aptitude à penser *dans le domaine qui est le sien*, et là seulement, mais que, faute de s'entendre sur ce qui était la finalité ultime de l'homme en tant qu'homme, il était difficile d'aller plus loin et de savoir si cette finalité était ou pas l'objet d'une *epistèmè* spécifique, et donc si l'*aretè*, qui en résultait, était enseignable ou pas. Mais, Ménon ayant assimilé *phronèsis* (pour lui, *bon* usage de la capacité de penser, et « bon » par rapport à ses finalités propres à lui, Ménon, ce qui implique plus ruse et manipulation que raison et modération) à *epistèmè*, en bon élève de Gorgias qui ne voit dans les synonymes que moyens de varier l'expression, d'enrichir le style et d'éviter la répétition fastidieuse, il n'avait pas été possible à Socrate d'arriver où il voulait en venir, et il avait dû se rabattre sur une autre approche, plus pragmatique, consistant simplement à chercher des professeurs d'*aretè*, dans l'idée que ce dont il n'y a ni professeurs ni élèves ne doit pas être enseignable.

En déplaçant maintenant la question des qualités de l'*aretè* vers le processus qui y conduit, Socrate voudrait amener par un autre chemin Ménon à préciser ce qu'il entend par « *didakton* » et à examiner le rôle que l'enseignement pourrait jouer dans l'acquisition de l'*aretè*, même si l'*aretè* n'est pas le résultat immédiat et automatique de l'enseignement de telle ou telle *epistèmè* (en fait, si elle existait, l'*epistèmè* du bien et du mal que Socrate cherche en vain avec Critias dans le *Charmide*). Mais ce n'est pas avec Ménon qu'une telle recherche pourra avoir lieu, car Ménon a, contrairement à ce que dit ironiquement Socrate au début de cette réplique, bien profité des leçons de Gorgias et ne s'encombre pas de distinctions subtiles à la Prodicos, et c'est donc en vain que, pour une fois où c'est nécessaire (voir à ce sujet la remarque de Socrate en *Théétète*, 184c et la « Note introductory », page 122), Socrate essaye justement, lui, de bien profiter des leçons de Prodicos !...

7 Pour les raisons qui me font traduire *ophelimon*, l'adjectif utilisé ici par Platon, par « bénéfique », plutôt que par le plus habituel « utile », voir la note 13, page 75, sur 77d1 et la note 13, page 130, sur 87e1.

8 Premier point supposé d'accord : les *hommes* bons sont bénéfiques. Ceci renvoie à 87d8-e2, à ceci près que ce qui y était dit était beaucoup plus général : « *toutes les bonnes choses (panta tagatha)* [neutre pluriel sans objet qualifié] *sont bénéfiques* », et que la conclusion qu'on en tirait était beaucoup plus « *personnelle* », s'appliquant à *nous* et non, comme ici, à des tiers que l'on verra devenir à la réplique suivante nos dirigeants. Cette affirmation que les hommes bons (et plus généralement, les bonnes choses quelles qu'elles soient) sont bénéfiques est le vrai « point fixe » de toute la discussion, le point de départ immuable de toutes les reprises qui vont en être faites par Socrate (ici, en 98c, après les considérations sur la route de Larissa et les statues de Dédales, et de nouveau en 98e, pour introduire la dernière étape du raisonnement).

Sur le plan linguistique, l'utilisation de l'adjectif « bénéfique » appliqué ainsi absolument à une personne peu paraître incongru en français, encore que l'on puisse parfaitement dire que le choix d'un bon dirigeant est bénéfique pour une cité ou un état (ce qui est, comme la suite va le montrer, exactement ce que Socrate a en tête). Mais

MEN. Ναί.

ΣΩ. Καὶ ὅτι γε ὡφέλιμοι ἔσονται, ἀν ὁρθῶς ἡμῖν ἡγῶνται τῶν πραγμάτων, καὶ τοῦτο που καλῶς ὠμολογοῦμεν;

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et qu'ils seront bénéfiques pour autant qu'ils conduisent droitement (*orthôs*) les affaires pour nous, cela aussi, je pense, nous en avons convenu de belle manière (*kalôs*)⁹.

il est possible qu'il en ait été de même pour l'adjectif *ophelimon* en grec, car cet adjectif est plus souvent utilisé pour caractériser une chose qu'une personne, et les premiers emplois attestés l'appliquant à une personne semblent justement être ceux du *Ménon*. Si l'on se souvient que le sens premier du verbe *ophelein*, dont dérive *ophelimon*, est « secourir, rendre service, aider », on voit mieux comment le mot peut aussi qualifier une personne « secourable ». Il n'est hélas ! pas possible de trouver en français un seul mot qui conserve toutes les connotations du mot grec dans ses divers emplois dans le dialogue, et dont la racine se retrouve dans un nom et un verbe adapté aux traductions des mots grecs apparentés à *ophelimon*. « *Bénéfique* » reste donc ici un moindre mal.

Dans un autre ordre d'idées, cette réplique contient la première occurrence dans notre section du verbe *homologein* (systématiquement traduit par « convenir » dans toute la suite), qui va revenir dans chacune des deux répliques suivantes de Socrate, et par quatre fois dans le « résumé » qui commence en 98c5. Or nous avons vu (voir note 24, page 136, sur la traduction de la remarque de Socrate en 89c5-6) que ce verbe avait le double sens de « convenir » et de « dire la même chose », c'est-à-dire, « se comprendre ». En fait, Socrate passe son temps, dans la discussion qui suit (comme je vais essayer de le montrer au fil des notes sur les répliques en cause), à faire accepter par Ménon comme « convenues » des reformulations qui ne sont au mieux que des à-peu-près de ce qui a été dit antérieurement (voir, pour cette première suggestion d'accord, la première partie de cette note), souvent réorganisées dans un ordre qui change la logique du raisonnement, si raisonnement il y avait, et son insistance sur ce qui a été « convenu » n'est là que pour mieux nous faire voir que l'accord est factice ! Ce faisant, Socrate montre non seulement que Ménon n'a cure de ce qui se dit, ou du moins en reste à un accord de surface, mais encore que toute cette discussion n'est pas, pour qui ne cherche pas la rigueur dans le vocabulaire et les concepts sous-jacents, un raisonnement rigoureux, mais une juxtaposition d'opinions de simple bon sens appuyées seulement sur l'expérience commune, enchaînés au gré des besoins selon une pseudo-logique qui ne les « lie » pas par un « raisonnement par les causes ». Les raisonnements dont se satisfait Ménon ne sont guère plus stables que ces statues de Dédaïe dont il va bientôt être question et Ménon ne mérite peut-être pas son nom après tout, un nom qui, rappelons-le, vient du verbe *menein*, qui signifie « demeurer en place » !... Ceci ne veut pourtant pas dire que, pour le lecteur plus attentif aux glissements de vocabulaire, il n'est pas possible de déceler dans les propos de Socrate une rigueur qui échappe à Ménon (et c'est pourquoi il est important, pour celui qui ne lit pas le grec, de travailler sur une traduction qui laisse voir ces glissements, au risque de sacrifier à l'élégance).

9 Ce nouveau point d'accord supposé renvoie à la discussion sur ce qui nous est bénéfique, en 87e5-89a2. Or, d'une part, c'est dans cette discussion que s'est produit le glissement d'*epistêmè* à *phronèsis* qui est à l'origine du malentendu entre Socrate et Ménon, et, d'autre part, on n'y cherchait pas spécifiquement en quoi des dirigeants pouvaient être « bénéfiques » pour leurs administrés, comme le laisse supposer la reformulation faite ici par Socrate, mais bien plus largement ce qui pouvait *nous* être « bénéfique », à chacun de nous. Bref, la discussion ne se plaçait pas alors sur le plan exclusivement « politique », comme le laisse supposer la reformulation de Socrate, mais bien plutôt sur le plan « psychologique » de l'individu et de la conduite de sa propre vie. Il est vrai qu'entre-temps, dans la discussion avec Anytos, il a été question des grands hommes politiques d'Athènes.

En fait, la reformulation du problème par Socrate en termes exclusivement « politiques » recentre la discussion sur le seul type d'*aretè* qui semble intéresser Ménon, celle des gouvernants, des hommes de pouvoir. Dans l'esprit de Socrate, ce glissement du plan psychologique, qui aurait dû permettre à un Ménon plus à l'aise dans l'abstraction d'envisager une *aretè* qui pourrait être la même pour tous, une *aretè* qui s'exprimerait en termes d'harmonie de l'âme plurielle avec elle-même et avec la cité dans laquelle elle vit, au plan politique devrait conduire à une discussion sur ce qui constitue la véritable « utilité » des dirigeants pour leurs administrés (qui, pour Socrate, consiste précisément à permettre à chaque citoyen de se réaliser au mieux, d'atteindre son *aretè* propre, qui s'exprime de la même manière pour tous en termes d'harmonie, mais se décline pour chacun en fonction de sa place dans la société et des circonstances spécifiques de sa vie, alors que, pour Ménon, elle consiste sans doute en l'intérêt propre du dirigeant, mal compris d'ailleurs, qui ne flatte ses administrés que pour mieux les exploiter à son profit tout matériel). Mais en même temps, en se centrant sur l'« utilité » des dirigeants pour la foule de leurs administrés, elle facilite, pour un esprit « paresseux » et peu enclin aux investigations minutieuses, une approche fondée sur des critères purement « externes » pour apprécier le « succès » d'un dirigeant (l'opinion qu'ont de lui les « dirigés » ou la foule des étrangers qui jugent de l'extérieur). Et de fait, le manque d'intérêt de la part de Ménon pour une discussion sur

5

MEN. Nai.

ΣΩ. "Οτι δ' οὐκ ἔστιν ὄρθως ἡγεῖσθαι, ἐὰν μὴ φρόνιμος ἦ, τοῦτο ὅμοιοι ἔσμεν οὐκ ὄρθως ὀμολογηκόσιν.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais qu'il ne soit pas possible de conduire droitement (*orthōs*) si l'on n'est réfléchi (*phronimos*), cela, nous sommes comme des gens qui en ont convenu pas droitement (*orthōs*)¹⁰.

ce qui fait le caractère « salvifique » pour nous des dirigeants, qui se manifeste par son absence de questions à ce sujet, va conduire Socrate à bientôt trivialiser encore plus son discours, en introduisant l'exemple d'un « guide » qui se contente de conduire des voyageurs vers une destination toute « terrestre » et bien localisée sur la carte !...

Ces reformulations successives sont d'ailleurs facilitées par l'usage d'un même verbe, le verbe *hēgeisthai* (que j'ai traduit de manière consistante par « conduire ») à toutes les étapes de la discussion : c'est ce verbe qui était déjà utilisé en 88a3 pour parler de la manière dont doivent être « conduites » santé, force, richesses pour être bénéfiques ou nuisibles, puis en 88c2 pour parler de l'âme « conduite » par la *phronēsis*, en 88d6 et en 88e1 pour parler de l'âme « conduisant » avec *phronēsis* l'usage des richesses et autres choses semblables, et qui le sera encore pour parler de l'homme « conduisant » des voyageurs à Larissa. Mais c'est aussi le verbe qui était déjà utilisé en 77d-e dans son sens dérivé post-homérique de « penser, croire », dans un contexte où, comme je l'indique dans la note 12, page 75, il pourrait presque se traduire par « se conduire comme si... ». Les glissements de sens d'*hēgeisthai* se font ici, comme il se doit avec un interlocuteur comme Ménon, du sens le plus analogique et abstrait (la « conduite » de l'âme au sens moral) vers le sens le plus originel et concret (la conduite de voyageurs vers leur destination) : le sens premier du verbe *hēgeisthai* est en effet « marcher devant », c'est-à-dire, « conduire », « guider », et c'est de là qu'il en vient à signifier « diriger en tant que chef, commander », sens qui par analogie peut ensuite s'appliquer à l'âme (on retrouve tous ces sens dans le verbe français « conduire »). Bref, Socrate tente (vainement) d'adapter sa « conduite » et celle de l'entretien à son interlocuteur, décidément pas doué pour l'abstraction, et de « descendre » à sa portée, au ras des pâquerettes...

C'est probablement dans la même perspective que, tout au long de sa discussion avec Ménon, il fait exprès d'utiliser des formulations ambiguës qui feraient réagir un élève de Prodicos, pour amener Ménon à se poser, et à lui poser, des questions qui feraient avancer la discussion. Mais, en bon élève de Gorgias, Ménon ne voit dans les glissements de vocabulaire savamment orchestrés de Socrate que des effets de style destinés à éviter la monotonie, n'entend dans son discours que ce qu'il a envie d'entendre, et ne juge les mots que par l'effet qu'ils ont sur l'interlocuteur, pas sur l'adéquation qu'ils pourraient avoir avec des réalités dont ils ne seraient que de pâles images.

Notons pour finir qu'il y a quelque ironie de la part de Socrate à placer Ménon, qui ne rêve que de pouvoir et de commandements, dans le rôle de l'administré en parlant de ceux qui conduisent les affaires *pour nous* (*hēmin*), et à renvoyer à Ménon son adverbe favori pour qualifier l'accord : *kalōs* (« de belle manière »), et non pas *orthōs* (« droitement, à juste titre »), utilisé par Socrate dans la réplique qui précède et dans celle qui suit), qui met l'accent plus sur la beauté de la forme (*kalōs* est l'adverbe formé sur *kalos*, l'adjectif qui veut dire « beau ») plutôt que sur la rectitude du raisonnement.

10 Cette reformulation d'un point supposé d'accord remis ici en cause renvoie à la conclusion partielle de Socrate en 89a3-4, qui suggérait que l'*aretē* est *phronēsis*, en tout ou partie, celle justement qui était la source du malentendu mis en évidence par Socrate en 89c5-6. Être *phronimos*, que je traduis par « réfléchi », plus ouvert dans ce contexte que « raisonnable », c'est être doué de *phronēsis*, c'est-à-dire, au sens le plus général, capable de réflexion. Mais il y a la même ambiguïté sur *phronimos* que sur *phronēsis*, et le sens le plus usuel du mot, celui que comprend Ménon, c'est celui de « sensé, raisonnable, intelligent », c'est-à-dire un sens qui préjuge du *bon* usage que l'on est supposé faire de notre *phrēn*, donc un sens piégé par rapport à la discussion en cours.

Ceci dit, si l'on y regarde de près, ce que Socrate remet ici en cause, en revenant du vocabulaire de l'*epistêmē* qu'il utilisait en 96e1-5 à celui de la *phronēsis*, ce n'est pas la conclusion antérieure, que l'*« excellence »* de l'homme suppose l'usage correct de la faculté qui le distingue des autres animaux, sa faculté de penser, ni même que cette faculté ne soit « bénéfique » quand elle est droitement utilisée (et Ménon ne s'est toujours pas penché sur la question de savoir de quelle(s) manière(s) on pouvait faire bon usage de cette faculté), mais qu'il n'y ait que par la réflexion proprement conduite que l'on puisse réussir *dans l'action* (ce qui n'est pas la même chose que devenir bon *en tant qu'homme*). En d'autres termes, si l'on se place seulement du point de vue du résultat *objectif* de l'action (qui est celui que prend maintenant Socrate), et non pas du point de vue de la « qualité » de l'acteur (qui est celui de l'*aretē*, que Socrate avait pris dans la discussion antérieure), force est de convenir qu'un homme peut atteindre l'*objectif* qu'il s'est fixé, et qui peut être bon « objectivement » (en ce sens qu'il serait celui que se fixerait un homme « bon » dans les mêmes circonstances), non seulement en s'appuyant sur une réflexion fondée sur la simple opinion et non la « science » (*epistêmē* au sens où le prend Socrate, ou encore *phronēsis* au sens où

MEN. Πῶς δὴ ὁρθῶς λέγεις ;
 ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ. <εἰ> εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισαν ἦ

MÉNON. Et comment donc parles-tu droitement (*orthôs*) maintenant¹¹ ?

SOCRATE. Je vais [te le] dire¹². Si quelqu'un, connaissant la route de Larissa¹³, ou d'où

le prend Ménon), comme va le montrer la suite de la discussion, mais même par pure chance, c'est-à-dire, sans aucune réflexion (*phronésis* au sens où le prend Socrate). Mais l'homme n'est pas la somme des traces matérielles qu'il laisse dans le temps et l'espace, mais l'âme présidant aux choix qui conduisent à ces traces. L'*aretè*, l'excellence, de l'homme n'est donc pas *uniquement* celle de ces traces, qui lui sont toutes extérieures et qui sont vouées à disparaître (même s'il est clair que les actes de l'homme vraiment bon ne peuvent être que bons), mais d'abord celle de la capacité de choix (l'aptitude à faire *toujours* le bon choix) qui réside en l'âme qui, elle, pourrait bien être immortelle. De ce point de vue, comme va le dire bientôt Socrate (voir 99a3-4), ce qui arrive « par hasard », aussi bon soit-il, n'est pas le fait d'une conduite « humaine » (*anthrōpinè hegemonia*).

Seulement, pour Ménon qui n'y regarde pas d'aussi près, il semble que Socrate soit tout simplement, après le long détour par le dialogue avec Anytos, revenu au point où il en était (dans la compréhension qu'avait Ménon de la discussion) en 89c5-6, lorsqu'il lui semblait déjà remettre en cause l'assimilation d'*aretè* à *phronésis/epistèmè*, et que la discussion tourne en rond. D'où son agacement perceptible dans sa réponse : « vas-tu une bonne fois pour toutes me dire comment tu pense qu'on doit parler pour parler droitement, comme tu dis ?!... »

11 Certains éditeurs suppriment le *orthôs* de cette réplique, comprenant simplement quelque chose comme « que veux-tu dire ? » Mais je pense qu'il faut le conserver et qu'il marque l'agacement de Ménon devant une discussion qui lui semble tourner en rond (voir note précédente) et l'accumulation par Socrate de ces *orthôs* qu'il utilise à tout bout de champ (un par réplique) depuis que Ménon a eu le malheur d'utiliser cet adverbe en 96d1 pour dire que la conclusion (que l'*aretè* n'est pas quelque chose qui s'apprend) s'impose si l'investigation a été « droitement » menée. Il y a d'ailleurs de la part de Socrate de l'ironie dans cette insistance, qui doit percer dans le ton qu'il met sur ces *orthôs*, puisque justement le résumé qu'il fait n'est pas fidèle !

12 La forme verbale *erô* utilisée ici se lit tout naturellement comme la première personne du futur du verbe *eirein*, « dire ». Mais on pourrait tout aussi bien y voir la forme contracte de la première personne du présent du verbe *eran*, « aimer » (même racine que *eros*), quelque chose comme : « je t'aime bien, mon petit Ménon, tu m'amuses vraiment ! », en réponse à l'agacement de Ménon qui se préoccupe tout à coup de parler « droit (*orthôs*) »...

13 Le choix par Socrate de la route de Larissa comme exemple donné à Ménon est loin d'être anodin. Pour Ménon, au moment de cette conversation, c'était la ville de Thessalie où l'avait conduit son amour du pouvoir pour y briguer les faveurs, amoureuses et politiques, d'un des maîtres de la Thessalie d'alors, l'Aleuade Aristippe, présenté par Socrate au début du dialogue comme le protecteur de Ménon, et dont on sait par Xénophon qu'il lui confia le commandement du corps expéditionnaire Thessalien mis à la disposition de Cyrus le Jeune. S'il est vrai que Ménon était, lui, originaire de Pharsale (voir la section de l'introduction intitulée « Retour à Larissa », page 10), la « route de Larissa » est pour lui une image de son ascension politique, du début de réalisation de ses ambitions, du « chemin » par lequel il espère atteindre l'excellence (*aretè*) telle qu'il la conçoit.

Mais pour le lecteur du temps de Platon qui connaissait, grâce à l'*Anabase* de Xénophon, la fin de l'histoire de Ménon, la mort de Cyrus à la bataille de Counaxa, pourtant gagnée par ses troupes avec l'aide, justement, des Grecs, les manigances de Ménon trahissant ses collègues généraux grecs pour essayer de se gagner malgré tout les faveurs de Tissapherne et, à travers lui, d'Artaxerxès, le roi des Perses maintenant débarrassé de son frère et rival, et qui ne réussit ainsi qu'à différer et à rendre plus pénible sa mort en captivité aux mains des Perses, et le difficile retour des Grecs conduits en particulier par Xénophon sur plusieurs milliers de kilomètres en terre inconnue et hostile pour revenir des rives du Tigre, non loin de Babylone, jusqu'à la mère patrie, la « route de Larissa » pouvait aussi évoquer la route que n'avait pas su trouver Ménon, au contraire de Xénophon, pour ramener chez eux les soldats qui lui avaient été confiés par Aristippe et qu'il était censé « conduire ». Et, dans cette lecture, l'idée exprimée dans les lignes qui suivent par Socrate, qu'une opinion vraie peut parfois suffire à trouver sa route, n'en prend que plus de poids en ce que c'est précisément ce que prouve le succès de Xénophon et de ses Dix-Mille compagnons grecs qui, eux, retrouvèrent le chemin de la Grèce et d'Athènes, sans cartes dans un pays inconnu.

Mais on peut aller plus loin encore et voir, dans cette histoire de l'errance de soldats revenant d'une guerre lointaine vers leur patrie à travers mille dangers, à laquelle nous renvoie l'image de la « route de Larissa » ainsi « décodée », tout comme dans celle d'Ulysse et ses compagnons racontée dans l'*Odyssée* (évoquée dans l'avant-dernière réplique de Socrate à la fin du dialogue), et dont l'*Anabase* de Xénophon n'était peut-être après tout qu'une version historique et moderne, une image de l'errance de tout homme en cette vie pour trouver le chemin de sa demeure éternelle, celle qu'il atteint, pour le meilleur ou pour le pire, au terme de sa vie. Et l'on est ainsi

10 ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίζοι καὶ ἄλλοις ἡγοῖτο, ἄλλο τι ὄρθως ἀν καὶ εὖ ἡγοῖτο;

MEN. Πάνυ γε.

b ΣΩ. Τί δ' εἴ τις ὄρθως μὲν δοξάζων ἦτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μηδ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὗτος ἀν ὄρθως ἡγοῖτο;

MEN. Πάνυ γε.

5 ΣΩ. Καὶ ἔως γ' ἀν που ὄρθην δόξαν ἔχῃ περὶ ὅν ὁ ἔτερος ἐπιστήμην, οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν ἔσται, οἰόμενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή, τοῦ τούτο φρονοῦντος.

tu veux autre part, s'y rendait et y conduisait d'autres [personnes], que dire d'autre sinon qu'il conduirait droitement (*orthôs*) et heureusement¹⁴ ?

MÉNON. Absolument.

SOCRATE. [97b] Mais qu'en serait-il de quelqu'un se formant droitement (*orthôs*) une opinion sur quelle est cette route, bien que n'y étant jamais allé et n'en ayant nulle connaissance¹⁵ ? Celui-ci ne conduirait-il pas droitement (*orthôs*) aussi ?

MÉNON. Absolument.

SOCRATE. Et aussi longtemps donc, je suppose, qu'il aura une opinion droite sur ce dont l'autre [a] une *epistêmè*, il ne sera en rien un guide inférieur, croyant vrai bien que n'usant pas de *phronèsis*, à celui qui use de *phronèsis* là-dessus¹⁶ ?

ramenés au problème central du dialogue, celui de l'excellence que doit chercher à atteindre tout homme.

14 « Droitement et heureusement » traduit *orthôs kai eu*, et reprend mot à mot l'expression utilisée en 96e3 pour parler de la manière dont les hommes mènent leurs affaires. Seulement ici, la « conduite » dont il est question est à comprendre au premier degré, au sens premier du verbe *hegeisthai* (voir note 9, page 179). *Eu* est traduit par « heureusement » plutôt que par un simple « bien », pour rappeler que c'est l'adverbe qui sert de préfixe au composé *eudaimonia*, le mot grec qui veut dire « bonheur » (étymologiquement, « doué d'un bon *daimon* »). C'est aussi le mot qu'utilise Aristote, au début de son *Éthique à Nicomaque* pour caractériser ce qui est l'objectif de tous dans la vie, à savoir, « *to eu zèn* (le bien vivre) » ou « *to eu prattein* (le bien agir) », assimilés à l'*eudaimonia* (*Éthique à Nicomaque*, I, 1095a18-21). On peut penser que l'adverbe *orthôs* (droitement) s'applique plutôt au cheminement et l'adverbe *eu* (bien, heureusement) au résultat. Et, pour l'homme en cette vie, c'est le cheminement qui est important, le résultat ne venant qu'au terme, d'où l'insistance de Socrate sur les *orthôs*.

15 Le mot traduit par « ayant connaissance », *epistamenos*, est le participe présent du verbe *epistasthai*, formé sur la même racine que *epistêmè*.

16 Je traduis le verbe *phronein*, utilisé ici par deux fois au participe présent (le texte oppose le *phronôn mè* au *phronountos*) par « user de *phronèsis* » pour bien montrer le lien entre le verbe et le substantif (*phronein* est construit sur la même racine, *phrèn*, que *phronèsis*) et parce qu'aller plus loin, par exemple en traduisant par « réfléchir », pose le même problème que traduire *phronèsis*, et fait disparaître les ambiguïtés voulues par le Socrate de Platon. En effet, selon le sens qu'on donne à *phronèsis*, et donc à *phronein*, ce que dit ici Socrate pose plus ou moins question. Si, comme Ménon, on assimile *phronèsis* à *epistêmè*, alors certes, le guide qui n'a qu'une opinion, aussi droite fût-elle, n'a pas l'*epistêmè/phronèsis* du chemin qu'il suit. Mais si, comme Socrate, on voit dans la *phronèsis* l'aptitude à penser, et dans le *phronein* la mise en œuvre de cette aptitude, alors il n'est plus du tout évident qu'avoir une opinion ne mobilise pas notre « intelligence » d'une certaine manière, toute imparfaite fût-elle. Il semble bien au contraire qu'avoir des opinions soit une activité qui suppose la capacité de penser, la *phronèsis*, même si elle n'est peut-être qu'une utilisation déficiente de notre *phrèn*, au moins dans les domaines où une *epistêmè* serait possible. Et il est probable que Xénophon et ses collègues officiers, lorsqu'ils ramenaient de Counaxa vers Athènes et Larissa (sans Ménon, resté prisonnier du Grand Roi malgré ses manigances) les soldats grecs d'Athènes et de Thessalie, bien que n'ayant pas l'*epistêmè* de la route à prendre, faisaient usage de leur capacité de réflexion, de leur *phrèn*, pour s'orienter dans la bonne direction, voire utilisaient d'autres *epistêmai* qu'ils possédaient (par exemple à propos des étoiles et du cours du soleil) pour se forger une opinion sur la route à suivre ! Et l'exemple tout « matériel » du guide sur la route de Larissa pourrait suggérer à Ménon qu'en fait d'*opinions*, il y a, dans chaque domaine, deux sortes de personnes : d'un côté les « guides » d'opinion, ceux qui font

MEN. Οὐδὲν γάρ.

ΣΩ. Δόξα ἄρα ἀληθής πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν
10 χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως· καὶ τοῦτο ἐστιν ὁ νυνδὴ παρε-
λείπομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὅποιόν τι εἴη, λέγοντες
ε 5 ὅτι φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν· τὸ δὲ ἄρα
καὶ δόξα ἦν ἀληθής.

MEN. "Εοικέ γε.

ΣΩ. Οὐδὲν ἄρα ἥττον ὠφέλιμόν ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπι-
5 στήμης.

MEN. Τοσούτῳ γε, ω̄ Σώκρατες, ὅτι ὁ μὲν τὴν ἐπιστήμην
ἔχων ἀεὶ ἀν ἐπιτυγχάνοι, ὁ δὲ τὴν ὀρθὴν δόξαν τοτὲ μὲν ἀν
τυγχάνοι, τοτὲ δ' οὕ.

MÉNON. En rien, certes.

SOCRATE. Donc une opinion vraie, à l'égard de la rectitude de l'action¹⁷, n'est en rien un guide inférieur à *phronèseōs* ; et c'est cela que nous avons tout à l'heure laissé de côté, dans l'examen, à propos de l'*aretēs*, du genre de chose qu'elle pourrait bien être¹⁸, en disant [97c] que seule *phronèsis* conduit à agir droitement (*orthōs*) ; il y avait donc aussi une opinion vraie.

MÉNON. Il semble bien.

SOCRATE. En rien donc n'est moins bénéfique opinion droite qu'*epistêmè*.

MÉNON. À ceci près, Socrate, qu'en ayant l'*epistêmèn*, on arriverait toujours à ses fins, alors qu'avec l'opinion droite, tantôt on réussirait, tantôt pas¹⁹.

plus ou moins bon usage de leur *phronèsis* pour *se faire* une opinion personnelle sur tel ou tel sujet, opinion que certains tenteront ensuite d'imposer aux autres s'ils y trouvent leur intérêt, et de l'autre les « suiveurs », qui, sans réfléchir, sans donc faire usage de leur *phronèsis*, sur certains sujets du moins, se contentent d'adopter les opinions de tel ou tel « meneur » (de « suivre le guide ») au gré de leurs sympathies ou de leurs intérêts. Et encore ! Même les suiveurs ont besoin d'un minimum de *phronèsis* pour prendre conscience de leur intérêt (même s'ils arrivent là dessus à une opinion fausse) et comprendre les opinions que leur soufflent les meneurs. Mais c'est en vain que Socrate fait des efforts pour amener Ménon à se poser des questions...

17 « *À l'égard de la rectitude de l'action (pros orthotēta praxeōs)* » : cette clause est fondamentale pour la compréhension de toute cette discussion. Socrate ne se place ici que du point de vue du *résultat*. Suffit-il, pour qu'un homme soit jugé « excellent », qu'il atteigne dans ses actes un résultat jugé tel, quel que soit le moyen par lequel il y est parvenu, que ce soit en connaissance de cause ou par hasard, ou bien faut-il encore qu'il ait mis en œuvre pour y parvenir, ce qui fait la spécificité de l'homme sur les autres animaux, son aptitude à penser ? Et, si l'on est dans ce dernier cas, comment user « *excellamment* » de cette faculté ? Cette question rejoint celle qui est au cœur de la *République* : la justice n'est-elle concernée que par les activités *externes* des hommes les uns avec les autres, ou bien commence-t-elle au plus profond de nous-mêmes, par une mise en ordre de notre moi intérieur, de notre âme multiforme, avec elle-même ? Ici, Socrate se place dans la perspective de Ménon, pour qui seul le résultat compte.

18 Socrate décrit l'investigation antérieure comme s'intéressant, en ce qui concerne l'*aretē*, à « *hopoion ti eiè* », c'est-à-dire au « comment ? » plus qu'au « quoi ? » (« peut-elle s'enseigner ? » plus que « qu'est-elle ? »).

19 Les termes *epistêmè* et *orthē doxa* (opinion droite) sont en général utilisés par Ménon accompagnés de l'article défini (« *tēn epistêmēn* » et « *tēn orthēn doxan* »), alors que Socrate les emploie le plus souvent sans article. Ceci pose un problème de traduction, qui est aussi dans une certaine mesure un problème de compréhension. En effet, le grec ne dispose que de l'article défini, pas de l'article indéfini équivalent au français « un, une », et l'article défini n'est pas obligatoire avec des mots comme *epistêmè* et *doxa*, qui peuvent se construire en grec comme dans des expressions françaises du style de « patience et longueur de temps font plus que force ni que rage », c'est-à-dire sans article bien que le sens soit équivalent à une construction avec article défini. Au delà de l'aspect grammatical, la question est de savoir s'il est opportun de parler de l'opinion droite (article défini), comme s'il s'agissait d'un tout pour ainsi dire insécable, comme si une personne donnée avait une unique « opinion » qui, en tout, était soit droite soit erronée, comme si cette « opinion » était plus une faculté, au même titre que l'aptitude à penser, qu'un contenu sur tel ou tel point, la même personne pouvant avoir de nombreuses opinions portant chacune sur un sujet différent, voire plusieurs opinions sur le même sujet selon les moments, certaines droites et

10 ΣΩ. Πῶς λέγεις; Ὁ ἀεὶ ἔχων ὄρθην δόξαν οὐκ ἀεὶ ἀν τυγχάνοι, ἔωσπερ ὄρθα δοξάζοι;

d ΜΕΝ. Ἀνάγκη μοι φαίνεται· ὥστε θαυμάζω, ὡς Σώκρατες, τούτου οὕτως ἔχοντος, ὅτι δή ποτε πολὺ τιμιωτέρα ἡ ἐπιστήμη τῆς ὄρθης δόξης, καὶ δι' ὅτι τὸ μὲν ἔτερον, τὸ δὲ ἔτερόν ἔστιν αὐτῶν.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν δι' ὅτι θαυμάζεις, ἢ ἐγώ σοι εἴπω;

5 ΜΕΝ. Πάνυ γ' εἰπέ.

ΣΩ. "Οτι τοῖς Δαιδάλου ἀγάλμασιν οὐ προσέσχηκας τὸν νοῦν· ἵσως δὲ οὐδὲ ἔστιν παρ' ὑμῖν.

ΜΕΝ. Πρὸς τί δὲ δὴ τοῦτο λέγεις;

10 ΣΩ. "Οτι καὶ ταῦτα, ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ἦν, ἀποδιδράσκει καὶ δραπετεύει, ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει.

e ΜΕΝ. Τί οὖν δὴ;

ΣΩ. Τῶν ἐκείνου ποιημάτων λελυμένον μὲν ἐκτῆσθαι οὐ πολλῆς τινος ἄξιον ἔστι τιμῆς, ὥσπερ δραπέτην ἄνθρωπον· οὐ γὰρ παραμένει· δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἄξιον· πάνυ γὰρ

SOCRATE. Que dis-tu ? En ayant toujours une opinion droite, ne réussirait-on pas toujours, aussi longtemps qu'on se formerait des opinions droites ?

MÉNON. Cela me paraît nécessaire. Au point que je m'étonne (*thaumazo*), [97d] Socrate, les choses étant ainsi, que l'*epistêmè* soit en fin de compte beaucoup plus en honneur que l'opinion droite, et [je me demande] pour quelle raison on les distingue l'une de l'autre.

SOCRATE. Sais-tu donc pourquoi tu t'étonnes, ou te le dirai-je ?

MÉNON. Oui certes, dis-le-moi.

SOCRATE. C'est parce que tu n'as pas tourné ton esprit (*noun*)²⁰ vers les statues de Dédale ; mais peut-être n'y en a-t-il pas chez vous ?

MÉNON. Mais pourquoi donc parles-tu de ça ?

SOCRATE. C'est qu'aussi bien celles-ci, si elles n'ont pas été attachées, prennent subrepticement la fuite et s'échappent, alors qu'attachées, elles restent en place.

MÉNON. [97e] Et après ?

SOCRATE. Posséder une de ses créations laissée sans liens n'a pas grande valeur, c'est comme un homme (*anthrōpon*)²¹ enclin à la fuite, car elle ne reste pas en place ; attachée au certaines fausses. Pareillement, selon le sens que l'on donne à *epistêmè*, s'agit-il d'un tout, d'une faculté, ou de « contenus » multiples portant sur des domaines différents, si bien que la même personne peut avoir une *epistêmè* sur certains sujets et une *doxa* sur d'autres ?

Pour permettre au lecteur qui n'a pas accès au texte grec de percevoir au moins ces problèmes, j'ai pris le parti de traduire par « une opinion », ou, dans les cas où la tournure sans article pouvait à la rigueur passer, de laisser « opinion » sans article, lorsque *doxa* était utilisé sans article, et par « l'opinion » lorsque l'article défini était dans le texte grec. Pour *epistêmè* (et pour *phronésis* qui pose le même problème), que j'ai par ailleurs pris le parti de ne pas traduire, je traduis l'article défini lorsqu'il existe dans le texte grec et je ne mets pas d'article du tout lorsque le grec n'en a pas.

20 Je traduis mot à mot la formule grecque « *ou proseschèkas ton noun* » par « *tu n'as pas tourné ton esprit* », plutôt que de la remplacer par un verbe plus naturel comme « *tu n'as pas fait attention* » (A. Croiset, Budé ; E. Chambry, Garnier ; B. Piètre, Nathan), ou « *tu n'y a pas prêté attention* » (M. Canto-Sperber, Flammarion), car il me semble que, dans le contexte de toute cette discussion sur le bon usage du *phrèn/nous*, qui passe largement au dessus de la tête de Ménon, il y a quelque ironie de la part de Socrate à faire référence au *nous* de Ménon !

21 Le mot grec utilisé ici par Socrate et traduit par « homme » est *anthrōpos*. Ce mot peut aussi bien désigner l'homme au sens générique le plus large d'être humain, par opposition aux dieux d'une part, aux animaux d'autre part, que, dans un sens restrictif empreint de mépris, le vulgaire esclave, anonyme et désigné par son espèce plutôt

5 καλὰ τὰ ἔργα ἔστιν. Πρὸς τί οὖν δὴ λέγω ταῦτα; Πρὸς τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς. Καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἀν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' 98 ἀγαθὰ ἔργαζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. Τοῦτο δ' ἔστιν, ὃ Μένων ἔταίρε, ἀνάμνησις, ὡς

contraire, elle a beaucoup de valeur, car ses œuvres sont tout à fait belles. Et après ? À quel propos j'en parle ? À propos des opinions vraies. C'est qu'aussi bien, les opinions vraies, aussi longtemps qu'elles restent en place, sont une belle chose et produisent [98a] des œuvres tout à fait bonnes ; seulement, elles ne consentent pas à rester en place très longtemps, mais s'échappent de l'âme de l'homme (*anthrōpou*), si bien qu'elles ne sont pas de grande valeur tant qu'on ne les lie pas par un raisonnement sur la cause²². Et cela, c'est, Ménon mon camarade,

que par son nom, pour le distinguer seulement du bœuf ou de l'âne. Il est probable que c'est ce second sens que Socrate a en tête lorsqu'il compare les statues non liées à des « hommes » sans chaînes pour les retenir au travail auquel on les astreint, qui tentent de fuir à la première occasion. Du moins est-ce le sens qu'il devine que Ménon va donner au mot.

Mais il est probable que le choix de ce terme, qui revient quelques lignes plus loin dans la même réplique (98a2) pour parler, cette fois, de l'âme de l'homme (*tēs psuchēs tou anthrōpou*), plutôt que de celui de *doulos*, plus spécifique pour parler d'esclaves, et utilisé tant par Ménon (72a1) que par Socrate (73d4) lorsqu'il était question d'esclaves au début de la discussion, quand on cherchait une définition de *l'aretē*, n'est pas neutre. À quelques lignes de distance, Socrate nous met ainsi *à l'aide du même mot* en présence des deux extrêmes de la condition humaine : l'homme servile réduit à l'état d'animal domestique et l'homme doué d'une âme raisonnable et peut-être immortelle qui en constitue, pour Socrate au moins, le moi le plus intime. Il y a là une nouvelle manière subtile de nous rappeler l'enjeu de cette discussion sur *l'aretē*, l'excellence, de l'homme. Et cela au moment où il parle de statues ayant forme humaine, et justement tellement ressemblantes qu'on les croirait vivantes et prêtes à prendre la fuite !

Suffit-il donc pour être un *anthrōpos*, d'en avoir l'apparence extérieure, la « forme » ? Cette « forme », cette *eidos/idea* (les deux mots souvent traduits par « forme » dans les textes de Platon, et qui dérivent tous deux du verbe *eidenai/idein* qui veut dire « voir »), qui fait de nous des hommes, se limite-t-elle à la « figure (*schème*) » et aux couleurs que Socrate prenait pour exemples pour expliquer à Ménon, dans la première partie de la discussion, quel genre de « définition » il attendait de *l'aretē* (cf. 74b-77a) ? Mais alors, les statues de Dédale sont aussi des *anthrōpoi* ! Et l'esclave qui, faute d'être enchaîné, prend la fuite, n'est-il en rien différent du cheval rétif qui, suivant son instinct, s'échappe de l'enclos où voulait le retenir captif son maître ? Ou bien fait-il usage de réflexion et de libre-arbitre en organisant sa fuite, même si sa raison est déficiente et son « savoir » limité, particulièrement sur ce qui constitue l'excellence de l'homme ? Peut-on être un *anthrōpos* en restant esclave toute sa vie, ou bien, comme le pense sans doute Ménon, n'est-on réellement un homme digne de ce nom, exhibant l'excellence propre de l'homme, qu'en position de pouvoir et de commandement (notons à ce propos que le seul des interlocuteurs successifs de Socrate qui, dans le cours du dialogue, fait des progrès vers plus d'excellence, c'est justement le jeune suivant de Ménon (enfant et probablement esclave, c'est-à-dire l'extrême opposé de ce que Ménon a en vue quand il imagine un homme « bel et bon »), qui se laisse « guider » par Socrate vers plus d'*epistêmē* en acceptant de reconnaître son ignorance, pas son maître, qui campe de bout en bout sur ses positions, et encore moins Anytos son hôte, qui « sait » sans même avoir besoin de chercher) ? Ce sont toutes ces questions qui sont en arrière-plan tant du choix de l'exemple que de celui du vocabulaire employés par Socrate. Mais une fois encore, Ménon n'y voit que du feu !...

Seulement, pour que nous, lecteurs, puissions voir cela, il ne faut pas que les traducteurs nous cachent ces nuances de langage si merveilleusement orchestrées par Platon ! Or, le fait est que la plupart des traducteurs se refusent à traduire ici *anthrōpos* par « homme », préférant privilégier le sens obvie (« esclave » : A. Croiset, Budé ; E. Chambray, Garnier ; L. Robin, Pléiade ; M. Canto-Sperber, GF Flammarion ; B. Piettre, Nathan ; « serviteur » : G. Kévorkian, Ellipses ; « personnel » : J. Cazeaux, Livre de Poche), au risque de fermer certaines des pistes que Socrate/Platon nous souffle. Pire ! certains vont même jusqu'à gommer la seconde mention de *l'anthrōpos*, traduisant *tēs psuchēs tou anthrōpou* par « notre âme » (A. Croiset, Budé ; E. Chambray, Garnier ; la traduction par « l'âme humaine » utilisée par L. Robin, M. Canto-Sperber, B. Piettre et G. Kévorkian est un moindre mal à partir du moment où, de toutes façons, le premier *anthrōpos* n'est pas visible dans leurs traductions).

22 L'expression traduite par « *par un raisonnement sur la cause* » est *aitias logismō*. La certitude à laquelle nous

5 ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὠμολόγηται. Ἐπειδὰν δὲ δεθῶσιν,

remémoration²³, comme il a été convenu entre nous dans les [choses dites] antérieurement²⁴.

pouvons prétendre ne concerne pas tant la connaissance des choses prises en elles-mêmes indépendamment les unes des autres, que les relations, causales en particulier, qui les « lient » les unes aux autres. Mais cette compréhension des liens qui unissent les unes aux autres les parties de la discussion et en font un raisonnement (*logismos*) et non pas un simple discours (*logos* dans le sens que donne à ce mot un *Gorgias*) dont seul compte l'apparence externe, la forme jugée à l'aune des canons de la rhétorique du temps, c'est précisément ce qui manque à Ménon. Et, comme je l'ai déjà laissé entendre, toute cette reprise de la discussion antérieure qui précède et suit l'exemple de la route de Larissa et l'analogie entre statues de Dédales et opinions droites, est là pour nous montrer que, dans la lecture qu'en fait Ménon du moins, il en reste à la surface et n'a pas cherché à comprendre les liens plus profonds qui unissent les parties du discours et qui justifient les enchaînements de Socrate. Peu lui importe en effet l'ordre dans lequel sont repris les éléments de la « démonstration », les glissements de mots qui pourraient en modifier le sens ou les changements de perspective qui risquent de la dénaturer. On pourrait à la rigueur admettre, comme le fait bien souvent le Socrate de Platon, qu'on ne soit pas trop à cheval sur le sens exact des mots, si du moins on fait attention aux relations que l'on établit entre eux dans un discours donné, et qu'on cherche à les comprendre les uns par les autres. Mais si l'on n'a cure ni du sens des mots, ni des relations qui s'établissent entre eux par le discours, il est impossible d'arriver à autre chose qu'à des enchaînements de sons plus ou moins agréables pour l'oreille, et alors, oui, *Gorgias* peut nous être utile !...

Ceci dit, si l'on se place maintenant au niveau plus profond du discours, à celui où Socrate voudrait nous amener, reste à déterminer le degré de rigueur qui est possible dans des raisonnements sur l'*aretè* et le bien ultime de l'homme. *Logismos*, dont le sens premier de « calcul » a une connotation spécifiquement mathématique (au pluriel, le mot peut désigner l'arithmétique), même si le mot, en grec comme en français, peut avoir un sens plus large (comme quand on dit, à propos d'une décision qui n'a pas conduit au résultat escompté : « j'ai fait un mauvais calcul »), nous incite à nous demander si, en matière d'*aretè* et d'éthique, on peut prétendre à la même rigueur « mathématique » que lorsqu'il s'agit de trouver, avec le premier esclave venu, le carré de surface double d'un carré donné... Et là est sans doute le sens voulu par Socrate de cette discussion sur l'opinion droite comparée à l'*epistèmè*.

23 « Remémoration », plutôt que le plus habituel « réminiscence », traduit le mot grec *anamnèsis*, dont Socrate a rappelé à Ménon en 87b-c, au début de la discussion qui est reprise ici, que, à s'en tenir aux explications données au terme de l'expérience avec l'esclave, il était synonyme d'« apprentissage/enseignement » (*didaskalia* : la remarque de Socrate portait alors sur les adjectifs verbaux *didakton*—enseignable— et *anamneston*—remémorable—, mais le terme utilisé ici est le nom d'action de même racine que l'adjectif verbal utilisé alors, ce qui autorise le rapprochement, et justifie la traduction qui garde la similitude existant en grec). Ici encore, deux lectures sont possibles : en utilisant ce mot, plutôt que celui d'apprentissage, Socrate « remémore » une fois encore à Ménon l'expérience antérieure avec l'esclave et les conclusions qu'ils en ont tirées sur la possibilité de « changer d'opinion » et d'« apprendre » quelque chose qu'on ne savait apparemment pas cinq minutes auparavant ; mais, pour celui qui regarde un peu plus loin, en faisant jouer la synonymie à l'envers, il donne en passant une « définition » de l'enseignement/apprentissage : enseigner, c'est faire prendre conscience à l'élève des liens de cause à effet qui existent entre les concepts étudiés et les « opinions » qu'on peut avoir sur eux. Ce n'est pas l'autorité du maître qui convainc l'élève, mais l'évidence *pour lui* des liens qui enchaînent les étapes du raisonnement que lui développe le maître. C'est en ce sens que l'on peut dire que Socrate n'a rien « soufflé » à l'esclave : il n'a fait que le guider vers des évidences qui se sont imposées à lui au fur et à mesure. Maintenant, que ces évidences soient « remémoration » de choses que l'on aurait su dans une vie antérieure ou qu'il faille chercher autre chose pour expliquer leur force probante, c'est pour l'instant secondaire dans les préoccupations du Socrate de Platon, qui sait, lui, que, sur ce point, aucune explication n'aura jamais force probante. Mais qu'importe puisque les *faits* sont là...

24 À peine Socrate vient-il d'insister sur l'importance du « raisonnement par les causes » que réapparaît le verbe *homologein* qui doit maintenant nous faire dresser l'oreille ! Qu'est-ce qui est « remémoration (*anamnèsis*) » ? Est-ce la remémoration qui crée le lien en conduisant au raisonnement par les causes, ou est-ce le raisonnement suscitant la remémoration qui donne à cette remémoration son caractère contraignant ? Et de quoi donc sont « convenus » Ménon et Socrate dans la discussion antérieure ? Ce qui est sûr, c'est qu'à aucun moment dans les discussions qui ont précédé, il n'a été question de « raisonnement sur les causes » et de lien établi entre propositions par de tels raisonnements. Si un tel enchaînement causal est implicite derrière l'expérience avec l'esclave, il n'a jamais été explicité, en ces termes du moins, et l'accord auquel semble faire allusion Socrate ici ne peut tout au plus porter que sur l'usage du mot *anamnèsis* comme synonyme de *didaskalia* « imposé » à Ménon en 87b-c, non sur une description des mécanismes de la remémoration/apprentissage. Bref, la mention de cette remémoration ne semble bien être qu'un moyen de plus pour Socrate de mettre en évidence le manque de mémoire de son interlocuteur !...

πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὄρθης δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὄρθης δόξης.

MEN. Νὴ τὸν Δία, ὁ Σώκρατες, ἔοικεν τοιούτῳ τινί.

ΣΩ. Καὶ μὴν καὶ ἐγὼ ὡς οὐκ εἰδὼς λέγω, ἀλλὰ εἰκάζων· ὅτι δέ ἐστιν τι ἀλλοῖον ὄρθη δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν, ἀλλ’ εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἀν εἰδέναι, ὀλίγα δ’ ἀν φαίην, ἐν δ’ οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἀν ὅν οἶδα.

MEN. Καὶ ὄρθως γε, ὁ Σώκρατες, λέγεις.

ΣΩ. Τί δέ; Τόδε οὐκ ὄρθως, ὅτι ἀληθῆς δόξα ἡγουμένη τὸ ἔργον ἐκάστης τῆς πράξεως οὐδὲν χεῖρον ἀπεργάζεται ἢ ἐπιστήμη;

MEN. Καὶ τοῦτο δοκεῖς μοι ἀληθῆ λέγειν.

ΣΩ. Οὐδὲν ἄρα ὄρθη δόξα ἐπιστήμης χεῖρον οὐδὲ ἥττον ὀφελίμη ἔσται εἰς τὰς πράξεις, οὐδὲ ἀνὴρ ὁ ἔχων ὄρθην δόξαν ἡ ὁ ἐπιστήμην.

MEN. "Εστι ταῦτα.

Lors donc qu'elles sont liées, elles deviennent premièrement *epistēmai*, ensuite fixes. Et c'est bien pour ça qu'*epistēmē* est plus en honneur qu'opinion droite, et c'est par un lien qu'*epistēmē* se distingue d'opinion droite.

MÉNON. Par Zeus, Socrate, il semble bien [que ce soit] quelque chose comme ça.

SOCRATE. [98b] Et pour sûr aussi, moi, je parle, non pas comme sachant, mais conjecturant. Mais que ce soient deux choses différentes, opinion droite (*orthē*) et *epistēmē*, je pense pour ma part ne pas du tout le conjecturer, mais s'il restait quelque chose que je dirais savoir—and je le dirais de peu de choses—, une à coup sûr, et c'est ça, je l'admettrais au nombre de celles que je sais.

MÉNON. Et c'est droitement (*orthōs*) en effet, Socrate, que tu parles.

SOCRATE. Quoi encore ? Ceci, [n'est-ce] pas droitement (*orthōs*) : qu'une opinion vraie (*alēthēs*), dirigeant le travail en chacune de nos actions, accomplit un travail en rien inférieur à *epistēmē* ?

MÉNON. Ici encore, tu m'as l'air de parler vrai (*alēthē*)²⁵.

SOCRATE. [98c] Une opinion droite (*orthē*) ne sera donc en rien inférieure à *epistēmēs* ni moins bénéfique dans nos actions, ni l'homme (*anēr*) ayant une opinion droite à celui [ayant] *epistēmēn*.

MÉNON. C'est ça.

25 « *Tu m'as l'air...* » traduit le grec « *dokeis moi* », formule toute faite pour introduire une *opinion* de celui qui parle, mais dont il est important, dans le contexte de cette discussion sur l'*opinion* droite/vraie, de signaler qu'elle est construite sur le verbe *dokein* qui est de même racine que le mot *doxa* utilisé pour parler de l'*opinion*, dans la mesure où la traduction française ne rend pas sensible cette communauté de racine. La traduction « *c'est mon opinion que...* », que j'utilise en 98d2 pour traduire un « *dokei soi* » qui introduit une question incidente de Socrate, et en 98d10 pour traduire une autre forme du verbe *dokein* plus proche encore de la forme *doxa* (voir note 32, page 190), aurait rendu plus sensible ce fait, mais, lourde et inhabituelle dans le contexte d'une simple réponse approbative, aurait masqué le caractère de formule toute faite de la tournure employée par Ménon (voir aussi note 39, page 194).

Il est intéressant de noter aussi que, lorsque, dans deux répliques consécutives, Socrate passe de l'*opinion droite* (« *orthē doxa* » en 98b2) à l'*opinion vraie* (« *alēthēs doxa* » en 98b7), dans les approbations correspondantes par lesquelles Ménon lui répond, il passe de même du parler *droit* (« *orthōs... legeis* » en 98b6) au parler *vrai* (« *alēthē legein* » en 98b10). Pour Socrate, cette liberté de langage montre sans doute qu'il sait, quand ce n'est pas nécessaire, ne pas tomber dans le pédantisme de Prodicos. Dans le cas de Ménon, on peut se demander s'il s'agit là simplement d'effets de style à la Gorgias, ou si ce « mimétisme » langagier n'est pas là pour nous faire voir comment, même inconsciemment et alors qu'il s'en défend, un auditeur peut être influencé par ce qu'il écoute.

5 ΣΩ. Καὶ μὴν ὅ γε ἀγαθὸς ἀνὴρ ὡφέλιμος ἡμῖν ώμολόγηται εἶναι.

MEN. Ναί.

10 ΣΩ. Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ μόνον δι’ ἐπιστήμην ἀγαθοὶ ἄνδρες ἀν εἰν καὶ ὡφέλιμοι ταῖς πόλεσιν, εἴπερ εἰν, ἀλλὰ καὶ δι’ ὄρθην δόξαν, τούτοιν δὲ οὐδέτερον φύσει ἐστὶν τοῖς ἀνθρώποις, οὕτε ἐπιστήμη οὕτε δόξα ἀληθής, οὕτ’ ἐπίκτητα—ἢ δοκεῖ σοι φύσει ὀποτερονοῦν αὐτοῖν εἶναι;

SOCRATE. Et il a bien été convenu entre nous que l'homme (*anér*) bon est bénéfique²⁶.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et maintenant, puisque ce n'est pas seulement par *epistêmè* que des hommes (*andres*) peuvent être bons et bénéfiques pour les cités²⁷, si tant est que certains le soient, mais aussi par une opinion droite, et que par ailleurs, aucune des deux n'est [donnée] par nature (*phusei*) aux [98d] humains (*anthrópois*), ni l'*epistêmè*, ni l'opinion droite, ... ou bien est-ce ton opinion²⁸ que l'une ou l'autre d'entre elles deux est par nature²⁹ ?

26 Cette réplique marque un nouveau départ de la discussion, après l'introduction d'un élément nouveau, l'opinion droite, maintenant clairement distinguée d'*epistêmè*, mais tout aussi capable qu'elle de conduire à des *résultats* objectivement conformes à ceux attendus (ce qui ne veut pas nécessairement dire souhaitables ou bons par rapport à une finalité ultime dont il n'a jamais été question). Cet élément nouveau n'a pu être introduit par Socrate que grâce à une légère reformulation de sa question par Ménon : oubliant une seconde sa question initiale sur le caractère enseignable ou pas de l'*aretè*, il s'est interrogé, en 96d, au tout début de la section ici traduite, sur « *le principe génératrice de ceux qui deviennent bons* », c'est-à-dire qu'au lieu de continuer à se focaliser sur l'un des moyens susceptibles de conduire à l'*aretè*, savoir, l'enseignement, il est remonté au problème général dont sa question n'était qu'une formulation spécifique préjugeant d'une réponse possible (qu'il pensait sans doute être celle que devait faire son interlocuteur Socrate en qui il voyait justement quelqu'un se targuant d'enseigner l'*aretè*). Sautant sur l'occasion, Socrate, partant du point fixe (voir note 8, page 178) que constitue pour lui l'affirmation que l'*aretè* doit être « bénéfique (*óphelimon*) », et restreignant délibérément la perspective à une vision purement « utilitariste » où seul le résultat compte, dans l'espoir de rendre la discussion plus compréhensible par Ménon, lui a montré que, si effectivement on ne s'attache qu'au résultat, il n'y a pas qu'*epistêmè* qui puisse nous être « bénéfique », la simple opinion suffisant si elle est « droite ».

S'il s'agissait toujours de répondre à la question initiale de Ménon, ce nouvel élément ne nous serait d'aucun secours, puisque l'on n'a pas remis en cause l'hypothèse antérieure que seule une *epistêmè* peut s'enseigner et qu'on vient d'affirmer haut et clair que l'opinion droite et *epistêmè* sont choses distinctes. Mais Socrate est infiniment plus intéressé par la nouvelle question, qu'est-ce qui rend les hommes bons, que par celle plus limitée à laquelle voudrait le cantonner Ménon, l'*aretè* est-elle enseignable. Et il voudrait amener Ménon à se poser des questions sur ce qui constitue le bien ultime de l'homme que l'*aretè* lui permettrait d'atteindre, sur ce qui fait que quelque chose ou quelqu'un nous est « bénéfique », sur ce que signifie « enseigner », sur le rôle de l'*epistêmè*, ou des *epistemai*, dans notre cheminement vers l'*aretè* et notre bien, et maintenant sur la manière dont se forment les opinions, sur les domaines dans lesquels une *epistêmè* est possible et sur ceux où l'on doit se contenter d'opinions, etc. Et l'insistance de Socrate à répéter ici encore comme en 96e7, et quelques répliques plus loin une nouvelle fois, ce principe énoncé pour la première fois en 87d8-e2 que « *l'homme bon est bénéfique* », n'est sans doute qu'une perche de plus tendue à Ménon pour qu'il finisse par dire : « Mais enfin, Socrate, que veux-tu dire par bénéfique ?... »

27 Il est maintenant question d'hommes bons « *pour les cités* ». La perspective plus exclusivement politique que dans la discussion qu'on est censés résumer, comme je l'ai déjà signalé note 9, page 179, se précise ici encore. Et bien sûr, Ménon laisse faire ! Ce n'est pas lui qui, tel Thrasytame au livre I de la *République*, va perdre son temps à débattre avec Socrate du problème de savoir si les dirigeants cherchent leur intérêt propre ou celui de leurs administrés. Il est justement bien plus « efficace », pour arriver à ses fins, d'endormir son interlocuteur naïf (ou que l'on croit tel) en lui laissant croire qu'on est d'accord avec lui. Il n'en sera que plus facile de le tondre le moment venu... Et d'ailleurs on ne parle pas d'être utiles aux administrés, mais aux cités, et le tyran qui opprime ses concitoyens peut toujours se donner bonne conscience en prétendant qu'il contribue à la renommée et à la gloire de sa cité !...

28 « *Est-ce ton opinion* » traduit le grec « *dokei soi* », nouvelle utilisation du verbe *dokein* apparenté à *doxa*, « opinion » (voir note 25, page 187).

29 Cette brusque interruption de la phrase en cours pour poser une question à un Ménon qui ne bronche toujours

MEN. Οὐκ ἔμοιγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὴ οὐ φύσει, οὐδὲ οἱ ἀγαθοὶ φύσει
εἰεν ἄν.

MEN. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἐπειδὴ δέ γε οὐ φύσει, ἐσκοποῦμεν τὸ μετὰ τοῦτο
εἰ διδακτόν ἐστιν.

MÉNON. À moi ? Non³⁰.

SOCRATE. Eh bien donc, puisque [ce n'est] pas par nature, les bons ne [le] sont pas non plus par nature.

MÉNON. Non certes.

SOCRATE. Puisque aussi bien [ce n'est] pas par nature, nous avons examiné après ça si c'est enseignable³¹.

pas et gobe tout ce que lui assène Socrate, est une nouvelle perche qu'il lui tend pour l'amener à se poser des questions sur les origines possibles des opinions et, de fil en aiguille, sur le rôle qu'elles peuvent jouer dans notre cheminement vers l'*aretè*. Une investigation dans cette direction permettrait en outre de préciser le sens de *phronèsis* en cherchant ce qui nous rend aptes à avoir des opinions, et donc à faire ressortir la différence qu'il y a entre *phronèsis*, compris dans le sens d'aptitude à penser intervenant aussi bien dans la formation des opinions que dans l'acquisition d'*epistèmè*, et *epistèmè* justement, et donc à dissiper le malentendu qui empoisonne la discussion depuis qu'on y a introduit *phronèsis*. Socrate sait en effet que si la question ne vient pas du fond de Ménon lui-même, la réponse qu'il pourrait y donner ne servirait à rien. Ménon a montré depuis le début qu'il n'était prêt à entendre que la réponse à *sa* question. Mais tous les efforts de Socrate pour susciter de sa part de nouvelles questions qui lui permettraient de progresser resteront vains. Ménon ne s'appelle pas « immobile » pour rien !...

Dans la perspective de Ménon, qui n'a que faire des « enchaînements par les causes » dans un discours qui n'est jamais pour lui un « raisonnement » et dont, comme dans le discours de Lysias du *Phèdre*, les morceaux peuvent s'agencer dans n'importe quel ordre (voir *Phèdre*, 264b, sq), Socrate peut paraître reprendre ici son discours antérieur où il essayait de raisonner « par hypothèse » et ce qu'il dit ici de l'*epistèmè* qui n'est pas donnée aux hommes « par nature » doit lui rappeler ce que Socrate disait en 89a-b. Peu lui importe en effet que cette étape du raisonnement soit venue alors dans un contexte où il était question de *phronèsis* et non d'*epistèmè*, puisque pour lui les deux mots sont interchangeables, ni que Socrate n'ait pas même dit alors que la *phronèsis* n'est pas donnée à l'homme par nature, ce qui, dans la compréhension que ce dernier (Socrate) a de la *phronèsis* comme de la *faculté* de penser et non du *bon usage* de cette faculté, est évidemment faux (c'est précisément cette faculté *naturelle* qui distingue l'homme en tant qu'espèce des autres animaux, la question de l'*aretè* étant pour lui de savoir comment en faire *bon usage*), mais simplement que les hommes bons ne le sont pas *phusei* (par nature), la reprise du mot *phusei* (un mot qu'il peut entendre puisqu'il apparaissait dans sa question initiale) doit lui suffire à faire le rapprochement.

30 La surprise qui se manifeste dans la réponse de Ménon à la question qui rompt soudain le cours bien huilé du « discours » de Socrate montre qu'il n'envisage nullement cette discussion comme une recherche en commun et qu'il n'a nulle envie d'ouvrir de nouvelles perspectives dans le dialogue en cours. Si cela peut faire plaisir à Socrate de présenter ses assertions sous forme de questions rhétoriques pour pouvoir reprendre son souffle pendant que Ménon acquiesce, grand bien lui fasse, mais qu'il faille soudain que lui, Ménon, prenne position et s'implique, là, non, c'en est trop...

Car, sans même entrer dans le jeu de Socrate en ouvrant une parenthèse sur l'origine de nos opinions, Ménon, s'il avait tant soit peu compris ce que dit Socrate, aurait pu lui rétorquer que, si ce qui avait été admis plus tôt, dans la section du discours antérieur à laquelle la remarque de Socrate semblait faire allusion, à savoir que les hommes bons ne le sont pas par nature, était vrai, peu importerait finalement que l'opinion droite soit donnée aux hommes par nature, car, même si c'était vrai, la seule conclusion qu'il faudrait en tirer est que ce n'est pas l'opinion qui fait les hommes bons et qu'il faut donc chercher ailleurs la réponse à la question en cours d'examen !... Mais d'un autre côté, s'il avait compris ce que lui disait Socrate dans la conclusion de l'expérience avec l'esclave, il aurait pu aussi répondre que toute les *epistèmai* sont de fait en nous dès notre naissance, donc en quelque sorte « par nature », et qu'il n'est plus question que de les faire « remémorer ». Ou bien il aurait pu objecter que des « opinions droites » qui seraient en nous « par nature » sans qu'on puisse les changer ne se distinguerait plus guère d'*epistèmai*... Mais, lui qui se croit justement doué d'une supériorité naturelle n'a manifestement pas envie de creuser cette piste et préfère laisser dire Socrate.

31 « *Nous avons examiné...* » : Socrate laisse entendre une fois encore qu'il reformule simplement la discussion qui a précédé le dialogue avec Anytos, alors qu'un élément nouveau est intervenu depuis, l'introduction de

MEN. Nai.

ΣΩ. Οὐκοῦν διδακτὸν ἔδοξεν εἶναι, εἰ φρόνησις ἡ ἀρετή;

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Eh bien donc, n'était-ce pas notre opinion³² que c'est enseignable, si l'*aretè* [est] *phronèsis*³³ ?

l'opinion vraie comme concurrente de l'*epistèmè* en tant que guide potentiel de l'homme « bénéfique ». Pourtant, comme on l'a déjà souligné, le changement de la question et l'introduction de l'opinion droite ont modifié la perspective et ce qui se présente comme une reprise est un nouveau raisonnement. Mais Ménon voit tellement peu les changements dans ces discours dont Socrate s'amuse à faire de véritables « statues de Dédale » en perpétuel mouvement et dans lesquels il n'a cure de chercher les liens de causalité nécessaire qui les « fixeraient », que, quand Socrate en arrive ici au problème de savoir si « *c'est enseignable (ei didakton estin)* », il ne remarque même pas que la phrase n'a pas de sujet, pas même un pronom, dont on ne sait d'ailleurs à quoi il pourrait renvoyer puisque, dans la réplique précédente, il est question des bons qui ne le sont pas par nature, et dans celle d'avant, à la fois d'*epistèmè* et d'opinion vraie, tant il est probablement évident pour lui, non du fait de la nécessité du discours de Socrate, mais de par la fixation qu'il fait sur *sa* question, que *didakton* ne peut renvoyer qu'à *aretè* puisque sa question initiale était de savoir « *ara didakton hè aretè* » (si l'*aretè* est enseignable). Et pourtant, le mot *aretè* ne réapparaît qu'à la réplique suivante et sa dernière occurrence avant cela remontait à 97b11, c'est-à-dire à avant toute la discussion sur l'opinion vraie, la route de Larissa et les statues de Dédale !...

32 Je traduis ici le grec « *oukoun edoxen* » par « *n'était-ce pas notre opinion* » plutôt que par un plus classique et plus neutre « *ne nous a-t-il pas semblé* » pour rendre sensible en français la communauté de racine qui existe en grec entre *doxa*, l'opinion (droite ou pas) dont il vient d'être longuement question, et le verbe *dokein*, « sembler, avoir l'air, paraître », surtout justement dans sa forme aoriste ici employée *edoxen*, plus proche encore de *doxa* que le *dokeis* de « *dokeis moi* » en 98b10 (voir note 25, page 187). Discrètement, Socrate rappelle que tout ceci n'est qu'assemblage d'*opinions*, sans réelle rigueur argumentative.

33 Ce n'est que maintenant que réapparaît, non seulement l'*aretè*, mais ce qui pourrait passer pour une reformulation de ce que Socrate avait, la première fois, en 87b-c, posé comme hypothèse de départ, que seul ce qui est *epistèmè* est enseignable et que tout ce qui est enseignable est *epistèmè*. Le problème est que Socrate la reformule, sans d'ailleurs que cela choque Ménon le moins du monde, non en termes d'*epistèmè*, mais de *phronèsis*, semblant donc user lui aussi de l'assimilation qui, lorsqu'elle avait été utilisée en sens inverse par Ménon en 89c (dans son cas en remplaçant *phronèsis* par *epistèmè* dans la conclusion partielle antérieure de Socrate qu'*aretè* est *phronèsis*), avait fait « dérailler » le raisonnement, suggérant que Socrate ne mettait sans doute pas la même chose que Ménon derrière le mot *phronèsis* et n'assimilait pas *phronèsis* à *epistèmè*. Est-ce à dire que Socrate manque tout à coup de rigueur et se contredit ? Ou que mes tentatives d'explications sont erronées ? Je ne le pense pas. Car si, *en surface*, c'est délibérément que Socrate se montre infidèle, ou, si l'on préfère, semble aller maintenant dans le sens de Ménon, dans ce qu'il fait passer pour une reprise de raisonnements et de conclusions antérieures, pour tester l'attention de son interlocuteur, dans une lecture plus attentive, il y a moyen de trouver à cette reformulation un sens qui n'est pas en contradiction avec les distinctions implicites que j'ai supposées derrière les discussions antérieures (voir les notes à la traduction de la section 87b-89e). Pour cela, il suffit de se souvenir du changement de perspective qu'a introduit la reformulation de la question par Ménon en 96d, faisant passer du point de vue de l'objet (l'*aretè* en soi et les qualités qu'elle a ou n'a pas, spécifiquement, le caractère enseignable ou pas) à celui du sujet (l'homme qui devient bon ou pas), et du point de vue de l'être de l'*aretè* au point de vue du devenir de l'homme en route vers elle (voir note 6, page 177). Ce changement de perspective induit sur la problématique du *didakton* un changement similaire : ce qui, *en tant qu'objet*, a un caractère « enseignable », c'est bien l'*epistèmè* et elle seule. Mais il se trouve que le verbe grec *didaskein* dont dérive *didakton* peut à la fois avoir le sens d'*enseigner* quelque chose (une *epistèmè*) que d'*instruire* quelqu'un (l'élève). On peut donc attribuer le caractère *didakton* (enseignable) aussi bien à la chose qui est enseignée qu'à celui à qui elle est enseignée. Et ce qui fait qu'un *sujet* peut recevoir un enseignement, c'est bien le fait qu'il soit doté de *phronèsis*, au sens que Socrate donne à ce mot, celui de *faculté* et non de *contenu*, et cela seulement. En d'autres termes, si seule une *epistèmè* est *objet* d'enseignement, on peut dire que c'est bien la *phronèsis* et elle seule qui rend l'homme apte à être *sujet* de cet enseignement et à en bénéficier, et que, de même que la gymnastique vise l'amélioration du corps, l'enseignement (qu'il ne faut pas confondre avec le « *dressage* » des animaux, pour lequel l'*« askèton »*, « *cultivable par l'exercice* », que, dans sa question initiale, Ménon oppose justement au *didakton*, convient mieux) vise l'amélioration de la *phronèsis*. Il est donc bien vrai de dire que l'*aretè* est « *enseignable (didakton)* », ou, dit d'une autre façon, que l'enseignement a un rôle à jouer dans le *chemin* vers l'*aretè*, si l'*aretè* de l'homme dépend du bon usage de son aptitude à penser (*phronèsis*), seule susceptible d'être sujet bénéficiant d'un enseignement, c'est-à-dire si, comme Socrate le dit en

MEN. Ναί.

ΣΩ. Καν εἴ γε διδακτὸν εἴη, φρόνησις ἀν εἶναι;

MEN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ εἰ μέν γε διδάσκαλοι εἶν, διδακτὸν ἀν εἶναι, μὴ ὄντων δὲ οὐ διδακτόν;

MEN. Οὕτω.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ωμολογήκαμεν μὴ εἶναι αὐτοῦ διδασκάλους;

MEN. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Ωμολογήκαμεν ἄρα μήτε διδακτὸν αὐτὸν μήτε φρόνησιν εἶναι;

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et que, pour peu que ce soit effectivement enseignable, ce serait *phronèsis* ?

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. [98e] Et que, pour peu qu'il y ait effectivement des enseignants, ce serait enseignable, mais par contre, s'il n'y en avait pas, pas enseignable³⁴ ?

MÉNON. Exact.

SOCRATE. Mais en vérité, nous sommes convenus qu'il n'y avait pas d'enseignants de cela³⁵ ?

MÉNON. C'est ça.

SOCRATE. Sommes-nous donc convenus que ce n'était ni enseignable, ni *phronèsin*³⁶ ?

raccourci en 89a3, *aretè* est *phronèsis*, et si l'on peut montrer que notre *phronèsis* bénéficie effectivement de l'enseignement d'*epistèmai* qui ne sont peut-être pas elles-mêmes l'*aretè*, mais qui y conduisent en améliorant notre capacité de bien user de cet « organe » spécifique. Réciproquement, si l'on peut montrer que l'*aretè* peut résulter d'un enseignement, c'est que, d'une manière ou d'une autre, cette *aretè* dépend de notre aptitude à penser, de notre *phronèsis*. Seulement, avec la mauvaise volonté de Ménon et son aveuglement devant les subtilités de langage, ces investigations sur le rôle de l'enseignement d'*epistèmai* dans le progrès vers une *aretè* qui ne serait pas elle-même objet direct d'une *epistèmè*, n'a pas lieu : pas plus qu'il n'est intéressé à savoir ce qu'est en elle-même l'*aretè*, il ne se soucie de savoir ce que veut dire enseigner/apprendre, ou ce que signifient *epistèmè*, *phronèsis*, *ophelimon*, *agathon*, et tous les autres mots qu'il entend et répète. Ces mots ne sont pour lui que des « statues de Dédale » en perpétuel mouvement, dont le sens peut évoluer au gré de la conversation et de son souci de « piéger » l'interlocuteur et d'avoir raison coûte que coûte.

34 On saute brutalement des hypothèses posées au départ de la discussion sur *epistèmè* et *phronèsis* en vue d'une éventuelle *démonstration* « par hypothèse » (que, pour que l'*aretè*, conçue comme un objet dont on chercherait à savoir ce qu'il *est*, soit enseignable, il faut qu'elle soit *epistèmè*) aux nouvelles hypothèses posées après la mise en évidence par Socrate du malentendu entre lui et Ménon qui rend impossible la poursuite de cette tentative de démonstration, en vue d'une recherche *empirique* qui se poursuit dans la discussion avec Anytos, à savoir, que la « preuve » *empirique* que quelque chose est enseignable est qu'il y ait effectivement des maîtres qui l'enseignent et des élèves qui l'étudient. Et là encore, Ménon ne voit pas qu'il n'y a aucun enchaînement causal qui invite à passer des unes aux autres, mais simple juxtaposition d'assertions qui ont été effectivement posées à un moment ou à un autre. En fait, comme va le montrer la suite, il ne s'agit pas pour Socrate d'enchaîner ces hypothèses pour en déduire que l'*aretè* est enseignable ou qu'elle ne l'est pas, c'est-à-dire de répondre à la question de Ménon, mais de juxtaposer ces deux hypothèses, l'une à caractère plus « théorique » et l'autre à caractère tout « empirique », et qui sont indépendantes l'une de l'autre, pour en déduire ensuite quelque chose sur la nature de l'*aretè*, à savoir, qu'elle n'est pas *epistèmè/phronèsis* (dans un sens qui restera à préciser en ce qui concerne *phronèsis*), c'est-à-dire de poursuivre, sans que Ménon s'en rende compte, l'investigation qui lui tient à cœur à lui, Socrate, depuis le début, celle qui porte sur la nature de l'*aretè*, même si ce n'est que pour arriver à une conclusion sur ce que n'est pas l'*aretè*.

35 Retour du *homologein*. L'« accord » en question a été obtenu en 96b-c, c'est-à-dire juste avant le début de la section ici traduite. Cet accord-là était plus facile à obtenir, puisqu'il n'était que constatation d'un fait *empirique*.

36 C'est sous forme de question que Socrate suggère à Ménon deux conclusion sur lesquelles ils se sont peut-être « entendus » (encore *homologein*), mais sûrement pas compris. Du fait qu'on n'a pu trouver de maîtres d'*aretè*,

on déduit que l'*aretè* n'est pas *didakton* (enseignable), et, du fait qu'elle n'est pas enseignable, on déduit qu'elle n'est pas *phronèsis*. Reste à savoir *en quel sens* ces assertions peuvent être comprises par Ménon et par Socrate, chacun dans sa logique.

Pour Ménon, Socrate semble enfin, avec la première des deux assertions, répondre à la question qu'il pose depuis le début, et sans doute cela seul l'intéresse. Notons toutefois que, s'il ne s'était agi pour Socrate que de répondre à Ménon de la manière dont il y répond ici, il aurait pu s'éviter tout ce long détour : la réponse qui l'intéresse découle seulement de la partie empirique de la discussion (existe-t-il ou pas des professeurs d'*aretè* ?), et ne dépend donc que de ce qui a immédiatement précédé (à partir de 89d) et suivi (jusqu'à 96c) la discussion avec Anytos. Notons aussi que, si, comme il le fait croire à Ménon en prétendant résumer une discussion antérieure, Socrate était en train de reprendre et de conclure la démonstration « par hypothèse » commencée en 87b, il aurait dû présenter les conclusions ici tirées dans l'ordre inverse en admettant implicitement l'équivalence entre *epistèmè* et *phronèsis* ; mais la manière dont a été conduit l'entretien ne le lui permet pas, puisque c'est justement du fait que l'*aretè* n'est pas enseignable, « démontré » *empiriquement*, qu'il déduit qu'elle n'est pas *phronèsis*. La seconde assertion, que l'*aretè* ne serait pas *phronèsis*, n'est plus maintenant, du strict point de vue de la question posée par Ménon, qu'une étape superfétatoire qui concerne plutôt l'investigation de la *nature* de l'*aretè* que souhaitait Socrate et dans laquelle Ménon ne voulait pas le suivre.

En ce qui concerne Socrate, l'accord supposé, qu'il ne présente ici que sous forme de question à Ménon, formulé maintenant dans le vocabulaire de la *phronèsis* et non plus de l'*epistèmè*, semble en fait contredire directement ce qu'il disait en 89a3. Que l'*aretè* ne soit pas enseignable, c'est une conclusion empirique que Socrate peut accepter s'il s'agit par là de dire que ce n'est pas l'enseignement des *epistèmai* et lui seul qui conduira l'homme à l'excellence, qui lui donnera l'*aretè*, car, comme on le voit dans le *Charmide*, la « science » qui donnerait à l'homme le moyen de faire bon usage des autres sciences, la « science du bien et du mal », n'existe pas en tant qu'*epistèmè* (l'*Hippias Mineur* nous montre bien comment c'est justement l'homme le plus savant dans une discipline donné qui est le plus apte à faire à coup sûr mauvais usage de sa science s'il le souhaite, le meilleur médecin par exemple, qui est le plus apte à tuer à coup sûr son patient si tel est son choix). Mais il resterait à voir en quoi l'enseignement de ces *epistèmai* pourrait être une aide dans le chemin vers l'*aretè*, par exemple en nous aidant à nous former, sur des sujets sur lesquels une réelle *epistèmè* n'est pas possible pour nous et qui sont néanmoins les plus fondamentaux pour conduire notre vie, des opinions qui auraient plus de change d'être « vraies » que si nous n'avions pas cultivé notre *phronèsis* par l'apprentissage des *epistèmai* (c'est tout le problème de la « mysologie », évoqué au cœur du *Phédon* et combattu par l'exemple tout au long de ce dialogue, qui pointe à l'horizon de notre discussion, et aussi le problème de la justification du programme d'éducation des futurs gouvernants proposé dans la *République*).

Quant à dire que, si elle n'est pas enseignable, l'*aretè* n'est pas, non plus simplement *epistèmè*, mais encore *phronèsis*, c'est une assertion qui semble directement contredire ce que Socrate affirmait en 89a3. Que cette assertion soit vraie pour Socrate si, comme le fait Ménon, on prend *phronèsis* comme synonyme d'*epistèmè*, c'est plus que probable et c'est sans doute une des conclusions à laquelle Socrate veut ici nous amener : la connaissance des choses qui concernent notre vrai bien en tant qu'hommes, la connaissance de nous-mêmes que prône le « connais-toi toi-même », n'est pas de l'ordre des *epistèmai* et les « vérités » vitales qui doivent servir de fondement à notre vie d'homme ne sont pas « démontrables » comme des théorèmes de géométrie tels que celui qui est pris en exemple dans l'expérience avec l'esclave de Ménon (c'est ce que veut dire le « je ne sais rien » de Socrate : rien, c'est-à-dire, de ce qui seul compte, ou devrait compter, pour nous). Mais je pense qu'il y a aussi moyen, sans changer le sens que je prétends que Socrate donne au mot *phronèsis*, distinct pour lui d'*epistèmè*, de comprendre comment il peut tantôt dire qu'*aretè* est *phronèsis*, et tantôt qu'*aretè* n'est pas *phronèsis*. Ici encore, le changement de perspective signalé dans les notes précédentes va nous aider. Car passer de l'*aretè* en tant qu'objet dans l'abstrait aux sujets que sont les hommes en route vers cette *aretè*, c'est aussi passer de l'Homme dans l'absolu aux hommes pris individuellement. On peut alors comprendre que, quand on dit, dans la première discussion, que l'*aretè* de l'homme est *phronèsis* en 89a3, en prenant *phronèsis* au sens de faculté de penser et de raisonner, c'est vrai de l'*espèce* : oui, c'est bien cette faculté qui distingue l'*espèce* Homme des autres espèces d'animaux et c'est bien de l'excellence de cette faculté discriminante que dépendra pour chaque membre de l'*espèce* son excellence en tant qu'Homme, son *aretè* propre ! Mais quand on suggère ici que l'*aretè* n'est pas *phronèsis*, dans un contexte où l'on s'intéresse à ce qui rend des hommes pris individuellement « excellents » et « bénéfiques », il faut sans doute comprendre que, pour un *individu particulier*, quel qu'il soit, il ne suffit pas, pour qu'il soit « excellent », « bénéfique », à lui ou aux autres, qu'il ait, comme tous les autres membres de son espèce, cette faculté sans plus, il faut encore qu'il en fasse « bon » usage. Et il ne suffit même pas que l'on bouscule cette *phronèsis* qui est seule apte à recevoir un enseignement, et donc, en un sens, *didakton*, de toutes les *epistèmai* qui seules sont objets d'enseignement, et donc, en un autre sens, *didakta*, pour qu'il possède enfin l'*aretè*, l'excellence propre aux hommes, car aucune de ces *epistèmai* ne lui dira quel est son bien ultime d'homme et comment y parvenir (si cela suffisait, on n'en serait pas arrivé à la conclusion qu'il n'y a pas de professeurs d'*aretè*, car, de ces autres *epistèmai*, les professeurs ne manquent pas, et un *Hippias* à la science encyclopédique pourrait à juste titre se dire professeur d'*aretè*).

10 ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ἀγαθόν γε αὐτὸν ὁμολογοῦμεν εἶναι ;
ΜΕΝ. Ναί.
ΣΩ. Ὡφέλιμον δὲ καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ὄρθως ἡγούμενον ;
ΜΕΝ. Πάνυ γε.

99 ΣΩ. Ὁρθῶς δέ γε ἡγεῖσθαι δύο ὅντα ταῦτα μόνα, δόξαν
τε ἀληθῆ καὶ ἐπιστήμην, ἢ ἔχων ἄνθρωπος ὄρθως ἡγεῖται.
Τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης τινὸς ὄρθως γιγνόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ
ἡγεμονίᾳ γίγνεται· ὥν δὲ ἄνθρωπος ἡγεμών ἐστιν ἐπὶ τὸ
ὄρθον, δύο ταῦτα, δόξα ἀληθῆς καὶ ἐπιστήμη.

5

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Mais en vérité, nous convenons que c'est néanmoins bon³⁷ ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Et qu'est bénéfique et bon ce qui conduit droitement (*orthôs*) ?

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. [99a] Et aussi, à propos de conduire droitement (*orthôs*), que ce sont seulement ces deux choses, opinion vraie et *epistêmè*, par la possession desquelles un homme (*anthrôpos*) conduit droitement (*orthôs*) ? Car ce qui advient par chance n'adviens pas du fait d'une conduite humaine³⁸. Mais ce par quoi un homme (*anthrôpos*) est quelqu'un qui conduit selon le droit, ce sont ces deux choses, opinion vraie et *epistêmè*.

Bref, le problème reste entier tant que nous n'avons pas identifié quel usage l'homme devait faire de sa *phronésis*, vers quelle « fin » il devait l'orienter pour lui donner une « figure » humaine (et ce n'est pas faute pour Socrate d'avoir tenté d'introduire le vocabulaire de la « limite », de la « fin », en 75e, lorsqu'il proposait un exemple de « définition » à propos de la « figure (*schème*) », qui n'est qu'un analogue « matériel » de la « forme/idée (*eidos/idea*) » dont certaines instances, celles de « juste », de « beau », de « bien », doivent justement servir de « fin » à nos vies et nous permettre d'atteindre l'« excellence ») et comment on pouvait « éduquer » cette *phronésis* (« éducation » étant un concept plus large qu'« enseignement » et l'enseignement magistral que Ménon a en tête quand il parle de *didakton* n'étant sans doute qu'une des formes possibles d'éducation, pas la seule).

37 S'il s'agissait uniquement de répondre à la question initiale de Ménon, celle qui ouvre le dialogue (« *ara didakton hè aretè* (l'*aretè* est-elle enseignable) ? », la discussion devrait s'arrêter là. Mais, d'une part la question initiale de Ménon se prolongeait en fait en évoquant d'autres sources de l'*aretè* (il se demandait si, au cas où elle ne serait pas *didakton*, elle pourrait être « *cultivable par l'exercice* (*askèton*) », ou encore échoir aux hommes « *par nature* (*phusei*) », ou avoir quelque autre origine), et lorsqu'il y était revenu, au terme de l'expérience avec l'esclave, il avait à nouveau indiqué, après avoir évoqué l'enseignement et le don de nature, qu'il voulait en fin de compte savoir « *de quelle manière l'aretès advient aux hommes* » (86d1-2), et d'autre part, dans la reformulation qui ouvre la section ici traduite, il se demandait « *dans quelle direction [chercher] le principe générateur de ceux qui deviennent bons* » (96d3-4), ce qui autorise Socrate à poursuivre ses investigations. Ce qui pouvait passer pour une reprise de la démonstration antérieure laissée inachevée avant l'intervention d'Anytos, au moins aux yeux de Ménon, étant maintenant terminé, il reste à faire entrer en ligne de compte l'élément nouveau qui a été introduit au début de cette reprise, et qui n'a toujours pas servi, l'opinion droite comme alternative à l'*epistèmè* pour nous permettre d'atteindre un *résultat* voulu. Pour ce faire, on repart une fois encore du même point maintes fois répété : l'*aretè* est bonne et donc « *bénéfique* », sans d'ailleurs que cela provoque plus de questionnements de la part de Ménon que les fois précédentes.

38 « *Ce qui advient par chance* (apo tuchès) *n'advient pas du fait d'une conduite humaine* » : nouvelle affirmation à peine voilée du fait que ce qui fait l'homme, c'est sa faculté de réflexion et de choix. Car, quand on en reste au pur plan du *résultat* de l'action, même la pure chance, et non pas seulement l'opinion droite ou l'*épistème*, peuvent nous permettre de « réussir ». Et nouvelle perche tendue—en vain— à Ménon : se poser la question de l'*areté* de l'homme, n'est-ce pas justement se poser la question de ce qui fait qu'une conduite est « humaine (*anthrōpinè*) » ou pas ? Qu'est-ce qui fait dire qu'une action n'est pas « par chance » ? Socrate a beau accumuler les références à l'homme en général (deux occurrences du mot *anthrōpos* sans article et une occurrence de l'adjectif *anthrōpinè* en cinq lignes dans cette réponse), suggérer des limites à ce qui mérite ou pas le qualificatif d'« humain », Ménon, qui prétend s'intéresser à l'origine de l'excellence en l'homme n'a cure de savoir ce qui fait qu'un homme est homme !... Sans doute pense-t-il que c'est évident et qu'il le sait déjà...

MEN. Δοκεῖ μοι οὗτω.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὴ οὐ διδακτόν ἐστιν, οὐδὲ ἐπιστήμη δὴ ἐπιγίγνεται ἡ ἀρετή;

MEN. Οὐ φαίνεται.

ΣΩ. Δυοῖν ἄρα ὄντοιν ἀγαθοῖν καὶ ώφελίμοιν τὸ μὲν ἔτερον ἀπολέλυται, καὶ οὐκ ἀν εἴη ἐν πολιτικῇ πράξει ἐπιστήμη ἡγεμών.

MEN. Οὕτω δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σοφίᾳ τινὶ οὐδὲ σοφοὶ ὄντες οἱ τοιοῦτοι

MÉNON. Tel est mon avis³⁹.

SOCRATE. Donc, puisque ce n'est pas quelque chose qui s'enseigne, ce n'est pas non plus par suite d'*epistèmè* qu'advient l'*aretè*⁴⁰ ?

MÉNON. C'est clair que non.

SOCRATE. [99b] Des deux choses qui sont bonnes et bénéfiques, nous avons donc mis hors de cause l'une des deux, et *epistèmè* ne serait pas, dans l'action politique⁴¹, ce qui conduit.

MÉNON. À mon avis, non.

SOCRATE. Ce n'est donc pas par une certaine *sophia*⁴² ni du fait qu'ils étaient *sophoi*,

39 « *Tel est mon avis* » : c'est encore le verbe *dokein* qui est utilisé ici (*dokei moi houtō*), mais dans une forme moins proche de *doxa* (opinion) et tellement passe-partout comme formule de réponse, que, comme en 98b10 avec « *dokeis moi* » (voir note 25, page 187), le rapprochement avec l'opinion dont il est question dans l'échange est moins flagrant qu'en 98d10, où le verbe n'est pas employé dans une formule de réponse toute faite, mais dans une phrase construite (voir note 32, page 190). J'aurais pu traduire par « telle est mon opinion », mais j'avais aussi cherché, avant d'en arriver à cette section spécifique sur l'opinion droite, à conserver une certaine constance dans les traductions des formules passe-partout qui servent de réponses, positives ou négatives, pour permettre au lecteur de voir les répétitions qui peuvent exister dans le texte grec, même lorsqu'elles nuisent à l'élégance de la traduction, essayant autant que possible de traduire toujours la même formule grecque par la même formule française (ou au moins, quand ce n'est pas possible, de ne pas utiliser le même verbe français pour traduire des verbes grecs différents), ce qui n'est pas toujours facile lorsqu'il s'agit de rendre des verbes au sens aussi voisin que *phainetai* (idée de vision, de clarté, rendue dans mes traductions par « c'est clair » ou par des formes du verbe paraître ; c'est le verbe dont vient le mot *phainomenon*, phénomène), *eikō/eoiken* (idée de vraisemblance, rendue par le verbe sembler dans des formules comme « il semble bien, il me semble » ; verbe de même racine qu'*eikōn*, image, dont vient le mot « icône », et dont le participe *eikōs* se retrouve par exemple dans la formule « *eikota muthos* » qui sert à Timée en *Timée*, 29d pour caractériser le discours qu'il va prononcer de « mythe vraisemblable »), ou justement *dokein* (idée d'opinion, rendue par des formules comme « c'est mon avis », « tu m'as l'air » ou « ça en a l'air », faute de mieux et pour ne pas utiliser « il semble » ou « il paraît », réservés aux verbes précédemment cités, mais qui pourraient aussi convenir ; le verbe peut aussi vouloir dire « croire, penser »), qui sont les plus fréquent dans les réponses.

40 Je lis *epistèmè(i)* (iota souscrit sous le êta final), datif, au lieu du nominatif *epistèmè*, qu'on trouve dans les manuscrits, en cohérence avec le choix de lire *epigignetai* (advient par suite de), donné par certains manuscrits, plutôt qu'*eti gignetai* (devient alors/dès lors), donné par d'autres.

Dans la perspective de Ménon, cette assertion n'est qu'une redite de ce que Socrate vient de dire quatre répliques auparavant, dans laquelle il a simplement remplacé *phronèsis* par *epistèmè*; qui sont pour lui synonymes. Dans la logique de Socrate, on a admis que ce n'est pas du seul fait de posséder la capacité de penser, la *phronèsis*, qu'une personne donnée possède l'*aretè* qui en fait un homme excellent. Il s'agit maintenant de savoir, des deux « aliments » qui peuvent nourrir cette faculté et la rendre bénéfique, lequel peut la conduire à sa perfection.

41 « *Dans l'action politique (en politikè(i) praxeī)* » : deux répliques plus haut, Socrate s'intéressait à l'homme en général, à un homme quelconque pris au hasard, fût-il un esclave (autre sens possible du mot *anthrōpos*, voir note 21, page 184), puisqu'il s'intéressait à ce qui était vrai pour tous ; voici que tout à coup, il n'est plus question que de ce qui guide l'action politique ! Puisque Ménon n'a décidément aucune envie de s'intéresser à l'homme en général, Socrate revient à ce qui seul l'intéresse, à savoir, le pouvoir (on pourra remarquer que, pour la même raison, à partir de maintenant, et jusqu'à sa dernière réplique, où il résumera ce qui reste à faire, il n'est plus question d'*anthrōpos*, mais d'*andres*). Et ce n'est pas un gros sacrifice de sa part puisque, pour lui, l'idéal de l'homme « excellent », c'est le philosophe-roi. Seulement, entre le philosophe-roi tel que le conçoit Socrate et le dirigeant tel que le conçoit Ménon, il y a un énorme fossé que la discussion n'aura pas permis de combler...

42 Comme si les choses n'étaient pas déjà assez confuses, voilà que *sophia* remplace *epistèmè* comme candidate,

ἄνδρες ἡγοῦντο ταῖς πόλεσιν, οἱ ἀμφὶ Θεμιστοκλέα τε καὶ οὓς ἄρτι "Ἀνυτος ὅδε ἔλεγεν· διὸ δὴ καὶ οὐχ οἶοί τε ἄλλους ποιεῖν τοιούτους οἶοι αὐτοί εἰσι, ἅτε οὐ δι' ἐπιστήμην ὄντες τοιούτοι.

10 MEN. "Εοικεν οὕτως ἔχειν, ὥστε κρατεῖν, ὡς λέγεις.

c ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, εὐδοξίᾳ δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται· ἥ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὄρ-

que ces hommes (*andres*) conduisaient les cités, les pareils de Thémistocle et de ceux dont cet Anytos ici présent parlait à l'instant. Et c'est pourquoi ceux-ci ne peuvent rendre d'autres tels qu'ils sont eux-mêmes, attendu que ce n'est pas par *epistêmè* qu'ils sont tels.

MÉNON. Il semble, Socrate, qu'il en soit comme tu dis.

SOCRATE. Si donc ce n'est pas par *epistêmè*, reste maintenant que ce soit par bonne opinion⁴³ [99c] que ça arrive ; c'est en se servant d'elle que les hommes (*andres*) politiques

aussitôt disqualifiée, à expliquer le succès des grands hommes politiques. Tout comme *epistêmè* ou *phronèsis*, ce mot couvre un large registre, depuis l'habileté technique d'un Dédale jusqu'à la sagesse inaccessible en cette vie vers laquelle tend le *philo-sophos* selon Platon/Socrate (qui devrait être justement celui qui nous gouverne, selon le principe du philosophe-roi), en passant par la science et le savoir. En 74a, Ménon mentionne la *sophia* comme une *aretè* parmi d'autres, alors que dans sa tirade introductory, Socrate parle de la *sophia* de Gorgias pour laquelle se sont enflammés les Thessaliens, Aristippe en tête, et, dans sa présentation d'Anytos, c'est à la *sophia* de ce dernier, dont le père, lui aussi (qui était tanneur), est dit *sophos*, qu'il attribue son enrichissement tout matériel (90a) tout comme, un peu plus loin, c'est la *sophia* de Protagoras qui lui servira à expliquer la fortune qu'il a amassée (91d). Toujours selon Socrate, parlant à Anytos, ce que désire Ménon, c'est cette *sophia kai aretè* qui convient à l'homme de bien et le rend apte à diriger convenablement tant ses affaires privées que celles de la cité (91a). C'est aussi une *sophia* que Socrate attribue à Thémistocle en 93e pour dire qu'il n'a pas su la transmettre à son fils, et en 94b, Périclès est, lui aussi, dit *sophos*. Mais, en 75c, Socrate, sur le point de définir la figure, fait allusion à des *sophoi* « éristiques et agonistiques » qui ne cherchent dans la discussion que chicane et dispute, alors qu'en 81a, c'est aussi à des hommes *sophoi* dans les choses divines qu'il attribue les opinions sur l'âme qui conduisent à la « théorie de la réminiscence ». Comme on le voit, rien que dans le *Ménon*, les mots *sophia* et *sophos* peuvent prendre des connotations aussi bien positives que négatives, et, si l'on tient compte de l'ironie de Socrate, le problème se complique encore !

43 Jusqu'ici, Socrate a parlé d'*orthè doxa* (opinion droite) et d'*alèthès doxa* (opinion vraie). Ici, il utilise un autre terme, rare dans les dialogues (9 occurrences dans tous les dialogues), *eudoxia*, étymologiquement « bonne opinion », formé à l'aide du préfixe *eu-*, issu de l'adverbe *eu* qui veut dire « bien », préfixe qu'on retrouve par exemple dans le mot *eu-daimonia*, bonheur (étymologiquement : le fait d'être doté d'un bon « démon », *daimôn* en grec). Mais le sens habituel d'*eudoxia*, c'est « bonne réputation, célébrité ». De fait, le mot *doxa* lui-même est ambigu, puisqu'il peut aussi bien désigner l'opinion que j'ai sur quelque chose ou quelqu'un, mes convictions ou mes croyances avec tout ce qu'elles peuvent avoir de subjectif, que l'opinion que les autres ont sur moi, ma réputation, qu'elle soit justifiée ou pas. Lorsque Socrate parle d'*orthè doxa* ou d'*alèthès doxa*, il a bien évidemment en tête le premier sens, les opinions qui guident ma conduite, en tant qu'elles ne sont pas le résultat d'une connaissance certaine et démontrable (ce qui justifie l'emploi du mot *doxa*), mais qu'elles peuvent néanmoins se trouver conformes à la vérité et au « droit » (ce qui justifie le qualificatif d'*alèthès* ou d'*orthè*). Parler ici tout à coup d'*eudoxia*, c'est à la fois rappeler discrètement que ce qui est en jeu dans toute cette discussion, c'est notre bien— et, en ce sens, le glissement était préparé depuis le début de la discussion sur l'opinion droite, puisque son point de départ était la question de savoir quels sont les moyens de conduire *orthôs te kai eu*, « droitement et heureusement », notre vie (96e3 ; la formule est reprise quelques lignes plus loin, en 97a10-11 pour qualifier la conduite du guide connaissant la route de Larissa)— et en même temps souligner l'ambiguïté du mot *doxa* et le renversement de perspective toujours possible : les Thémistocles et autres Périclès ont-ils réussi parce qu'ils avaient, pour une raison ou pour une autre, une opinion droite sur la manière de conduire une cité, ou bien parce que, à tort ou à raison (et très probablement à tort du point de vue de Socrate), les Athéniens avaient une bonne opinion d'eux ? Doivent-ils leur succès à une opinion vraie de leur part sur le bonheur d'une cité qui, comme Socrate va bientôt le suggérer, leur serait tombée du ciel, ou à la bonne opinion que les citoyens pouvaient avoir d'eux grâce à leurs talents oratoires, acquis au contact des pareils de Gorgias, plus intéressés à apprendre à convaincre qu'à dire vrai ?...

Une fois encore, Ménon, qui n'est pas à cheval sur la précision du vocabulaire, ne remarque pas cette dernière pirouette. Toute cette discussion sur l'opinion *droite* et *vraie* se termine, quand on passe de la théorie à la pratique

5

θοῦσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἡ οἱ χρησμῷοι τε καὶ οἱ θεομάντεις· καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἵσασι δὲ οὐδὲν ὥν λέγουσιν.

MEN. Κινδυνεύει οὕτως ἔχειν.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὡς Μένων, ἄξιον τούτους θείους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα

dirigent droitement⁴⁴ les cités, n'en usant en rien différemment, en ce qui concerne le penser⁴⁵, des chanteurs d'oracles et des devins divinement inspirés : ceux-ci en effet parlent bien souvent vrai, mais ne connaissent rien de ce dont ils parlent.

MÉNON. Il risque bien d'en être ainsi.

SOCRATE. N'est-il donc pas approprié, Ménon, d'appeler divins ces hommes (*andras*), lesquels, sans avoir d'intelligence (*noun*)⁴⁶, accomplissent droitement beaucoup de grandes

et qu'on en vient aux hommes politiques en chair et en os, sur une question de réputation qui inverse complètement la perspective ! Et au moment même où Socrate va chercher chez les dieux la raison du succès politique, il laisse discrètement entendre qu'il doit plus au bon plaisir de la foule proprement manipulée et flattée qu'à une quelconque intervention divine ! D'opinion, de *doxa*, quelle qu'en soit la qualification, il ne sera plus question jusqu'à la fin du dialogue. Le dernier mot de Socrate en la matière, le substitut à une *epistèmè* qui se dérobe, c'est donc, à ce qu'il semble, l'*eudoxia*, la réputation, la renommée, pas la rectitude ou la vérité, même trouvée sous l'inspiration des dieux ! Et cela semble parfaitement satisfaire Ménon... Socrate, lui, le constate ; mais est-ce à dire qu'il l'apprécie ?...

Notons pour finir qu'il n'y a pas que Ménon à ne pas être à cheval sur la précision du vocabulaire et que, malheureusement, cela arrive aussi aux traducteurs (ce qui montre une fois encore combien il est difficile d'étudier sérieusement Platon si l'on ne peut consulter le texte grec). Ainsi A. Croiset (Budé) et E. Chambray (Garnier) n'hésitent pas à traduire *eudoxia* par « opinion vraie », G. Kévorkian (Ellipses) par « opinion juste », gommant d'un coup tout l'effort de Platon pour nous faire réagir et réfléchir. L. Robin (Pléiade), lui, en traduisant *eudoxia* par « du bonheur dans l'opinion », est plus près du texte grec, mais force sur son lecteur une interprétation qui supprime l'ambiguïté à mon sens voulue par Platon, ce qui, au final, n'est guère mieux. J. Cazeaux (Livre de Poche), pour sa part, en prenant l'option de traduire *doxa* par « créance », supprime l'ambiguïté que j'ai dit qu'a le mot en grec et sa traduction d'*eudoxia* par « créance heureuse » ne suffit pas à réintroduire dans le texte ce que Platon y avait mis de double sens ; il agrave d'ailleurs son cas par une note sur ce mot qui confirme le caractère unilatéral qu'il impose à sa traduction. B. Piettre (Nathan) est plus près du grec en traduisant par « opinion bonne » ; malheureusement, le renversement par rapport à « bonne opinion », plus usuel et, tout comme *eudoxia* en grec, plus connoté vers le sens de « réputation », en donnant à la formule un tour insolite et proche d'« opinion droite » ou « opinion vraie », rend quasi-imperceptible le double sens. Seule (des traductions en français que j'ai entre les mains) M. Canto-Sperber (GF Flammarion) s'en sort bien en traduisant par « bonne opinion » avec une note qui souligne l'ambiguïté du mot *eudoxia*. Et les anglais ne sont pas meilleurs ! B. Jowett and G. M. A. Grube : « right opinion » ; W. K. C. Guthrie : « well-aimed conjecture » ; mais W. R. M. Lamb (Loeb) : « good opinion ».

44 « *Dirigent droitement* » traduit la forme verbale grecque *orthousin*, de *orthoun*, verbe formé sur le mot *orthos*, droit, dont le féminin *orthè* sert à qualifier l'opinion dite *droite*, et dont vient aussi l'adverbe *orthós*, si fréquent dans la discussion qui précède. Dans les lignes qui suivent, on trouve par deux fois (99c9 et 99d4) le verbe *katorthoun* (traduit par « accomplir droitement »), construit par adjonction au verbe *orthoun* du préfixe *kat(a)*, qui y ajoute une idée d'achèvement.

45 « *En ce qui concerne le penser* » traduit *pros to phronein*. Comme il a été dit dans la « Note introductory » sur *phronèsis*, page 122, le *phronein*, c'est le fait d'utiliser son *phrèn*, de mettre en œuvre cette *phronèsis* dont nous sommes doués en tant qu'humains. Dans la mesure où la bonne compréhension du dialogue entre Socrate et Ménon dépend de l'extension que l'on donne à cette *phronèsis*—n'est-elle que raison raisonnante, connaissance « scientifique », synonyme d'*epistèmè*, ou bien inclut-elle toute activité « intellectuelle », y compris l'opinion—, il est préférable de traduire *phronein*, si l'on veut le traduire, par un terme aussi neutre que possible de ce point de vue.

46 Le mot traduit ici par « intelligence », *noun* (accusatif de *nous*), est encore un mot qui peut avoir un sens plus ou moins large, assez proche d'ailleurs de *phronèsis*. Il peut vouloir dire « intelligence », mais aussi « esprit » ou « pensée ». Il y a donc quelque ironie, une fois encore, de la part de Socrate, à suggérer qu'un Thémistocle ou un Périclès étaient dénués de *nous*, si l'on prend ce mot dans son sens le plus large ! C'est Ménon, en ne voyant pas la

κατορθοῦσιν ὥν πράττουσι καὶ λέγουσι;

10 MEN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὁρθῶς ἄρ' ἀν καλοῖμεν θείους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησμῷδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἄπαντας· καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἀν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὅντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὥν λέγουσιν.

MEN. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ αἱ γε γυναῖκες δήπου, ὡς Μένων, τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θείους καλοῦσι· καὶ οἱ Λάκωνες ὅταν τινὰ ἐγκωμιάζωσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, « Θεῖος ἀνήρ », φασίν, « οὗτος ».

15 e MEN. Καὶ φαίνονται γε, ὡς Σώκρατες, ὡρθῶς λέγειν. Καίτοι ἵσως Ἀνυτος ὅδε σοι ἄχθεται λέγοντι.

ΣΩ. Οὐδὲν μέλει ἔμοιγε. Τούτῳ μέν, ὡς Μένων, καὶ αὖθις διαλεξόμεθα· εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς

chooses dans ce qu'ils font et disent.

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Et c'est donc à bon droit (*orthôs*) que nous appellerions divins ceux dont nous parlions à l'instant, [99d] chanteurs d'oracles et devins, ainsi que toute la gent poétique⁴⁷; et des politiciens, nous ne dirions pas moins que de ceux-ci qu'ils sont divins et animés d'un transport divin, étant inspirés et possédés par le dieu chaque fois qu'ils accomplissent droitement en parlant nombre de grandes choses, ne connaissant rien de ce dont ils parlent.

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Et les femmes, justement, n'est-ce pas, Ménon, appellent divins les hommes (*andras*) bons ; et les Lacédémoniens, chaque fois qu'ils font l'éloge de quelque homme (*andra*) bon : « Homme (*anér*) divin », disent-ils, « que celui-ci. »

MÉNON. [99e] Et il est clair assurément, Socrate, qu'ils parlent droitement (*orthôs*). Cependant, peut-être cet Anytos ici présent est-il accablé par ce que tu dis.

SOCRATE. Pour ma part, je n'en ai rien à faire. Avec lui, Ménon, nous discuterons une autre fois. Mais maintenant si, pour notre part, dans toute cette discussion, nous avons cherché et

différence entre *phronèsis*, pris par Socrate au sens d'aptitude à penser, et *epistêmè*, pris au sens de connaissance « scientifiquement » démontrable, qui conduit Socrate à pousser jusqu'au ridicule les conséquences de cette confusion, sans que d'ailleurs, ça le fasse réagir. Mais peut-être Anytos, témoin maintenant muet, mais toujours présent (comme le montrent le *hode* de Socrate en 99b7 et celui de Ménon en 99e2, et de nouveau le *tonde* de Socrate en 100b8 pour faire référence à « cet Anytos *ici présent* »), de la discussion voit-il un tout petit peu plus clair dans le jeu de Socrate, juste assez pour prendre au pied de la lettre, dans le sens le plus défavorable, ce qu'il dit, et en déduire que son éloge de tout à l'heure à son égard était ironique. C'est en tout cas ce que laisse penser la remarque de Ménon quelques lignes plus bas (99e2).

47 « *Toute la gent poétique* » traduit *tous poiètikous hapantas*. Deux remarques à propos de cette expression. Tout d'abord, Platon n'emploie pas un nom, *poiētai*, les poètes, mais un adjectif : mot à mot, la traduction est « tous les poétiques ». La tournure est probablement péjorative, comme si l'on disait en français, « tous ceux qui font dans le poétique » au lieu de « tous les poètes ». D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que *poiētēs* et *poiētikos* viennent du verbe *poiein*, dont le sens premier est tout simplement « fabriquer, créer, produire », quel que soit le domaine de production. *Poiētēs*, désigne donc d'abord un créateur, voire un artisan, avant de prendre le sens plus spécialisé de créateur d'œuvres de parole (par opposition à celui qui ne fait que réciter les œuvres d'un autre, comme le rhapsode Ion mis en scène par Platon dans le dialogue qui porte son nom), c'est-à-dire poète au sens qu'a pour nous ce mot (toutes les créations « littéraires » étaient initialement orales, et donc en vers et chantées pour pouvoir être mémorisées). Ainsi, en 97e2, Socrate parle des statues de Dédale comme de ses *poiēmatōn*, c'est-à-dire, non pas ses « poèmes », bien sûr, mais ses « créations ». En prenant donc l'expression de Socrate au sens large, elle englobe tous les « créateurs ».

5 έζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἀν εἴη οὕτε φύσει οὕτε
διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ οἵς ἀν
100 παραγίγνηται, εἰ μή τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν
οἵς καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν. Εἰ δὲ εἴη, σχεδὸν ἀν τι
οὗτος λέγοιτο τοιοῦτος ἐν τοῖς ζῶσιν οἷον ἔφη "Ομηρος ἐν
τοῖς τεθνεῶσιν τὸν Τειρεσίαν εἶναι, λέγων περὶ αὐτοῦ, ὅτι
5 οἵς πέπνυται τῶν ἐν "Αιδου, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀίσσουσι.

parlé de belle manière, *aretè* ne serait ni par nature (*phusei*), ni enseignable, mais elle surviendrait du fait d'un lot divin⁴⁸, sans que l'intelligence (*nou*) y ait part, en ceux, s'il en existe, chez qui [100a] elle survient, à moins que l'un quelconque d'entre les hommes (*andrôn*) politiques soit tel qu'il puisse aussi faire d'un autre un politique⁴⁹. Mais si c'était le cas, on pourrait dire de celui-ci qu'il est, chez les vivants, quelque chose d'à peu près semblable à ce qu'Homère prétendait qu'était Tirésias chez les morts, disant à son sujet que « *seul il a tout son esprit* » parmi ceux de l'Hadès, « *alors que des ombres s'agitent* »⁵⁰. Celui-ci serait aussi ici pareil à quelque

48 « Lot divin » traduit le grec *theia moira*. Il s'agit là, encore une fois, d'une expression délibérément ambiguë. Le mot grec *moira*, dérivé du verbe *meiresthai*, « recevoir une part, partager », veut dire au sens propre « part, portion », et, en ce sens, il est synonyme du mot *meros*, dérivé du même verbe. Ainsi par exemple, dans le *Timée*, il est question de *moirai* dans la fabrication de l'âme du monde à partir de trois sortes de composants (36b2, 5, 36a1, 37a4). Mais *moira* en vient aussi à désigner la part, le lot, qui est attribué à chacun par le sort ou par les dieux, c'est-à-dire le sort, la destinée, jusqu'à devenir, au pluriel, *Moirai*, le nom propre collectif des trois filles d'Anagkè (« Nécessité » en grec), Lachésis (dont le nom vient d'un mot grec, *lachesis*, qui veut dire « sort, destinée », lui-même dérivé du verbe *lagchanein*, qui veut dire « obtenir par le sort »), Clôthô (dont le nom vient du verbe grec *klôthein*, qui veut dire « filer », la laine ou autre chose, et pourrait se traduire par « je file ») et Atropos (dont le nom vient du mot grec *atropos*, qui veut dire au sens étymologique « qu'on ne peut tourner », c'est-à-dire, « immuable »), qui sont mises en scène par Platon dans le *mythe d'Er*, à la fin de la *République* (voir en particulier *République*, X, 617c, sq). Or le mythe d'Er, justement, nous montre que ce ne sont pas les dieux ou un quelconque Destin divinisé et fixé d'avance qui sont responsables de notre devenir, mais bien nous-mêmes, c'est-à-dire les âmes que nous sommes et tout particulièrement cette « part » de notre âme dont le *Timée* nous dit qu'elle est immortelle et divine, le *logos*, la « raison ». Toute la question, dont dépend finalement la bonne compréhension du *Ménon*, est donc de savoir si ce « lot divin » qui explique l'*aretè* des hommes est un « destin » qui tombe du ciel sur certains et pas sur d'autres, sans que nous y soyons pour rien, et qui ne serait donc pas très différent, en pratique pour nous, d'un « don de nature », de ce *phusei* que vient de rejeter Socrate (qu'importe en effet pour nous qu'il vienne de la nature ou des dieux si, de toutes façons, il ne dépend pas de nous !..), ou s'il s'agit d'une « part » de nous-mêmes, divine certes, mais qui laisse place à notre liberté pour en user bien ou mal. Les dieux fixent-ils eux-mêmes notre destin ou bien nous donnent-ils les outils pour l'écrire nous-mêmes ?.. Et s'ils nous donnent les outils, quels sont-ils et quelles en sont les capacités et les limites ? Comment pouvons-nous faire en sorte d'en prendre soin, de les rendre aussi efficaces que possible, de les « aiguiser » ? Y a-t-il place pour un processus d'« éducation » pour nous aider à mieux nous en servir, et, si oui, quel est-il ? C'est bien de cela qu'il s'agit dans le *Ménon*, qui s'interroge sur le pouvoir et les limites de la « raison » dans la conduite de nos vies, privées et publiques, à travers la question de l'*aretè*, c'est-à-dire de l'excellence de ces vies.

49 La conclusion de Socrate reste hypothétique : *si* nous avons bien mené notre investigation (*kalôs ezètēsamen*) et *si* nous en avons bien rendu compte dans nos paroles (*kalôs elegomen*) ; elle s'exprime en grec par un optatif avec *an*, le temps du potentiel, traduit en français par un conditionnel. Or, nous avons vu que, s'il est beaucoup question, surtout dans cette récapitulation finale, d'*homologein*, de « convenir », l'accord entre Socrate et Ménon semble bien n'être que de surface et que, lorsque Ménon dit, et croit peut-être, être d'accord avec Socrate, il ne met pas la même chose derrière les mots utilisés par ce dernier. La question n'est donc pas tant de savoir si la conclusion est juste ou erronée, mais *dans quel sens* il se pourrait qu'elle fût juste.

La restriction apportée à la fin, sur le politique qui saurait en former d'autres à son image, rappelle en tout cas que le fait que ni Anytos, ni Ménon, ni Socrate n'ont pu citer un maître d'*aretè* ne prouve pas qu'il ne pourra *jamais* y en avoir. Comme c'est de l'absence de tels maîtres qu'on a déduit qu'*aretè* n'était pas *epistêmè*, et donc qu'elle devait plutôt être le résultat d'une opinion droite, et que cette absence n'est qu'une donnée de l'expérience qu'une seule exception suffirait à contredire, la conclusion ne peut de toutes façons qu'être provisoire et toujours susceptible d'être réfutée par l'expérience.

50 Socrate cite, en l'intégrant dans sa phrase, une version légèrement modifiée du [vers 495 du livre X de l'*Odyssée*](#).

Ταῦτὸν ἀν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιὰς ἀληθὲς ἀν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν.

b ΜΕΝ. Κάλλιστα δοκεῖς μοι λέγειν, ὥστε κρατεῖς.

ΣΩ. Ἐκ μὲν τοίνυν τούτου τοῦ λογισμοῦ, ὥστε Μένων, θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἡ ἀρετὴ οἵς ἀν παραγίγνηται· τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν φτινοῦ τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸν καθ' αὐτὸν ζητεῖν τί ποτε ἔστιν ἀρετή. Νῦν δέ ἐμοὶ μὲν ὥρα ποιούεται, σὺ δὲ ταῦτα ταῦτα ἄπερ αὐτὸς πέπεισαι πεῖθε καὶ τὸν ξένον τόνδε "Ανυτον, ίνα

chose de vrai à côté d'ombres, en matière d'*aretèn*⁵¹.

MÉNON. [100b] Tu m'as l'air de parler de très belle manière, Socrate.

SOCRATE. Ainsi donc, d'après ce raisonnement⁵², Ménon, il nous paraît que c'est grâce à un lot divin que survient l'*aretè* en ceux, s'il en existe, chez qui elle survient. Mais l'évidence à ce sujet, nous la verrons pour autant que, avant de chercher de quelle manière, chez les hommes (*anthrōpois*), survient *aretè*, nous entreprendrons d'abord de chercher ce qu'en fin de compte peut bien être *aretè* elle-même en elle-même... Mais c'est maintenant, pour moi, le moment d'aller ailleurs. Quant à toi, cela même dont tu as toi-même été convaincu, convaincs-en⁵³ aussi

Ce vers est extrait du début du récit de l'évocation des morts par Ulysse. C'est sur les conseils de la magicienne Circé avec laquelle il vient de vivre une idylle d'un an, qu'au moment de la quitter, Ulysse se rend aux portes du royaume des morts pour y consulter le devin Tirésias qui doit lui indiquer le chemin du retour. Ce même vers est cité en *République*, III, 386d7, parmi une série de vers à censurer parce qu'ils donnent une image fausse et décourageante de l'au-delà.

51 Cette image du vrai politique au milieu des ombres n'est pas sans faire penser à l'*allégorie de la grotte* du livre VII de la *République*, et au philosophe-roi que ce dialogue appelle de ses vœux.

52 Socrate qualifie la discussion qui vient d'avoir lieu de *logismos* (raisonnement), en employant un terme qui insiste sur la connotation « mathématique » de *logos* (voir, pour les multiples sens de *logos*, la note 2, page 3). *Logismos*, c'est en effet au sens premier un « compte », un « calcul », et, au pluriel, le mot peut même désigner les mathématiques. En 98a4, Socrate avait employé le mot pour expliquer la différence entre *epistêmè* et opinion droite, résultant du « raisonnement sur la cause (*aitias logismos*) ». Or, comme nous l'avons vu dans les notes précédentes, l'échange qui vient d'avoir lieu entre Socrate et Ménon est tout sauf une démonstration « mathématique », puisqu'il est du début à la fin appuyé sur des constatations « expérimentales » (l'expérience avec l'esclave, la constatation que les politiciens célèbres du passé n'ont pas su transmettre leur don à leurs propres enfants, le fait connu de tous qu'on peut atteindre un résultat quelconque, comme de parvenir à Larissa, par hasard). En fait, Ménon ne se rend même pas compte qu'en admettant que ce qui conduit à la conclusion sur l'*aretè* qu'il approuve est un *logismos*, il remet en cause cette conclusion même, car alors, la connaissance qu'il aurait de ce que l'*aretè* résulte d'un « lot divin » ne serait plus une opinion droite, mais une *epistêmè* ! Mais il ne voit pas plus la différence qu'il y a entre une simple discussion et un raisonnement rigoureux qu'il ne voit la différence entre *phronèsis* et *epistêmè*. Une fois encore, Socrate se moque de lui et il n'y voit que du feu...

53 Le verbe grec traduit ici et à la ligne suivante par le verbe français « convaincre » est le verbe *peithein*, dont dérivent le mot *peithô*, qui veut dire « persuasion », et le mot *pistis*, qui veut dire « foi, confiance ». Le verbe ne préjuge pas du mode de persuasion employé pour emporter la conviction, qui peut être aussi bien le raisonnement que la confiance qu'inspire l'orateur à son auditeur, voire la force ou la corruption. Ce sont ce *peithein* et la *peithô* qui en résulte qui sont au cœur de l'idée que Gorgias se fait de son art de la rhétorique lorsque Socrate, dans le *Gorgias*, lui demande de le définir : dans la section 452e1-455a7, lorsque, poussé dans ses derniers retranchements par Socrate, Gorgias donne le fin mot de son art et de ce qu'il considère comme « *le plus grand bien pour les hommes* » (452d3-4), c'est de « *to peithein* », l'art de convaincre/persuader, qu'il s'agit, et, dans les deux pages et demi qui constituent cette section, le verbe *peithein* revient 7 fois, *peithô*, persuasion, pas moins de 18 fois, *peistikos* (persuasif, ou, selon les versions, *pistikos*, crédible), 1 fois, le verbe *pisteuein* (croire), 5 fois, *pistis* (foi, confiance), 3 fois et *pisteutikos* (confiant, crédule), 1 fois. Demander à Ménon de convaincre Anytos, c'est donc lui demander de mettre en pratique ce qu'il est censé avoir appris de Gorgias. Ultime ironie quand on connaît la suite !...

Mais il faut aussi noter que dans cette même section du *Gorgias*, Socrate oppose précisément la croyance

ε πρᾳτερος ἦ· ως ἐὰν πείσῃς τοῦτον, ἔστιν ὅτι καὶ Ἀθηναίους ὀνήσεις.

ton hôte, cet Anytos ici présent, afin [100c] qu'il soit plus doux : que tu le convainques est aussi de la plus grande utilité pour les Athéniens.

(*pistis*) à l'*epistêmè* et amène Gorgias à admettre que son art rhétorique ne vise à produire que la simple *pistis*, pas l'*epistêmè*. Si tout ce que nous avons dit dans les notes précédentes est vrai, et si Socrate pense effectivement que la certitude, l'*epistêmè*, est impossible sur les sujets qui sont les seuls importants pour l'*aretê* de l'homme, le principal reproche que peut faire Socrate à Gorgias et à sa rhétorique n'est pas tant de chercher seulement à persuader que de vouloir le faire sans posséder l'*epistêmè* là où elle existe et sans souci de la vérité là où l'*epistêmè* est inaccessible. Et c'est bien tout le sens de la suite de la discussion avec Gorgias, en 458e-461a, où il est d'abord question du rhéteur comparé au médecin, puis du rhéteur et de la justice.

Index

Index des citations

Aristophane

Nuées

- 361 60
- 718 57
- 1012 57
- 1017 57
- 1171 57

Oiseaux

- 692 60
- 927 65

Aristote

Constitution des Athéniens

- XXII, 3-5 159
- XXVII, 5 11
- XXVIII, 2 160
- XXVIII, 5 160
- XXXIV, 3 11

De l'âme

- II, 6, 418a7-26 55
- III, 1, 425a14-20 55
- III, 1, 425a25 55
- III, 6, 430b5 55
- III, 7, 431a25 51

Du sens

- 439b19, sq. 50
- III, 439a28-31 56

Éthique à Nicomaque

- I, 1095a18-21 182
- IV, 1122a18-1123a34 46
- IX, 1170a11-13 170
- IX, 1172a12-14 170

Histoires des animaux

- IX, 37, 620b19-23 93

*Méta*physique

- A, 986a22-26 45, 50, 60
- A, 987b1-4 63
- Z, 1029b29-1030a8 55

Parties des animaux

- IV, X, 687a7, sq. 100

Topiques

- I, 5, 101b37, sq. 63

Cicéron

De Oratore

- III, 32, 128 60

Démosthène

Contre Aristocrate

- 199 11

Diodore de Sicile

Bibliothèque historique

- XIII, 64, 5-7 11
- XIV, 19, 8 10

Diogène Laërce

Vies et doctrines des philosophes illustres

- II, 12 160
- II, 26 159
- II, 50 10
- VIII, 85 56

Euripide

Bacchantes

- 457 57

Hécube

- 717 57

Hérodote*Enquête*

- III, 39, sq 142
- VII, 6 86
- VII, 130 86
- VII, 172-174 86
- VIII, 27-31 86
- VIII, 40-125 159
- VIII, 79 159
- IX, 1 86
- IX, 58 86

Charmide 123, 132, 178, 192

- 163d 60
- 174b-c 122

Cratyle

- 384b 60
- 415a2 10

Criton 58

- 44c 95
- 46e2 31
- 52d6 119
- 54b-e 95

Hésiode*Les travaux et les jours*

- 171 26

Euthydème

- 272b10 98
- 277e 60
- 305c 60

Théogonie

- 225-232 98

Euthyphron 32, 68, 100

- 5c7 86
- 5d7 86

Homère*Odyssée*

- X, 495 198

Gorgias 4, 13, 14, 132

- 449e1 155
- 452d3-4 199
- 452e1-455a7, 199
- 456c-457c 13, 169
- 458e-461a 200
- 459c-460a 13
- 460a3-4 169
- 464b-465e 14
- 469b-c 77

Isocrate*Contre Callimaque*

- 23 11

470c, sq 78

- 479b 13, 36
- 486a-b 3

491d8 42

- 491d11-e1 42

491d-e 42

- 492c 13
- 492e1 13
- 499d7 13
- 503b, sq. 157

503c5 13

- 504c9 13

504c-d 14

- 504e3 13

506d3 13

- 506d5 13

506d-e 13

- 506e1 13

511c-512b 32

- 512d3 13

517e8 13

- 519c5 13

519e8 13

- 523b1 26

526a7 13

- 527d2 13

527e 14**Pindare***Fragments d'origine incertaine*

- 21 100

Platon*Alcibiade* 119

- 127e9 145
- 128a-d 145
- 130c5-6 36, 126

492e1 13

- 499d7 13

503b, sq. 157

- 503c5 13

504c9 13

- 504c-d 14

504e3 13

- 506d3 13

506d5 13

- 506d-e 13

506e1 13

- 511c-512b 32

Apologie de Socrate 4

- 19e 60
- 19e-20a 4
- 23e6 143
- 24b8-c1 151, 153
- 31c8-d1 154
- 32d1 119
- 37c-e 95

512d3 13

- 517e8 13

519c5 13

- 519e8 13

523b1 26

- 526a7 13

527d2 13

- 527e 14

Banquet 72, 73, 80, 154, 172

- 176e 146
- 177b 60
- 179b1 10
- 179e2 26
- 180b5 26
- 212d 103

527e4 13

Hippias majeur 32, 49, 51, 68, 72
 282c 60
 285b8 31
 288a9 54
 289e3 76
 290d-291c 76
 292c9 54
 293e-294e 76
 295c3 76
 295e-296d 76
 296d8-9 76
 296e7 76
 296e9-297a1 73

Hippias mineur 192

Ion
 541b6 31

Lachès 102, 132, 163
 179c-d 162
 197d 60

Lois
 I, 630a4 169
 IX, 858c3 31
 XI, 936e 103

Lysis 32

Ménexène
 235c4 26

Parménide
 137b6-8 29
 137d-e 50
 138e6-7 70
 144e9 70
 145b3-5 50

Phédon 3, 14, 92, 117, 126
 89c-91b 113
 97d8 93
 99b8 93
 99d1 94
 111d2 93
 114d 138
 114d6 14, 26, 67
 115d4 26

Phèdre
 234e7 44
 236d 65
 244b-d 154
 264b, sq 189
 267b 60
 270a 160

Philèbe
 12d-13b 51
 46a10 31

Politique 67
 259a, sq 123

Protagoras 4
 312a-b 5
 313a-314b 154
 313c-314b 134
 322e2-323a1 6
 328b1 48

République 14, 32, 37, 45, 67, 72, 103, 123, 132, 134, 146, 147, 188, 192
 I, 329e4 33
 I, 330b4 33
 I, 330d2 33
 I, 331c 88
 I, 332d7-8 38
 I, 334b8-9 38
 I, 335c4 14
 I, 336a 142
 II, 359b-360b 75
 II, 374e-376c 136
 III, 386d7 199
 III, 389e8 10
 III, 392d9 70
 IV, 425c10 31
 IV, 427e-434d 37
 IV, 433a-d 143
 IV, 434b-c 143
 IV, 444d-e 36
 V, 472c-e 71
 VI, 507b5 129
 VI, 509b 129
 VI, 509b6-10 73
 VI, 509b9 38
 VI, 509c5, sq. 74
 VI, 509d-511e 4
 VII, 514a, sq 73
 VII, 514a, sq. 73, 199
 VII, 519c5 26
 VII, 540b6 26
 X, 600c 60
 X, 616e4 93
 X, 617c, sq 198
 X, 617d-618a 71

Sophiste
 221d8 31
 224e-226a 58
 225a-226a 98
 227d-229b 172
 229a-d 147
 232e6 31
 241d 4
 243b6 30

Théétète
 151b 60
 155d 176
 155d2-3 154

183e-184b 122
 184a 127
 184a4-5 122
 184c 122, 178

Timée 198
 29d 194
 29d2 67
 36a1 198
 36b2 198
 36b5 198
 37a4 198
 37d5 116
 40a7 70
 55e7 70
 67c-68d 49
 67c, sq. 55
 70b3 10

Plutarque

Vie d'Alcibiade
 4-5 12

Vie d'Aristide 159

Vie de Périclès 160

Vie de Thémistocle 159

Sextus Empiricus

Contre les Mathématiciens
 IX, 18 60
 IX, 52 61

Théognis

Élégies
 33-36 170
 432-438 171

Thucydide

Histoire de la guerre du Péloponnèse
 I, 3, 98 11
 I, 135-138 159
 I, 138 159
 II, 1, 22 11

Xénophon

Anabase
 I, 2, 1-5 15
 I, 2, 6 10, 15
 II, 5, 28 9
 II, 5, 38 9
 II, 5, 41 9
 II, 6, 16-20 9
 II, 6, 21-29 7
 III, 1, 1-8 15
 III, 1, 4-9 9
 III, 1, 4-10 8
 IV, 7, 21-27 93

Apologie de Socrate
 29 142
 29-33 12, 160
 31 143

Banquet
 II, 4 170

Helléniques
 II, 3, 42-44 11
 III, 5, 1 142

Mémorables
 I, 1, 1 151, 153
 I, 1, 2 153
 I, 2, 20 170
 II, 1, 21-34 61

Index des mots grecs commentés dans les notes

adikein 153 *apopempsai* 148
agalma 152 *apophainein* 146
agapan 56 *aporein* 57, 110
agathon (to) 73 *aporia* 32, 57, 88
agathos 38, 43, 73, 128 *aporos* 64
agnoein 165 *aporroe* 64, 65
agnoia 147 *archè* 85
agôn 58 *archein* 42, 124
agônistikos 58 *aretè* 5, 36
a(i)dein 92 *argos* 102
aisthètos 65 *argurion* 85
akolastos 39 *asebeia* 86
akolouthos 103 *askein* 24
alexein 67 *askèton* 24
alogia 146 *atechnos* 92
alogos 108, 146 *athlios* 80, 82
amathia 146 *aulos* 146
anamimnèskesthai 127 *automaton* 156
anamnèsis 186 *blaptein* 77
anamnèston 127 *blasphèmein* 150
andreia 37, 46, 102, 131 *blepein* 145
andreios 102 *boulesthai* 81
andriantopoïôn 152 *chairein* 72
andrikos 118 *cheir* 99
anèr 31, 46, 102, 118, 148, 176 *chôrion* 105
anoia 146 *chôrizesthai* 129
anthrôpos 31, 118, 176, 184 *chrèsimon* 76
antipoiein 145 *chroa* 56
antipoieisthai 151 *chrôma* 49, 56
anutein 12 *chrusion* 85
apagein 94 *daimôn* 80, 82, 153
apeiron 60 *daimonios* 153
aphrôn 39, 123, 132 *deinos* 168
aphrosunè 123 *démourgos* 147
apoblepein 34 *dialegesthai* 58

dialektikos 58
diamachesthai 118
diaphtheirein 151
diaphthora 151
didakton 24, 101
didaskalia 186
didaskalos 101, 138
didaskein 24, 160
dierchesthai 155
diischurizesthai 118
dikaios 37
dikaiosunè 37
dikè 37
dioikein 37, 148
dokein 94, 187, 190, 194
doxa 94, 122, 187
dunasthai 81
eidenai 26, 27, 53
eidos 26, 34, 55, 93
eikazein 95
eikôn 95
eikôs 47
eikotôs 47
ekplein 94
ekporizein 87
elegchein 58
empeiria 122
empeiros 139
emphrôn 123, 132
ennoein 109
enthumeisthai 163
eoiken 194
epachthès 143
epa(i)dein 92
epicheirein 119
epimeleia 142
epipedos 61
epiphaineia 56
epistasthai 122, 148
epistêmè 122, 134
epistêmôn 115
epithumein 72, 147
ergatikos 102
ergon 58
eris 58, 98
eristikos 58, 98
eschaton 60, 62
esthlos 170
ethos 25
eu 182, 195
eudaimôn 80, 82
eudaimonia 80
eudoxia 195
euergetein 151
euèthes 56
eulabeisthai 164
eu legein 118
euphèmein 150
euporein 95
eu prattein 118
eustalès 143
euthus 45
gignesthai 75, 77
gignôskein 27, 74, 77
gnôthi sauton 29, 74, 82
goès 92, 94
goèteuein 92
hègeisthai 75, 77, 109, 180
hetairos 25, 164
homologein 59, 119, 136, 162, 168, 172
homonoein 119
horizein 63
horos 63
hosios 86, 100
hubris 63
huperèphanos 143
hypodexasthai 148
hypothesis 125
idea 55
idein 145
idiotès 5
ischus 36
kakia 32, 36, 87
kakodaimôn 80, 82
kakodaimonia 80
kakon (to) 73
kalos 34
kalôs 99, 145
kalos kagathos 34, 44, 72, 156
kata 70
katagein 98
kata holou/kata holon 70
katakermatizein 90
katamemphesthai 27
katepa(i)dein 92
keleuein 50
kerma 89
kermatizein 89, 90
kinduneuein 26
kolazein 39
kosmios 143
kosmos 143
ktasthai 81
kuklos 44
legein 53
lôbè 151

lôbèsthai 151
logismos 185, 199
logos 3, 53, 56, 58, 83, 99, 108, 123, 155
makarios 26
mania 154
manthanein 24, 101
mantis 154
mathème 134
mathèsis 101
mathètès 101
mathèton 24, 101
megaloprepeia 25, 27, 46
megaloprepôs 25
megethos 36
melitta 33
memphesthai 27
menein 68
metacheirizesthai 99
misthos 145, 160
mnèmôn 30
moira 198
mousikos aner 146
muthos 171
narkè 93
noème 171
nous 123, 131, 134, 196
ogkôdès 143
oiesthai 75
oikein 37
ôphelein 75, 77
ôphelimon 76, 130, 179
opsis 65
orthos 45
orthôs 149
orthoun 196
ousia 33
paideia 147
paideuein 143, 160
pais 42, 89, 104
paizein 89
panourgos 95, 102
paradeigma 71
pareinai 77
patrikos 155
peithein 199
peithesthai 156
penesthai 27
penia 27, 172
perainein 62
peras 60, 62
periechein 129
perimenein 68
phainein 146
phainesthai 194
pharmakon 92
pharmattein 92
phaulos 163
phrèn 37, 123, 134
phronein 123, 182, 196
phronèsis 123, 134, 178
phronimos 180
phthonein 31
phusei 24, 134
platus 93
plein 94
poiein 168
poiètès 197
poiètikos 197
poikilon 61
poinè 101
poion/hopoion ti esti(n) 27, 124
polis 156
politika (ta) 156
ponérôs 172
porizesthai 86, 87
poros 64, 86
prepon 76
probibazein 48
proskalein 103
prothumeisthai 47, 103
psuchè 126
schème 43, 57, 62
sophia 24, 37, 46, 123, 142, 147, 194
sophistès 112, 150
sophos 58, 99, 142
sôphrôn 37, 39, 42, 123, 145
sôphronein 145
sôphrosunè 37, 38, 46, 64, 123
stereos 61
stroggulos 44, 50
stroggulotès 44
suggenos 101
summetros 65
sumpenesthai 27
technè 122, 152, 162
teleutan 62, 100, 131
teleutè 60, 62, 100
telos 60, 100
thaumazein 154, 176
therapeuein 148
thumos 10, 47, 103, 123
ti esti(n) 27, 33, 48, 124
time 85
tragikos 66
trephein 143
tropos 39

tuchè 39

tugchanein 39

Index des noms de lieux

- Acropole 135, 160
- Athènes 5, 11, 12, 13, 15, 25, 28, 29, 58, 60, 62, 86, 93, 94, 139, 142, 143, 146, 156, 157, 159, 160, 164, 169, 179, 181, 182
- Babylone 181
- Ceos 60
- Colosses 15
- Corinthe 170
- Counaxa 8, 93, 181, 182
- Délos 159, 160
- Delphes 145
- Éleusis 12, 101
- Îles des Bienheureux 26
- Larissa 10, 11, 25, 26, 28, 29, 39, 45, 72, 75, 86, 93, 109, 178, 180, 181, 182, 186, 190
- Laurion 159
- Marathon 159
- Mégare 169
- Milet 15
- Olympe 26
- Olympie 152
- Parthénon 152, 160
- Pharsale 10, 11, 181
- Platées 159
- Pylos 11
- Samos 142
- Sardes 15
- Sparte 11, 86
- Thèbes 142

Index des noms de personnes

(autres que les interlocuteurs du dialogue)

Achille 148
Agathon 103
Alcibiade 12, 36, 103, 126, 170
Alexidème (père de Ménon) 67
Anagkè 198
Anaxagore 100, 160, 164
Anthémion (père d'Anytos) 142, 143
Anytos 4, 5, 11, 12, 100
Archelaos 78
Ariée 8
Aristide 159, 162
Aristippe 4, 8, 11, 15, 25, 29, 86, 92, 94, 155, 171, 181, 195
Aristophane 57, 60
Aristote 7, 10, 11, 33, 44, 46, 50, 55, 56, 63, 70, 76, 93, 100, 124, 133, 142, 149, 159, 160, 170, 171, 182
Aristote (interlocuteur du *Parménide*) 29
Artaxerxès 8, 30, 86, 181
Asclépios 171
Aspasie 160
Athéna 152
Atropos 198
Burnet, John (éditeur du texte grec du *Ménon*) 17, 21, 90
Callias 60, 134
Calliclès 3, 4, 13, 42, 45, 88, 132, 157, 169
Canto-Sperber, Monique (traductrice du *Ménon*) 20, 29, 47, 53, 56, 57, 73, 82, 83, 88, 129, 133, 136, 184, 185, 196
Cazeaux, Jacques (traducteur du *Ménon*) 21, 47, 53, 56, 57, 71, 82, 88, 136, 185, 196
Céphale 33
Chambry, Émile (traducteur du *Ménon*) 20, 47, 53, 56, 57, 71, 82, 88, 124, 129, 133, 136, 184, 185, 196
Cicéron 60
Cimon 11
Circé 199
Cléarque 8
Cléophante 160, 161
Clôthô 198
Critias 170, 178
Criton 95
Croiset, Alfred (éditeur et traducteur du *Ménon*) 20, 29, 47, 53, 56, 57, 71, 82, 88, 90, 124, 129, 133, 136, 184, 185, 196
Cyrus le Jeune 8, 11, 12, 15, 25, 30, 86, 93, 181
Dédale 10, 57, 152, 169, 178, 184, 185, 186, 190, 191, 195, 197
Déméter 61, 101
Démosthène 10
Diogène Laërce 159, 160, 164
Dionysodore 98
Dionysos 61
Diotime 64, 72, 73, 154, 172
Empédocle 50, 64, 65, 67, 86, 109
Éros 80, 154, 172
Eryximaque 146
Estienne, Henri 17
Eudore 163
Euripide 57, 60, 163

Euthydème 98
 Galien 60
 Glaucon 135
 Gorgias 3, 4, 5, 9, 12, 13, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 36, 42, 46, 64, 67, 88, 91, 94, 99, 109, 126, 133, 134, 151, 154, 155, 162, 168, 169, 176, 178, 180, 186, 187, 195, 199
 Grube, G.M.A. (traducteur du *Ménon* en anglais) 21, 57, 196
 Guthrie, W.K.C. (traducteur du *Ménon* en anglais) 21, 57, 196
 Gygès 75
 Hadès 101
 Heidegger 55
 Heidegger 117
 Héphaïstos 61
 Heraclès 80
 Heraclès 61, 150
 Hérodote 142, 159
 Hésiode 98
 Hiéron 65, 67
 Hippias 3, 49, 51, 60, 73, 76, 193
 Hippocrate de Cos 144
 Hippocrate (personnage du *Protagoras*) 4, 5, 134, 154
 Homère 6, 10, 58, 75, 109, 148, 154
 Isménias le Thébain 142
 Isocrate 11, 60
 Jowett, Benjamin (traducteur du *Ménon* en anglais) 21, 196
 Kévorkian, Gilles (traducteur du *Ménon*) 21, 29, 47, 53, 56, 57, 71, 88, 129, 133, 136, 185, 196
 Lachésis 198
 Lamb, W.R.M. (éditeur et traducteur en anglais du *Ménon*) 21, 196
 Léon de Salamine 119
 Lysias 189
 Lysimaque (fils d'Aristide) 162
 Lysimaque (père d'Aristide) 162
 Mélésias (fils de Thucydide, homme politique athénien) 163
 Mélésias (père de Thucydide, homme politique athénien) 159, 160
 Méléto 100
 Molière 144
 Muses 146
 Myrtho 159
 Paralos 162
 Parménide 4, 29, 50, 70, 122, 127
 Patrocle 148
 Perdiccas 142
 Périandre 142
 Périclès 159, 160, 162, 177, 195, 196
 Perséphone 100, 101
 Phidias 57, 151, 152
 Philolaus 56
 Piettre, Bernard (traducteur du *Ménon*) 20, 29, 47, 53, 56, 57, 71, 73, 82, 88, 129, 133, 136, 184, 185, 196
 Pindare 65, 67, 99, 100
 Plutarque 12
 Polémarque 38
 Polos 13, 77, 78, 169
 Polycrate 142
 Poséidon 61
 Prodicos 3, 59, 60, 122, 134, 176, 178, 180, 187
 Protagoras 3, 4, 7, 48, 60, 151, 152, 153, 154, 160, 195
 Protarque 51
 Proxène 8, 9, 15
 Pythagoriciens 45, 50, 56, 60
 Rabelais 95
 Robin, Léon (traducteur du *Ménon*) 20, 47, 56, 57, 71, 88, 114, 129, 133, 136, 185, 196
 Sextus Empiricus 60
 Simmias 117
 Simonide 38
 Stéphanos 163
 Tharypas 8
 Théétète 122, 127
 Thémistocle 158, 159, 160, 177, 195, 196
 Thémistocles 195
 Théognis 169, 170, 171
 Théramène 11
 Thrasybule 11
 Thrasymaque 45, 88, 132, 188
 Thucydide (historien athénien) 60, 159
 Thucydide (homme politique athénien) 159, 160, 163, 164
 Timée 67, 194
 Timocratès 142
 Tirésias 198, 199
 Tissapherne 8, 181
 Ulysse 181, 199

Xanthias 163
Xanthippe 162
Xénophon 8, 9, 12, 15, 25, 72, 78, 86, 93,
109, 142, 143, 149, 151, 153, 155, 159,
160, 164, 170, 181, 182
Xerxès 86, 142, 159
Zeus 86, 101, 103, 107, 136, 146, 150, 152,
153, 161, 168, 172, 187

Table des matières

Introduction	3
Des paroles aux actes	3
Le fil conducteur du <i>Ménon</i>	5
<i>Aretè</i>	5
Mais qui donc est Ménon ?	7
Ménôn en pleines formes	9
Retour à Larissa	10
Terminator	11
Gorgias, docteur ès <i>logos</i>	12
Socrate, le <i>philo-sophos</i>	13
Quelle histoire ?	15
Plan du <i>Ménon</i>	16
Avertissement	19
Autres traductions disponibles	20
Présentation de cette édition	21
Des essaims d' <i>aretaï</i> (70a1-73c5)	23
Formes et couleurs (73c6-77a5)	41
La soif de l'or (77a5-80d1)	69
L'expérience avec l'esclave (80d1-86d2)	97
Remarques sur le plan de cette section	120
<i>Aretè, epistèmè et phronèsis</i> (1ère partie : 86d3-89e9)	121
Note introductory	122
Le dialogue avec Anytos (89e9-95a6)	141
<i>Aretè, epistèmè et phronèsis</i> (2ème partie : 95a6-96d1)	167
Les statues de Dédale (96d1-100c2)	175
Index	201
Index des citations	203
Index des mots grecs commentés dans les notes	207
Index des noms de lieux	211
Index des noms de personnes (autres que les interlocuteurs du dialogue)	213