

# Cours sur *Le Ménon* (extrait)



Aryballe (vase à encens) grec de Corinthe, - 640, Louvre

**François Fédier**

# PLATON : le *Ménon*

## III. 1997-1998

*Vendredi 12 septembre 1997*

[Nous commençons le travail de cette année en lisant une phrase de l'*Antigone* (vers 332-333) de Sophocle qui est couramment traduite ainsi :

*« De tous les prodiges du monde, le plus grand prodige est l'homme. »*

Mais une telle traduction est à la limite du contresens. Lisons la phrase en grec :

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδέν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει

Πολλὰ τὰ δεινὰ est un neutre pluriel ; πολλά signifie les choses qui sont en nombre. Chez Platon par exemple οἱ πολλοί, c'est le nombreux, la foule. Dans notre texte, ce qui est nombreux, c'est τὰ δεινὰ.

Τὰ δεινὰ désigne à la fois ce qui fait peur et ce qui est admirable. C'est un mot parent du verbe δέδοικα qui signifie *craindre*. On le retrouve en français dans *dino-saure* (-saure ou -saurien est le mot qui désigne la famille des lézards). Ce qui est δεινός est ce qui est terrible, comme on dit, dans une radicale équivoque, entre terrifiant et admirable. « Cette fille-là, elle est terrible » chantait Johnny Hallyday. Ici terrible a exactement le sens que nous cherchons. En allemand, Heidegger traduit de façon très précise par *das Unheimliche* : ce qui est à ce point é-norme (hors du commun) que c'est tout à la fois inquiétant et merveilleux. En français, il est aussi possible de traduire par *formidable* qui autrefois avait encore un double sens (Littré donne comme premier sens : « capable d'inspirer la plus grande crainte en parlant des personnes »). La phrase de Sophocle dit que rien

n'est plus terrible que l'homme. Remarquons qu'il s'agit d'un comparatif de supériorité et non d'un superlatif.

Par sa façon d'être, l'être humain se distingue d'une foule de choses. Qu'est-ce qui caractérise un être humain en tant que tel ? C'est la question sur laquelle s'ouvre le *Ménon*.

Comment lire le *Ménon* ? Il est très clair qu'il est impossible de travailler sans avoir pour le texte une considération qui permette de le lire. Il faut aussi pouvoir lire le texte en grec. Procurez-vous l'édition Budé et apprenez les lettres de l'alphabet grec. La caractéristique de l'alphabet grec, c'est qu'il est le seul alphabet à être entièrement rationnel ; nous disons rationnel car toutes les lettres correspondent à un phonème. Ce n'est pas le cas par exemple en français où certains phonèmes ne sont pas répertoriés dans l'alphabet (ainsi la dernière syllabe du mot *digne*). Cette rationalité est propre à l'esprit grec. L'alphabet phénicien dont les Grecs se sont inspirés n'est pas pensé. D'une certaine manière, ce n'est pas encore un alphabet.

À propos de votre travail d'élève, il est bon de résumer après chaque cours ce qui a été dit, de faire un protocole. C'est un exercice qui consiste à dire soi-même et donc aussi à comprendre soi-même et à s'appropriier ce dont il a été question. Faire semblant de comprendre ce qui échappe, c'est, comme le dit Péguy « faire le malin », parler comme si l'on savait tout et comme si l'on ne pouvait jamais être pris au dépourvu [une histoire rapporte qu'un examinateur exaspéré par le pédantisme de son candidat finit par lui demander quelle est la profondeur du Danube à Vienne. Le candidat a répondu par la question : « Sous quel pont, Monsieur ? ».

Il est très important que les élèves posent des questions, des questions toutes simples, celles qui viennent immédiatement et non les questions que l'on pose quand on cherche à faire le malin. Les questions viennent toutes seules quand on commence à travailler.

- Avez-vous des questions ?
- Pourquoi le dialogue s'appelle-il *Ménon* ?
- C'est une très bonne question. Essayez d'y répondre !
- Parce que Ménon est le personnage principal du dialogue.
- Écrivez.]

Pourquoi le dialogue s'appelle-t-il *Ménon* ? Parce que Ménon est le nom du personnage principal de ce dialogue. L'ordre des quatre personnages est celui – comme on dit au théâtre – de leur entrée en scène. Tous les dialogues de Platon se nomment-ils à partir du nom de celui qui parle en premier ? Non. Exemple : *Le Banquet*, ou *La République* (la traduction de πολιτεία, *politie*, par “république” est elle-même hasardeuse). Il y a même d'autres cas, par exemple *Le Gorgias* où c'est Calliclès qui parle le premier.

[*Politie* se trouve encore au début du *Contrat social*. Le mot grec a été traduit en latin par *res-publica* : ce qui concerne le domaine public. La politique appartient au domaine public, contrairement à l'économie qui est du ressort de la *res privata*. [Les Marxistes disent : « Tout est politique ». C'est aussi curieusement le thème de la phrase de Maurras : « Politique d'abord ».]. La *politie* est ce qui prend en vue l'organisation de la πόλις et la manière d'y vivre. Le mot est à rapprocher du verbe archaïque πέλειν qui signifie être. Πόλις signifie être ensemble, c'est pourquoi il est possible de traduire par *commune*. Πέλειν a donné en français notre mot *pôle* : ce autour de quoi cela tourne. Πέλειν signifie précisément *être en se mouvant sur place*. Le verbe latin *versari* lui fait écho ; de là vient le mot *conversation* : converser c'est être ensemble autour des mêmes choses.

Gorgias est un nom somptueux en grec. C'est un mot qui résonne. Gorgias est un personnage absolument hors du commun dans la réussite quant à la richesse aussi bien qu'à l'honneur. Gorgias est un sophiste. Aujourd'hui, si l'on disait à quelqu'un qu'il est un sophiste, il demanderait : « Pourquoi m'insultez-vous ? » Sophiste est un très beau mot en Grèce à cette époque : il désigne celui qui est sage. Mais non le sage au sens du σοφός. Les sophistes sont des σοφοί au sens quasi professionnel du terme. Ils se présentent comme ceux qui savent tout et qui dominant tout par leur savoir. Ce qui distingue le σοφός du sophiste, c'est que le σοφός a un rapport pondéré au savoir. On se souvient ici de la maxime grecque « N'en fais pas trop ». C'est une mise en garde qui prévient celui qui entreprend une certaine étude qu'il peut à chaque instant aller trop loin et être tellement aspiré que cela aboutit nécessairement à la catastrophe. Hölderlin dit :

« On peut tomber tout aussi bien vers le haut que vers le bas. »

Calliclès signifie « le beau renom ». Il désigne celui qui est hors du commun et qui se distingue par sa notoriété. C'est aussi le sens du mot noble, en latin *nobilis*, celui qui est célèbre, fameux, qu'il vaut la peine de connaître. Le véritable sens de la noblesse, c'est d'être exemplaire en accomplissant à fond ce qui est fait. Par exemple Calliclès va jusqu'à démontrer que la justice, c'est la force. Le suffixe *-clès* a donné *classe*. Le langage populaire dit : « Quelle classe ! » Qu'est ce que la classe ? C'est l'ensemble des choses que l'on réclame. Une classe, c'est ce dont on fait l'appel. L'être humain réclame ce qui le distingue comme être humain. Il réclame la classe.

Les personnages du dialogue sont Ménon, Socrate, le serviteur et Anytos qui sera plus tard l'un des deux accusateurs de Socrate. Il est le fils du patron d'une manufacture de cuirs et peaux. Le *Ménon* est un dialogue étonnant en ceci que

l'on voit Socrate parler avec celui qui va porter plainte contre lui. Il faut ici faire preuve de finesse et ne pas interpréter de façon trop naïve la mort de Socrate. Personne ne voulait réellement que Socrate meure. Autrement dit Socrate s'est quasiment condamné à mort lui-même. Comment cela s'est-il passé ? D'abord un vote a reconnu Socrate coupable. La deuxième plaidoirie devait fixer la peine. Selon l'usage, il revenait à Socrate de fixer sa propre peine. Or il a fait exactement le contraire de ce qui est ordinairement convenable : il a dit qu'il méritait d'être dans la situation d'un dieu. Une telle attitude était presque un suicide. Les amis de Socrate ont ensuite proposé d'organiser son évasion par accord avec le geôlier comme cela se faisait couramment. Or Socrate a refusé : puisqu'on l'a condamné, il est résolu à mourir. Socrate prend tout à la lettre. Il a constamment agi à rebours des conventions.]

Ménon est-il le personnage central du dialogue ? Oui – dans la mesure où il est celui qui donne le thème de la discussion, comme cela apparaît dans le sous-titre ajouté par les éditeurs de Platon : « Sur la vertu, genre probatoire ». “Probatoire” a ici le sens qu'il faut tirer du mot grec πειραστικός qui veut dire chercher, essayer, tenter une expérience. D'où probatoire : faire l'épreuve de, comme essayer au sens de Montaigne.

[Dans le langage des orfèvres, la pierre d'essai est celle sur laquelle est frotté un métal pour « l'essayer » c'est-à-dire pour savoir si c'est de l'or. Le sous-titre indique que l'on va faire des essais à propos de la vertu.]

Vertu, comme on le voit dès la deuxième ligne, c'est en grec ἡ ἀρετή, un mot dont le sens est tout à fait différent de ce que nous entendons (depuis les Romains) sous le nom de vertu. *Virtus* est dans un rapport évident avec *vir*, l'homme individuel en opposition à *homo*, le genre humain. Étymologiquement, ἀρετή renvoie à ἀρέσκω : plaire. Les Grecs sont décidément le peuple de l'harmonie.

[La *virtus* romaine est en référence à la virilité, à l'homme c'est-à-dire à celui qui se bat (une femme ne se bat pas). La vertu est ici ce qui manifeste comme force et comme courage de faire face.]

*Lundi 15 septembre 1997*

Premier contact : nous n'avons jusqu'ici qu'affirmé la nécessité d'avoir en permanence un rapport possible à la langue grecque, dans laquelle parle le dialogue de Platon que nous avons à étudier. À la fin du premier cours, nous avons commencé à montrer pourquoi il en est ainsi, en signalant la différence de sens

entre le mot *virtus*, d'où vient notre mot vertu et le mot ἀρετή – que nous commençons à apprendre à écrire avec son esprit doux et son accent sur le êta final.

Est-ce que *virtus* = vertu n'est pas la traduction d'ἀρετή ? Bien sûr que si. Dans toutes les éditions françaises, on trouve bien *virtu* là où le grec dit ἀρετή. L'introduction Garnier-Flammarion commence en posant (comme étant la question même du *Ménon*) la question : « Comment devenir vertueux ? » Mais aussitôt la question rebondit : « la vertu, est-ce la qualité propre de la civilisation grecque<sup>1</sup>, (...) l'excellence du citoyen ou le talent de l'homme politique ? Ou bien est-ce la vertu telle que l'entend Socrate, subordonnée au plus strict exercice de la justice ? » (Monique Canto-Sperber)

Notre remarque à nous permet d'aller plus loin et d'établir qu'ἀρετή, le mot dont les Grecs depuis Homère se servent pour désigner une certaine qualité humaine, c'est ce qui leur permet de mettre en évidence ce qui rend un être humain éminemment *louable*.

[Quand Socrate dit qu'être vertueux c'est faire quelque chose avec justice (ainsi déjà en 73 a), il insiste sur le sens moral. Pour nous autres, il est tout à fait évident que la vertu est la vertu morale.

Pour comprendre le dialogue de Platon, il faut essayer de voir quelle est la position de Platon. Il est dans une situation tout à fait antipodique par rapport à nous. La vertu au sens moral de l'exercice de la justice est quelque chose de nouveau. Homère est en deçà du bien et du mal. Nietzsche, qui a vu le décalage, dit que Platon est l'inventeur de la morale.

Au départ, comme on le voit chez Homère, la vertu n'a pas un sens moral mais un sens de louange. C'est ce qui apparaît avec splendeur en sortant du lot. L'ἀρετή est la splendeur de la vie humaine pleinement manifestée. Elle est ce qui produit du plaisir, c'est ce qui plaît. Ici le plaisir n'a pas un sens banal, mais un sens profondément actif. C'est un état supérieur de l'existence. Ce qui plaît dans l'ἀρετή, c'est l'harmonie qu'elle déploie. L'harmonie suppose que soient constamment tenues en accord plusieurs choses. L'harmonie est une résolution de disharmonies qui se réeffectue sans cesse.]

---

1. Avant de poser au παῖς (petit esclave) la question de la duplication du carré, Socrate demande à Ménon (82 b4) :

Ἕλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἑλληνίζει ;

Ἕλλην μὲν ἐστὶ : Est-il vraiment grec ?

καὶ : et, au sens de c'est-à-dire.

ἑλληνίζει ne signifie pas seulement « parle-t-il grec ? ». Il faut entendre quelque chose comme « hellénise-t-il ? », si l'on comprend que celui qui parle le français « francise ». Socrate demande si, parlant grec, le παῖς est capable d'une pensée grecque, autrement dit s'il est capable de philosopher.

Chez Homère, ἀρετή veut dire : bonne qualité, bonté, excellence, bref, toute espèce d'avantage. Le *Dictionnaire d'Homère et des Homérides* précise : « Chez Homère, il signifie principalement : Chez les hommes : force, adresse, agilité du corps, et aussi tout avantage extérieur, bonté, honneur, etc. Chez les femmes : bonté, beauté, bonheur. Homère est tout à fait étranger à l'idée de vertu morale ». Racine du mot ἀρετή : ἀρῶ. Ou selon Nietzsche (*Remarques sur l'Odyssée*), d'ἀρεῶ : tout ce qui plaît. Ἀρῶ vient du verbe ἀραρίσκω : joindre ensemble, assembler, garnir, consolider, arranger, construire, pouvoir, ajouter, adapter, convenir (dans la proximité d'ἀρμονία).

Chantraine rapproche ἀρετή d'ἀρείων, comparatif d'ἀγαθόν (bon). Ἀρείων signifie meilleur. Ἀρι-, dit Chantraine, est une particule argumentative qui exprime une notion d'évidence ou d'éclat.

Ἀρετή, si nous faisons l'effort de penser en grec, c'est quelque chose d'éclatant, par quoi un être humain ressort et se manifeste. Ce n'est donc pas la vertu, ni au sens physique, ni au sens moral, mais bien une excellence. En latin, il n'existe pas de composé du verbe *cello*, mais le mot *ex-cellere*. Le sens de *cellere* est : être haut, élevé. Le participe passé *celsus* signifie "physiquement élevé", "moralement superbe".

[En français, colline et culmination sont deux noms issus du verbe *cello*.]

*Excellere* signifie très clairement "s'élever au milieu des autres". Depuis des années, je signale que si l'on tient à rester près du terme romain de vertu, on pourrait retrouver quelque chose de l'ἀρετή dans le mot de *virtuosité* où s'entend l'excellence, c'est-à-dire cette qualité par laquelle certains êtres humains dépassent les autres. Élitisme ? Cela a-t-il le moindre sens de parler d'élitisme, par exemple en sport ? Dira-t-on sans ridicule qu'il est élitiste de reconnaître qu'Alain Prost conduisait plus vite que ses compagnons, ou que Carl Lewis dépasse ses concurrents ? C'est un *fait* (le terme "élitisme" n'a de sens que si les différences sont fictives ; si elles sont réelles, il n'y a pas de sens à parler en ces termes).

[Dans une compétition, les meilleurs apparaissent comme les meilleurs. On entend déjà : « Voilà qui est élitiste ! Il faut mettre un handicap à ceux qui menacent d'arriver les premiers et nous auront enfin des compétitions justes ! » Handicap est un mot anglais utilisé dans le domaine des courses de chevaux. Il désigne un désavantage imposé aux meilleurs afin d'égaliser les chances de réussite pour que les paris soient possibles. Une compétition n'est pas élitiste. C'est au contraire une manière d'être

ensemble où les êtres humains cherchent à apparaître dans leurs plus hautes possibilités d'être. Elle appelle à se dépasser parce que les autres sont là et qu'ils regardent.]

Ἄρετή : excellence, virtuosité. Au Moyen Age existait encore le mot *virtuaulté* (nous n'avons plus que virtualité, qui s'est dévalué au fur et à mesure que le virtuel perdait sa densité).

Mais il faut aller plus loin, afin de saisir *ce que c'est que l'ἀρετή*. Or dans notre dialogue, tout au début, en 71d, nous pouvons lire la petite incise τί φησ ἀρετήν εἶναι ; De même que les Grecs ont plusieurs façons de dire meilleur, ils ont plusieurs façons de dire "dire". Ἐπω : je parle en disant les choses, en racontant (d'où le mot ἔπος : la parole, le récit). Φημί : je déclare, c'est-à-dire je dis ce que je dis, au sens de faire entendre ce que l'on pense.

Dans le dialogue lui-même, il est donc question de déclarer ce qu'est l'ἀρετή. Nous autres, au commencement de notre travail, nous sommes obligés d'anticiper un peu et de dire ce que c'est que l'ἀρετή dont va parler Platon. Ce que nous disons devra donc être vérifié à partir du texte lui-même. Entre temps, ce sera donc une thèse. Posons donc que l'ἀρετή – l'excellence virtuelle, la virtuosité – c'est ce par quoi un être humain ressort au milieu des autres, mieux que les autres, plus que les autres, mais plus et mieux de telle sorte que les autres en conçoivent de l'admiration [qui peut toujours tourner à l'envie, voire à l'*invidia*, c'est-à-dire au mauvais œil].

Et maintenant, au texte (70 a 1 – 70 a 4).

« MÉNON : Peux tu me dire Socrate : l'excellence, est-ce qu'elle s'acquiert par l'enseignement, ou bien si ce n'est pas le cas, s'acquiert-elle par l'exercice, ou bien si elle n'est ni objet d'exercice, ni objet su, est-ce qu'elle advient aux hommes par nature ou bien d'une quelconque autre manière ? »

*Jeudi 18 septembre 1997*

De l'ἀρετή, nous n'avons pas encore dit quelque chose de tout à fait saisissant : si elle est bien cette ressource grâce à quoi peut avoir lieu une excellence...

[Réponse à la question d'un élève : La distinction entre l'ἀρετή et le fait de se distinguer n'est plus visible. Y en a-t-il pourtant une ?

L'ἀρετή est l'excellence de celui qui se distingue. Mais se distinguer est plus général qu'exceller (sans qu'il s'agisse ici de la différence entre le général et le particulier).

L'excellence caractérise un individu unique. Elle est fondamentalement singulière. Le sens de cette singularité, c'est d'être la perfection en un domaine pour lequel elle donne la mesure une fois qu'elle s'est manifestée. Nous disons que le vainqueur d'une compétition excelle, parce qu'en faisant mieux que les autres il montre la plus haute possibilité d'être dans le domaine où il concourt. Les formes de l'organisation sociale vont dans cette direction. Elles rendent nécessaire la compétition : s'installe à telle place celui qui, manifestement, est le meilleur pour remplir tel rôle. En politique, la question essentielle est de savoir à qui il revient d'être souverain. Elle demande à qui il revient de dire ce qu'il faut faire concernant la vie en communauté.

L'excellence est la norme à partir de laquelle est visible ce qu'il faut faire dans un domaine. Il faut bien remarquer que l'excellence ne se manifeste pas uniquement dans un domaine de compétition. Ainsi en est-il de l'excellence d'un plombier, d'un pianiste, ou tout simplement de l'excellence de Piaf. Quelle est l'excellence de Piaf ? C'est un côté unique dans son être. Elle a concrétisé la chanson populaire de telle façon qu'à partir d'elle, on a vu ce que c'était. L'excellence est cette manière pleine d'être qui, depuis Aristote, s'appelle la perfection. Il est absurde de dire que la perfection n'est pas de ce monde. La preuve en est, par exemple, Piaf ! Elle est la perfection de la chanson populaire. La question n'est pas d'être meilleur que celui qui excelle dans un domaine, mais de faire mieux en faisant autrement. Une chanteuse meilleure que la Callas fera réapparaître de façon aussi nouvelle ce que la Callas avait fait apparaître de manière nouvelle. Par exemple chanter mieux l'*Ave Maria*, c'est le chanter d'une façon nouvelle de sorte qu'il apparaisse aussi d'une nouvelle manière, c'est-à-dire comme il n'était encore jamais apparu. L'ἀρετή a ce côté surprenant de la nouveauté qui saute aux yeux. Sa manifestation est liée au sentiment typique de ce qui est appelé le sentiment de la première fois. L'ἀρετή saisit par l'apparition d'une plénitude d'être. Comment caractériser cette plénitude d'être ? Être pleinement, c'est être ce qu'on peut le plus être. L'être se décline selon le plus et le moins. L'ἀρετή d'une table, c'est ce qu'est une table qui remplit son office de table. L'ἀρετή d'un couteau, c'est d'être tranchant et maniable. Quand un livre est-il pleinement un livre ? Il est un livre quand on le lit. Si je pose le livre sur l'étagère, il est moins un livre.

Aristote nomme la plénitude d'être ἐντελέχεια. Τέλος, c'est la fin. Ἐν signifie dans. Ἐχειν signifie avoir et tenir, au sens où ce que l'on a

nous tient. L'έντελέχεια est le fait de s'avoir pour fin : d'être déjà à ce qui fait que l'on est pleinement ce que l'on peut être, de le tenir et d'être tenu par cela. Je suis un étudiant quand j'étudie, un vivant quand je vis. La question de l'ἀρετή est celle de la chose référée à ce qu'est le mieux. L'ἀρετή, c'est le modèle. Quand suis-je un homme ? C'est la question avec laquelle Ménon aborde directement Socrate. Il demande quel est le modèle de vie humaine. Que signifie être dans cette question ? L'homme n'est pas un homme de la même manière que la porte est la porte, ou que le chat est le chat [Les animaux sont quasi immédiatement dans une forme de vie parfaite. Bergson les appelle des instinctifs]. La caractéristique de l'être humain, c'est qu'il a à être. L'avoir à être est le fondement de la morale.]

*Lundi 22 septembre 1997*

La première phrase du dialogue est une question. Elle se termine par un point virgule, ce qui correspond à un point d'interrogation en grec.

Dès les premiers mots, on voit se dessiner une certaine figure de Ménon : c'est un jeune homme riche, issu d'une grande famille du nord de la Grèce. Comme nous le savons par ailleurs, il est en ce moment en ambassade à Athènes. Il s'adresse à Socrate, comme nous dirions aujourd'hui, "sans aucun complexe"<sup>2</sup>. L'essentiel à voir dans cette phrase interrogative de Ménon, c'est son architecture, laquelle procède typiquement par une succession d'alternatives, c'est-à-dire en abordant la question d'une façon organisée. [Que cette organisation soit effectivement rigoureuse est une autre question. Ce qui nous intéresse ici est le souci typiquement hellénique de mise en ordre symétrique.]

C'est pourquoi il faut examiner cela de manière plus précise.

Première remarque : Ménon articule spontanément sa question à l'aide de termes *neutres*. Le neutre est la catégorie grammaticale qui rassemble tout ce qui est considéré comme n'étant ni masculin, ni féminin.

[Il n'y a pas de neutre explicite en français. Ce qui ne signifie pas que le neutre soit absent de la langue française. La phrase de Rimbaud « Je est un autre » a été traduite en allemand par « *Ich bin ein Anderes* ».]

Quel est le sens du neutre ? En grec, en latin, en russe, si l'on réfléchit comme il faut, on s'aperçoit que le neutre a comme sens tout à fait essentiel de mener directement à l'abstraction. Il permet d'unifier des termes, c'est-à-dire

---

2. Le ton sur lequel Ménon interroge Socrate est celui d'une mise au défi. Il demande : es-tu capable, as-tu (έχεις) la capacité de me dire ce qu'est l'ἀρετή ?

des réalités indépendamment de la distinction la plus immédiatement disponible, à savoir la distinction sexuelle<sup>3</sup>. Il y a dans la langue grecque un signe extraordinairement parlant de cette tendance abstractive dans le fait que le pluriel neutre s'accorde avec un verbe à la troisième personne du singulier. C'est la règle τὰ ζῶα τρέχει (« les animaux *court* »), ce qu'il faut comprendre comme indiquant puissamment que le neutre pluriel désigne une unité. Ici donc, non pas « les animaux » mais « tout ce qui est animal ».

Dans notre texte, les neutres sont διδακτόν, ἀσκητόν, μαθητόν.

Διδακτόν : διδακτός, διδακτή, διδακτόν signifie “enseigné”, “appris”. Le verbe d'origine est διδάσκω, qui dérive de δέχομαι : “je reçois”. Διδάσκω signifie par le redoublement “je fais recevoir”, c'est-à-dire “j'enseigne”, “j'apprends quelque chose à quelqu'un”. [En latin, on distingue très clairement entre *disco*, “j'apprends quelque chose moi-même”, et *doceo*, “je fais apprendre”, d'où notre mot *docteur*]. Τὸ διδακτόν = ce qui est appris, ce qui est susceptible d'être reçu d'ailleurs.

[Διδάσκω signifie faire recevoir, faire ce qu'il faut faire pour que quelqu'un puisse recevoir. En français, le mot *enseigner* est laid ; il vient du mot latin *insignare* qui signifie marquer au fer rouge.

Par ailleurs, le verbe *apprendre* est ambigu en français. Il signifie apprendre soi-même quelque chose et apprendre quelque chose à quelqu'un. Il faut donc préciser : apprendre à quelqu'un implique que l'on apprenne soi-même. L'équivoque n'est pas une faiblesse de la langue. C'est même une subtilité. L'équivoque tient en éveil et amène à préciser.]

Ménon entreprend Socrate en posant la question [volontairement accusée comme suit] : est-ce que ce qu'il y a de meilleur dans un être humain est susceptible d'être acquis ? Entendons bien que cette formulation n'est pas exactement celle de Ménon, nous l'employons pourtant afin d'aviver la question.

Première esquisse des alternatives : « Est-ce que l'ἀρετή est quelque chose qui s'apprend ? Ou bien si ce n'est pas quelque chose qui s'apprend, est-ce quelque chose qui s'exerce ? Ou bien si ce n'est ni quelque chose qui s'exerce ni quelque chose qui se sait, est-ce que cela arrive naturellement aux hommes, ou bien encore par quelque autre manière ? »

---

3. Le langage est fondé sur une distinction binaire. Freud signale qu'un curieux phénomène est à l'origine du langage humain : un petit enfant apprend à parler en même temps qu'il comprend la distinction entre présence et absence. Cette base fondamentale est la première des distinctions. C'est à partir d'elle que la distinction sexuelle est possible.

Jeudi 25 septembre 1997

Rétractation :

Lors du dernier cours, il a été dit que l'on pouvait dans une certaine mesure comprendre ce que Ménon entend par διδακτόν comme un acquis, à quoi s'opposerait un inné. Aujourd'hui, il faut revenir sur cette simplification excessive. Y revenir en disant ceci : notre distinction entre l'inné et l'acquis est l'ultime avatar de la distinction des grands sophistes grecs (à laquelle bien sûr Ménon fait ici allusion comme en passant) entre ce qui est φύσει et ce qui est νομῶ (c'est ce que l'on appelle aujourd'hui la distinction entre "par nature" et "par culture"). Comprendons bien en collant au grec : φύσει (avec son iota final), c'est le datif du mot φύσις que les Latins et les peuples d'Occident ont rendu par *natura*. Quant à νομῶ (avec son iota souscrit), c'est le datif du mot νόμος que l'on traduit habituellement "loi". En réalité, νόμος est ce qui est institué (pas forcément par l'être humain). La divinité qui veille sur les institutions s'appelle Thémis. Le mot est parent de notre *thème* qui signifie ce qui est posé, sinon même proposé.

[Le nom de la déesse Θέμις est en rapport avec le verbe τίθημι, qui signifie poser, placer, instituer. Θέμις est celle qui rend possible de poser, elle permet que ce qui est posé soit véritablement là. Les sophistes sont les premiers à dire que toute institution est humaine. Ils sont aussi les premiers à considérer les dieux comme des symboles. Le propos de Protagoras « L'homme est la mesure de toute chose » peut être interprété dans ce sens. Les sophistes disent avec une audace redoutable ce que nous parvenons péniblement à dire. Avant même que la philosophie ne commence, ils se trouvent au point où nous en sommes aujourd'hui. Heidegger remarque que les sophistes se situent dans l'intervalle qui sépare les Présocratiques et le début de la philosophie avec Platon.]

Encore un mot sur φύσις : il est apparenté à la racine qui donne en latin les temps passés et futurs du verbe être. Plus directement que *natura* (lequel a à voir avec l'idée de *naissance*), φύσις désigne la manière la plus propre d'être.

Regardons ce que cette remarque nous apprend sur la fin de la première question de Ménon. Si la meilleure façon d'être pour un être humain ne peut pas être enseignée, ni acquise par l'exercice, est-ce qu'elle ne vient pas [automatiquement] auprès des hommes de par le déploiement même de leur être ?

Que veut dire ἀσκητόν ? Le verbe ἀσκέω signifie "j'exerce", "je travaille", "je façonne". Il est en particulier employé par Homère pour décrire ce que l'on fait quand on fait un arc<sup>4</sup>. Cet exemple nous apprend que le sens d'ἀσκέω est

4. Savoir faire un arc est un signe de civilisation. Cela se retrouve aussi bien en Occident chez Homère que dans la civilisation des Samourai. L'arc est une arme très sophistiquée : il faut déjà savoir recourber le bois.

très riche (songeons au « Travaillez, prenez de la peine » de La Fontaine). C'est un investissement de tout l'être humain. Notre mot ascète a complètement perdu son sens (il ne désigne plus que ce qui s'appelait à l'époque classique la macération, c'est-à-dire le renoncement poussé toujours plus loin). Dans la langue grecque, le masculin ὁ ἀσκητής désignait celui qui a un métier, celui qui est capable d'une œuvre d'art. Quelquefois il désigne un athlète. Signalons que couramment, l'ascète s'oppose à l'ἰδιώτης.

[Héraclite dit que le monde des songes, par rapport au monde éveillé, est un monde idiot. C'est le monde de la particularité pure, alors que l'ascète est celui qui vit dans une perspective de communauté. Le δημιουργός est l'artisan, celui qui fait quelque chose pour le peuple (δῆμος).]

Ménon demande donc si l'excellence (humaine) est quelque chose qui peut être appris à quelqu'un ; au cas où ce ne serait pas cela, si elle ne serait pas plutôt quelque chose comme un métier, c'est-à-dire quelque chose que l'on acquiert et que l'on maintient par l'exercice assidu ; si de nouveau ce n'est pas cela – et ici Ménon résume : si ce n'est pas affaire d'exercices assidus ni de savoir, est-ce que c'est une affaire de pure et simple nature ? Et finalement si rien de tout cela ne convient, par quel tour (τρόπος) l'excellence vient-elle aux hommes ?

Nous terminons l'examen de cette question par une remarque sur le passage plein de sens, dans la question de Ménon, de διδακτόν à μαθητόν. Μαθητόν est le neutre de μαθητός, ή, όν : que l'on peut traduire par "apprendre". En quel sens ? Le verbe μαθηάνω veut bien dire "j'apprends", mais avec la nuance décisive de : "j'apprends par moi-même". Διδακτόν c'est ce qui a été appris à quelqu'un, μαθητόν, c'est ce que sait quelqu'un pour l'avoir appris lui-même. Le passage dont nous venons de parler, c'est tout simplement le passage des conditions du savoir à la réalité du savoir.

[Le μάθημα est ce que j'ai appris par moi-même, ce dont j'ai fait l'expérience en le comprenant par moi-même. C'est de cette manière que l'on apprend les mathématiques. Elles donnent l'expérience de ce qu'est le savoir, d'où leur rôle propédeutique.]

*Lundi 29 Septembre 1997*

Avant d'aborder les premiers mots de Socrate, essayons de nous faire une idée de ce que vient de dire Ménon. La façon dont il parle a quelque chose de souverain (il n'hésite pas, ne bafouille pas). C'est un personnage tout à fait direct ; c'est quelqu'un qui a l'habitude de commander, d'être écouté.

Son rapport à Socrate : nous n'avons aucune raison d'imaginer des rencontres antérieures. Aussi pouvons-nous poser qu'il s'adresse ici pour la première fois à Socrate. Pourquoi s'adresse-t-il à Socrate ? Parce que ce dernier est un personnage tout à fait singulier à Athènes. Il est même connu hors d'Athènes. Il y a donc une curiosité de Ménon. De quel type ? Double : la curiosité devant "un original", et la curiosité devant ce qu'il va bien pouvoir dire. Pour satisfaire sa curiosité, Ménon pose à Socrate l'une des questions les plus cruciales qui agitent l'esprit grec (pour ne pas dire l'esprit humain en général). C'est pourquoi il faut comprendre le terme d'ἀρετή à rebours de toute spécialisation morale. Nous avons déjà dit qu'il était salutaire de comprendre ἀρετή comme la meilleure manière d'être pour un être humain.

À propos de cette meilleure manière d'être possible, Ménon interroge Socrate : est-ce qu'elle est parmi les choses que l'on enseigne (de telle sorte qu'ayant fini par l'apprendre, l'être humain la sache comme quelque chose que l'on peut savoir, comme le reste des choses que l'on peut savoir), ou bien est-ce quelque chose que l'on figole [ce n'est pas assez dire], quelque chose à quoi il faut sans cesse revenir ? Songeons à la régularité de l'exercice ascétique : la danseuse qui ne s'exerce pas un jour a besoin d'une semaine pour retrouver son niveau normal (et si elle a manqué une semaine, il lui faudra un mois). L'idée de l'ἀσκητόν, c'est à peu près exactement et dans toutes les acceptions possibles celle d'*entretenir* une forme (être au top). La question est donc prédéterminée (selon des angles d'investigations qui sont ceux de la "sophistique"). On comprend dès lors le double intérêt de la question pour Ménon.

a/. On va, se dit-il, donner l'occasion à ce fameux Socrate de faire montre de son originalité. Au minimum, on va avoir une réponse *brillante*.

b/. Et si, par hasard, Socrate allait répondre pour de bon, c'est-à-dire expliquer comment un être humain devient pleinement un être humain... On n'ose presque pas l'espérer.

C'est pourquoi il faut bien comprendre le premier mot de Socrate, c'est-à-dire cet ὦ que Ménon a déjà lui-même employé : l'interpellation précédant le vocatif. Sur quel ton Socrate s'adresse-t-il à Ménon ?

Nous dirions aujourd'hui quelque chose comme : « Mon petit bonhomme, du calme ! ». [Et si l'on se rappelle que Μένων signifie, au moins dans l'une de ses acceptions, "celui qui est capable de demeurer en place" (c'est-à-dire, dans un certain sens, le patient), on s'aperçoit que l'interpellation de Socrate est la plus véritable des interpellations : il s'adresse à Ménon comme jamais on ne s'adresse à lui, il lui donne son nom propre.]

Nous allons à présent porter notre attention sur la manière dont Socrate parle.

Première remarque : il travaille d'emblée en balançant ses phrases – πρὸ τοῦ μὲν [...] νῦν δέ... (« alors qu'auparavant [...] il se trouve que maintenant... »). Traduction littérale : « Ô Ménon, avant les Thessaliens étaient bien renommés parmi les Grecs, c'est-à-dire ils les plongeaient dans l'étonnement pour leur savoir-faire hippique. »

Deuxième remarque : qu'est ce que le savoir-faire hippique ? Il est évidemment double sinon même triple. Il s'agit en effet de tout ce qui concerne les chevaux, donc l'obtention et le maintien de bonnes races chevalines. Il s'agit parallèlement de tout savoir qui concerne la cavalerie (la troisième τέχνη hippique, nous ne l'évoquerons qu'à demi-mots, c'est l'esprit chevaleresque, qui se caractérise par la reconnaissance de la valeur de l'autre).

Nous voyons ici apparaître ce verbe θαυμάζειν qui sert à Platon pour... la philosophie [cf. le *Théétète*, 155 d : « Il est tout à fait philosophe ce sentiment : s'étonner. Il n'y a pas d'autre origine de la philosophie que cela. »]. Mais il n'y a pas que l'hippique pour étonner les autres Grecs, il y a aussi la richesse : « ...ils les plongeait dans l'étonnement pour les chevaux et pour leur richesse. Or à présent, à ce qu'il me paraît, c'est aussi pour la σοφία [qu'ils plongent le reste des Grecs dans l'étonnement] et surtout les citoyens de Larisse, dont ton compagnon (ἑταῖρος) Aristippe. » Ὁ ἑταῖρος est un très ancien mot grec, qui se retrouve chez Homère où il désigne le camarade, y compris le camarade de combat. On se souviendra du nom féminin *hétaïre*, qui désigne dans le monde grec des femmes un peu comparables aux *geishas* japonaises.

[Thaïs fut une célèbre “courtisane” athénienne du IV<sup>e</sup> siècle – et dont le nom signifie splendeur. Pour bien voir le rapport des Grecs à la splendeur, pensez au procès de Phrynée, une autre grande courtisane de la même époque qui fut accusée d'impiété. À bout d'arguments, son avocat finit par la dénuder : elle est acquittée ! Voyez comment pensent les Grecs : il n'est pas possible de condamner une femme aussi belle !

Il ne faut pas confondre Aristippe de Larisse avec Aristippe de Cyrène, le fondateur de l'école cyrénaïque. Sa doctrine est l'hédonisme. Ἡ ἡδονή signifie le plaisir. L'hédonisme dit que le sens de la vie réside dans la recherche du plaisir au sens le plus violent. Cela implique que l'être humain est pleinement ce qu'il est quand il est dans un état de jouissance. Aristippe de Cyrène s'est finalement suicidé. Il a affirmé à propos de Laïs, une troisième hétéra, aussi célèbre et courtisée que les deux autres : ἔχω οὐχ ἔχομαι, « je l'ai, ce n'est pas elle qui m'a ».]

Arrêtons-nous déjà pour faire quelques remarques. Apparemment Socrate flatte Ménon. Autrefois les Thessaliens faisaient l'admiration des autres Grecs

pour quelque chose de tout à fait palpable (les chevaux et l'or), maintenant ils éblouissent tout le monde avec non pas *leur*, mais tout simplement avec la σοφία. Traduire ce mot n'est pas commode : dire la "sagesse" est trop plat, dire la "science" est inexact, dire le "savoir" est trop vague. La σοφία est la caractéristique de celui qui se nomme σοφός. Ce mot n'est pas du tout rare dans la poésie grecque et Aristote en donne un signalement extraordinairement clair. Pindare dit avec son coup d'œil d'aigle :

« Σοφός, celui qui sait beaucoup de choses du simple fait de déployer son être ».

Aristote prend soin de souligner que le σοφός est tout simplement celui que nous nommons un maître, à commencer par un maître-artisan : celui qui est passé maître dans l'art de faire une table, une maison, bref tout ce qui ressortit à tous ordres de τέχναι. Σοφός ne désigne donc pas un "super-technicien", mais ce que devient spontanément un technicien quand il se met à *exceller* dans son savoir : il se met en effet à dépasser le cercle de ses compétences pour commencer à prendre une hauteur véritablement humaine. La σοφία peut donc être décrite comme un savoir en dépassement de tout savoir particulier.

[La σοφία est une culmination de la τέχνη. C'est un savoir qui dépasse le domaine précis où l'on travaille et qui devient de ce fait un savoir humain, c'est-à-dire un savoir éclairant et irradiant qui concerne tout ce qui est proprement humain.]

Un mot encore à propos d'ἑταίρος : le compagnon. L'idée qui remonte jusqu'à Homère, c'est que la relation *hétairique* est une liaison extrêmement forte. Il s'agit là d'une forme d'amitié dans laquelle prend naissance, précisément chez Platon, toute la problématique de l'*éros*. À la différence de la pensée biblique où l'homosexualité est objet d'exécration, dans le monde grec (et pas là seulement) l'affection sensible, le rapport corporel d'individu à individu ne se limite nullement à ce que nous appelons bizarrement des relations "hétérosexuelles". Bizarre parce que ce que l'on nomme homosexualité n'est que tout à fait extérieurement "homo" (à moins de prendre la différence organique pour le fin du fin de ce qui est proprement humain).

Socrate montre qu'il connaît parfaitement celui à qui il s'adresse en donnant le nom de son "compagnon", Aristippe. Le rapport Aristippe-Ménon est donc quasi officiel.

[L'ami, le compagnon, c'est celui pour qui on donne sa vie. C'est exactement ce que l'on retrouve dans les sociétés guerrières. Pensez à Achille et à Patrocle : ils ne sont pas "bisexuels", cela se passe bien avant toutes ces

distinctions. Platon pose les bases de la différence entre la naturalité et l'amour, en séparant le rapport érotique et le domaine de la procréation.]

*Jeudi 2 octobre 1997*

Nous avons longuement parlé du mot ὁ εἰταῖρος, traduit par ami, ou compagnon, ou même camarade. En grec, ami se dit plus spécifiquement φίλος (dans l'*Éthique à Nicomaque*, les pages consacrées à l'amitié portent sur la φιλία). On peut rapprocher étymologiquement le mot φίλος du vieux thème de pronom défectif \*σφε-, par exemple au datif σφῖν veut dire "à lui", ou "à elle". Cela nous permet de comprendre le sens dans lequel parle le mot φίλος, l'ami : c'est celui qui est considéré comme faisant pratiquement partie de nous-même. En français, nous disons dans ce sens que quelqu'un nous est cher (cher au cœur, etc.). Ce qui nous est cher, c'est ce que nous voulons véritablement avoir à nous (certainement pas de façon possessive).

[Plus quelque chose nous est cher, moins nous voulons l'avoir à nous.]

Φίλος : celui qui me tient à cœur, celui qui m'est cher (dès Aristote a été remarquée la caractéristique essentielle de l'ami, à savoir qu'il est un *alter ego*, un autre moi – mais là aussi pas du tout dans le sens d'un égoïsme).

[Devenir ami avec quelqu'un, cela implique chaque fois que l'on reconnaît en lui ce qui est humain. L'amitié suppose que l'on a une idée de l'ἀρετή qui, d'une certaine manière, est reconnue chez l'ami.]

Les dictionnaires opposent φιλέω et ἐράω : "j'aime d'amitié" et "j'aime d'amour". Pour mieux comprendre l'opposition, il faut voir que φιλέω, c'est avoir un sentiment vis-à-vis de ce qui nous est le plus cher alors que ἐράω désigne le sentiment vis-à-vis de ce qui nous manque (cf. le *Banquet*).

La nuance peut être infinitésimale, mais elle est essentielle. Le rapport à ce qu'on aime est très différent selon que l'amour est *philique* ou *érotique*.

[Attention, aujourd'hui, le mot "érotique" est un moyen de parler de ce qui est pornographique sans en avoir l'air. Chez Platon, le mot n'a rien de pervers.

Notre société dite "libérée" met le sexe au premier plan parce qu'elle n'est justement pas libérée.]

Appelant Aristippe εἰταῖρος de Ménon, Socrate ne dit encore rien sur leur rapport réel. La nuance sexuelle n'est pas au premier plan. Pas plus dans l'expression "être comme cul et chemise" : ce que cela vise, c'est ce phénomène

très typique où l'on ne se quitte plus, où l'on a le plus grand plaisir à être ensemble. Déjà en grec, le mot συνουσία désignait aussi bien le fait d'être ensemble que... le coït. Quand nous comprendrons que le plaisir d'être ensemble ne s'épuise pas dans la pure et simple sexualité, nous cesserons d'avoir un idéal d'escargot.

Aristippe et Ménon sont “comme cul et chemise”. Laissons à ceux qui sont des voyeurs invétérés le soin de s'enquérir jusqu'où va leur intimité. C'est la phrase qui suit qui va apporter là-dessus la lumière (dans un sens qui n'est précisément pas celui du voyeurisme).

Traduction : « Or de cela vous en est responsable (αἴτιος) Gorgias, car étant arrivé dans la ville, il a rendu fous d'amour (ἐραστάς) pour la σοφία les premiers des Aleuades, dont est ton amant (ἐραστής) Aristippe, ainsi que les autres Thessaliens. » La phrase est à la fois ultra simple et typiquement polyphonique.

Quelques notions. Αἴτιος (traduit par “responsable”) : Aristote tirera de ce mot la notion thématique d'αἰτία qui deviendra notre mot “cause”. Cependant, nous ne traduirons pas par « de cela est cause Gorgias », parce qu'il ne s'agit pas d'un tel rapport. Ce que veut dire Platon, c'est qu'il y a en Thessalie une situation et que Gorgias est *en cause* chaque fois que l'on veut comprendre cette situation. L'explication suit immédiatement : Gorgias, une fois arrivé à Larisse, a fait quelque chose. Le verbe εἴληφεν est le parfait du verbe λαμβάνω qui veut dire “prendre”. Ἐραστάς est l'accusatif pluriel d'ἐραστής, celui qui aime ce qui lui manque, celui qui aime érotiquement. Ce que Gorgias a fait, c'est prendre – où il faut entendre une nuance de surprise et en même temps de prise de possession. Mais ce qu'il y a ici de tout particulièrement important, c'est que ces gens, métamorphosés par Gorgias, le sont pour la σοφία. Rendons cela sans le traduire par « pour la maîtrise de la parole ». Gorgias a rendu l'élite des gens de Larisse enthousiaste pour la maîtrise rhétorique. Mais toute la subtilité socratique éclate avec la petite incise : « cette élite dont fait partie ton amant Aristippe ». C'est à partir de cette ambiguïté qu'il faut comprendre le texte. Le mot ἐραστής s'applique d'abord à la σοφία avant de s'appliquer à un être humain. Ἐραστής, c'est celui qui aime érotiquement. À ne pas confondre avec aimer sexuellement, comment peut-on aimer sexuellement la σοφία ? [Un mot ici sur le connaître au sens biblique – où il faut voir l'effet de ce que nous avons appelé la pudeur hébraïque. Comme chacun sait, dans la Bible connaître une femme signifie avoir un rapport sexuel avec elle. La métaphore s'explique par le fait que connaître revient ici à avoir tout vu. Dans les civilisations du désert on ne doit jamais être nu. Après le déluge, Noé plante la vigne, puis il récolte le premier vin et s'en enivre. Dans sa tente, il est étendu non-recouvert. Son fils Cham entre fortuitement dans la tente et voit la nudité de son père. La Bible

ajoute qu'il sort de la tente et invite ses frères Sem et Japhet à voir la nudité de leur père. Ces derniers refusent. D'où la malédiction sur Cham et ses descendants : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves. » (*Gen. 9, 25*).

Les Grecs ne sont nullement impudiques, mais la nudité pour eux n'est pas objet d'exécration. Connaître veut dire alors autre chose que voir ce qui doit habituellement rester caché.

*Lundi 6 octobre 1997*

Revenons sur la distinction entre φιλέω et ἐράω. C'est très important d'y voir clair, ne serait-ce que parce que la philosophie s'appelle philosophie et parce que Platon est le philosophe de l'éros (cf. *Le Banquet* et *Le Phèdre*). En français, comme chacun sait, aimer est un mot parfaitement équivoque.

[La différence entre φιλέω et ἐράω est une différence de modalité. Φιλέω signifie aimer de telle façon que l'être humain qui aime est de ce fait en rapport avec la plus profonde manière d'être soi-même. C'est un rapport de tendresse qui n'a rien de dramatique, contrairement à l'ἔρως qui ne garde de la tendresse que le fait de tendre vers (tendre est à la fois un verbe et un adjectif). La tension en ce sens est une moitié de tendresse. L'ἔρως est tension, parce qu'il est amour de ce qui manque, c'est-à-dire de ce que l'on n'a pas, mais dont on a fondamentalement besoin pour être (par exemple, en tant qu'êtres humains, le fait de ne pas voler comme des oiseaux ne peut pas nous manquer).

Le thème de l'ἔρως (que nous pouvons traduire ici par "amour fou") est la manière dont Platon parle du fait d'avoir à être. Si la caractéristique de l'être humain est d'avoir à être, c'est parce que quelque chose lui manque. La philosophie articule ce rapport à ce qui manque (La question de Ménon en 80 e va dans cette direction : comment avoir rapport à ce qui nous manque puisque ce qui nous manque, c'est ce que l'on ne connaît pas ? Il faut que cela soit reconnu comme manquant. On entrevoit ici le rapport à l'anamnèse.)

Platon dit que l'essentiel, c'est de réussir à trouver ce dont on peut *rester* amoureux fou. Le véritable amour fou ne peut naître que pour ce qui présente un certain caractère d'être, une certaine constance. D'où ce que dit Platon dans le *Phèdre* : l'ἔρως porté à sa plénitude est ὄρεξις τοῦ

ὄντος, « tension vers ce qui est ». Cela caractérise la philosophie. Alors pourquoi *philo*-sophie ? Le sous-entendu est que Platon interprète toute φιλία comme ἔρως. Il dit que la véritable amitié a lieu dans une situation d'inégalité, c'est-à-dire quand il est possible d'élever l'autre, de l'amener à tendre vers quelque chose (Aristote dit pour sa part dans l'*Éthique à Nicomaque* que la φιλία est impossible sans une base minimale d'égalité). La philosophie est tension vers l'être parce que l'être humain ne peut avoir un rapport de face à face avec l'être. C'est une différence fondamentale avec les anté-platoniciens : la manière par exemple dont Héraclite parle de l'être est plutôt *philique* – ce que l'on retrouve avec Aristote.]

Nous sommes toujours dans la réponse de Socrate à Ménon et nous avons porté notre attention sur le petit décalage qui intervient en 70 b2 et 70 b5, c'est-à-dire là où Socrate, pour qualifier Aristippe de Larisse, remplace le mot ἑταῖρος par ἐραστής. Comme toujours chez Platon, il importe de ne pas laisser échapper la médiation. Il se trouve que Socrate introduit ἐραστής sous la forme de l'accusatif pluriel ἐραστάς une ligne auparavant, parlant de Gorgias qui a transformé les meilleurs des Thessaliens en « amants de la σοφία ». Nous rappelions, à la fin du dernier cours, que le nom propre Éraсте dénommait génériquement dans les comédies classiques le personnage du jeune premier amoureux. Le passage par la signification « amoureux fous de la σοφία » permet de saisir la signification réelle de cet amour fou. En tout état de cause, cet amour est un rapport de l'être humain à quelque chose qui n'est pas comme tout le reste de ce que nous croyons être. C'est pourquoi Platon parle d'abord de la σοφία [cette évidente maîtrise qui transforme un être humain peu ou prou en référence, en quelqu'un qui est capable de donner conseil]. La σοφία est la caractéristique de ces êtres humains qui ont un regard absolument perspicace.

N'allons pas oublier cependant ici que Socrate parle de Gorgias. Le propos est hautement ironique, au point que nous ne nous en rendons compte que par anticipation ou par réflexe culturel. L'ironie serait donc une feinte, comme dans l'opéra *La feinte jardinière*. Déjà dans l'antiquité, les lecteurs de Platon se sont interrogés sur la façon dont se présente Socrate. On a appelé "ironie" sa prétendue feinte ignorance. Il ne cesse de dire qu'il ne sait rien – mais cela ne peut pas être vrai ! Socrate se moque de nous, il nous le fait à l'ironie. [D'où le sens traditionnel du mot ironie : dire ce qui n'est pas comme si c'était. À l'inverse, dire ce qui est comme si ce n'était pas (présenter le réel comme une fiction) est l'humour.] Le savoir de Socrate est très étonnamment un savoir *vide*. Mais ce n'est précisément pas une vanité : c'est au contraire ce qui permet d'en sortir.

Ici l'ironie de Socrate consiste à simplement accepter comme nom légitime le terme de σοφία, qui est celui que revendiquait Gorgias lui-même, ainsi que tous

les sophistes. N'oublions pas que l'un des sens, sinon même le plus courant, de σοφία est l'habileté. Gorgias est un professeur de rhétorique. Quelques informations sur lui : il vit pendant plus de cent ans entre 480 et 380 avant notre ère. C'est un itinérant (il est en 427 avant J.-C. à Athènes). À la fin de sa vie, il est à Larisse en Thessalie. C'est un homme de discours (il reçut des prix à Olympie et à Delphes). Il apprend la rhétorique à qui lui paie des sommes à l'époque considérables. C'est donc un des hommes les plus riches de la Grèce. Tout le nerf du savoir de Gorgias était de bien mettre au point une technique de persuasion. En ce sens, il est un analyste de la structure du discours : une analyse dans laquelle l'élément affectif est toujours premier. Cette connaissance de l'efficacité affective du discours présente un certain côté formaliste qui fait de Gorgias un des premiers Grecs à avoir clairement distingué entre le contenu d'un discours et sa simple forme. Mais ce qui le distingue des philosophes (comme Platon et Aristote), c'est que ce côté formel n'est jamais envisagé que du point de vue de son énergie passionnelle. On a de Gorgias un texte très caractéristique : l'*Eloge d'Hélène*.

[Qui est Hélène ? C'est celle dont l'enlèvement par Pâris a déclenché la guerre de Troie. Il faut bien saisir quelle est cette habileté revendiquée par Gorgias : il a entrepris de faire l'éloge de celle qui est la pire des femmes aux yeux des Grecs. L'*Éloge d'Hélène* se termine ainsi : « Moi Gorgias, j'ai entrepris de faire l'éloge d'Hélène, pour tous les hommes c'est une difficulté immense, pour moi, un jeu ! »

Socrate dit, pour sa part, qu'il faut avoir en vue comment on parle plutôt que de considérer d'abord ceux auxquels on parle. Autrement dit ce qui est en jeu, c'est la logique.]

La maîtrise de Gorgias dans l'art de manier le discours, c'est cela qui rend les Grecs (et en particulier les gens de Larisse) amoureux fous de son expertise, laquelle prend spontanément le nom de σοφία, l'un des mots grecs pour dire le savoir. L'amour dont il est question est donc bien, du moins dans une première approche, une philologie : un amour pour les discours persuasifs.

*Jeudi 9 octobre 1997*

Nous nous sommes arrêtés à ce point du texte de Platon où Socrate, après avoir nommé Aristippe de Larisse "compagnon" de Ménon, maintenant le nomme son *éraste*, celui qu'il aime d'*éros*.

[La première fois qu'apparaît le mot ἐραστής, il désigne un rapport à la σοφία : Gorgias a rendu les Thessaliens fous d'amour pour la σοφία. La

deuxième fois qu'il apparaît, il désigne un rapport d'individu à individu.]

Ce que cela veut dire peut s'éclairer ainsi : les meilleurs des Aleuades ont été saisis d'*éros* pour la σοφία au spectacle de Gorgias montrant ce qu'il sait faire dans la persuasion par un discours. Gorgias est un expert sans égal [c'est précisément ce que Socrate a toujours contesté] dans l'art de manier la parole pour retourner des auditeurs. C'est très exactement cette puissance de la rhétorique qui porte ici le nom de σοφία.

[Nietzsche a beaucoup de flair quand il dit que Socrate n'est pas un Grec. Les discours de Gorgias qui enflamment tous les Grecs le laissent de marbre. Socrate est un amoureux des discours, mais des discours vrais. Qu'est-ce qu'un discours vrai ? C'est un discours logique. Socrate est le premier à installer la vérité dans la logique. La logique d'un discours est ce que l'on peut soi-même vérifier, ce qui permet d'accepter ce qui a été dit.]

Cette σοφία, cette maîtrise étonnante des effets du discours, voilà ce qui fait quasi inmanquablement s'enflammer d'*éros* les Grecs en tant que Grecs. La question qu'il faut dès à présent se poser est : qu'y a-t-il d'analogue chez un être humain pour qu'un autre être humain puisse être saisi d'amour pour lui, tout comme un Grec est saisi d'amour pour la σοφία ? La réponse de Platon, comme nous l'avons déjà dit, c'est univocement : la beauté. Quand un être humain est beau, cela suscite l'élan de l'*éros*. Dans notre dialogue en 76 b, Socrate remarque : « Même avec un voile sur les yeux, on saurait, à parler avec toi, que tu es beau, c'est-à-dire qu'il y a encore des gens qui t'aiment d'*éros* ». L'explication que demande Ménon n'est pas exempte d'une touche de coquetterie, ou plutôt de satisfaction. Si Aristippe aime Ménon, c'est que Ménon est d'une certaine manière beau. Il ne faut surtout pas ici restreindre l'idée, ni surtout la comprendre à partir d'un canon académique. Le beau (τὸ καλόν), pour ne pas s'éterniser aux préliminaires, c'est ce qui visiblement *est*. De telle sorte qu'un beau cheval, c'est celui qui, au milieu de tous les autres, apparaît en se détachant du lot.

[Baudelaire dit que « le beau est toujours bizarre ». La beauté ressort et attire l'attention.

Les Grecs ont posé les canons de la beauté. Par exemple, une jeune femme est belle comme Artémis, une femme mûre est belle comme Aphrodite.

Un temple grec est construit selon le corps humain. Les rapports entre les parties du temple sont établis à partir des proportions du corps.]

Il suffit de rappeler que, pour Platon, "visible" au sens courant est ce qui en aucun cas ne doit être confondu avec ce qui est vraiment (visible au sens courant = "sensible"), pour comprendre en quoi la question du beau n'est pas aussi

simple que l'on pourrait croire. Le visible qui ouvre sur ce qui est, c'est donc nécessairement un visible "invisible" [Platon appellera εἶδος ce visible invisible : le *visage*]. Par quoi serait-il vu, ce visible-invisible ? Par un œil qui n'est pas corporel, mais explicitement qualifié d'œil du νοῦς. On traduit habituellement νοῦς par la pensée – ce qui est tout à fait exact à condition de comprendre d'emblée que le νοῦς chez tous les Grecs d'Homère à Aristote, c'est ce qui permet d'appréhender ce qui est réellement.

[Partout où il s'agit de s'occuper de ce qui est réel, il y a νοῦς. Cela n'implique pas que les Grecs soient des idéalistes ! Aristote dit que s'il y a quelque chose de vrai dans la sensation, cela indique que le νοῦς y travaille déjà. Le νοῦς a un rapport immédiat à ce qui est vu. Ce n'est pas le cas de la διάνοια qui établit des liens de façon à rendre possible un rapport là où il n'y en avait pas. La διάνοια permet le passage. Le préfixe διά signifie : en allant de part en part. Dans le *dialogue*, chacun va jusqu'au bout du point de vue de l'autre avec le maximum d'ouverture. Le dialogue est en accueil réciproque (en ce sens, un véritable dialogue est rarissime). Dans la dialectique se déploie le λόγος. L'unité du λόγος y est à faire, alors que le νοῦς est caractérisé par une unité déjà toute faite. La distinction entre le νοῦς et la διάνοια est une distinction temporelle. Le νοῦς est le temps du καίρος – c'est-à-dire le temps dont il est question dans l'expression "de temps en temps". La διάνοια a rapport, elle, au temps qui s'écoule.]

La pensée platonicienne du beau va jusqu'à présenter la visibilité elle-même (y compris la visibilité du sensiblement visible) comme un visage du réel à travers le sensible. De sorte que partout où apparaît quoi que ce soit de beau, ce qui y est répondant, c'est quelque chose en l'être humain qui est d'emblée axé sur le réel véritable – même à l'insu de celui qui en est le théâtre. Ainsi donc, nous ne devons pas entendre la beauté de Ménon d'une manière trop restrictive. De même que la σοφία est plus qu'un simple savoir, et beaucoup plus qu'une simple maîtrise – étant ce qui accompagne de surcroît toute maîtrise réelle pour la faire rayonner bien au-delà d'elle même<sup>5</sup> – de même la beauté est bien plus que l'apparence extérieure. Cela se voit même les yeux bandés. Et pour nous-mêmes, ayant perdu toute possibilité de voir jamais Ménon, il suffit d'écouter la manière dont il pose la question à propos de l'ἀρετή, avec d'une part une abondance d'articulations héritée de sa fréquentation des sophistes, d'autre part son aimantation enthousiaste sur l'ἀρετή qui est la question du monde grec.

---

5. La σοφία est un savoir par lequel celui qui sait en sait curieusement plus que ce qu'il sait. Il est constamment dans un état d'invention par rapport à son propre savoir.

François Fédiér  
*Le Ménon*  
*quatre cours*  
*cinquante et une explications de texte*

472 pages – format 15x22 cm – broché

Nous vous informons que le sixième volume des cours de François Fédiér vient de paraître. Le principe de cette édition, c'est que ce sont d'abord les souscripteurs qui rendent possible la continuation de l'entreprise. Afin d'en assurer le suivi, donc, nous comptons sur la bonne volonté de chacun pour faire circuler ce bon de souscription.

Fabrice Midal et Hadrien France-Lanord

Ce volume des cours de François Fédiér a pour particularité remarquable de rassembler quatre cours – de facture, de rythme et de tonalité assez différents – tous entièrement consacrés à l'étude minutieuse et détaillée du même Dialogue de Platon : le *Ménon*. Avec une attention toujours plus rigoureuse donnée à la lettre du texte, ces leçons d'interprétation offrent la possibilité d'entrer pas à pas de plain-pied dans la pensée de Platon à partir de la question posée par Socrate de l'essence de l'excellence. Chaque cours prend la forme d'explications de texte suivies du Dialogue. Le présent volume rassemble ainsi cinquante et une explications de texte du *Ménon* – cinquante et un exercices de lecture – cinquante et une explications de détail, qui, tournant le dos à tout platonisme, offrent l'occasion assez rare de prendre la mesure du fait que le monde grec est bien – à taille humaine – un monde.

Philippe Arjakovsky

Disponibles dans la même collection :

- *La fête de la pensée. Hommage à François Fédiér*, 578 pages, 35 €.
- *Leibniz. Deux cours*, 218 pages, 25 € (prix promotionnel).
- *La métaphysique / la finalité*, 166 pages : 25 €

<b>BON DE COMMANDE</b>
Nom : .....
Adresse : .....
.....
.....
.....
..... exemplaire(s)
de François Fédiér, <i>Le Ménon</i> – quatre cours - cinquante et une explications de texte
Prix : 30 € franco de port
A retourner avec votre règlement à Lettrage Distribution 34, rue Jacques-Louvel-Tessier, 75010 PARIS – Téléphone : 01 44 52 54 80 – Fax : 01 44 52 54 82
Références bancaires : IBAN – FR50 2004 1000 0106 5637 5G02 027 ; BIC – PSSTFRPPPAR. CCP : 06 563 75 G 020