

Première rencontre

Remarque préliminaire.

Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en hiver 2010 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, le cours qui a été bel et bien donné et qui intégrait les questions et objections des étudiants, et le cours qui a été repensé *a froid*. En conséquence, ceux qui ont assisté au cours trouveront des choses qui ont été éliminés lors de la prestation, ne retrouveront pas certaines considérations faites à brûle-pourpoint, et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

Première remarque du cours.

Je m'appelle Gérald Allard : je suis responsable de cette série de rencontres qui porte le titre « Socrate et les sophistes » ; dans une autre vie, je fus professeur de philosophie au niveau collégial ; depuis quelques années, je suis à la retraite, mais comme tant d'autres retraités, je travaille autant qu'avant, mais pour des salaires ridicules.

Notre première rencontre servira à présenter les paramètres des neuf autres rencontres : je tenterai d'expliquer ce que se fera, comment cela se fera et pourquoi, c'est-à-dire ce que j'ai l'intention de faire et de faire faire durant ses dix rencontres. Mais pour savoir en vérité comment cela se passera, le meilleur est de consulter des gens qui ont déjà suivi un cours à l'UTAQ avec moi : ils savent mieux que quiconque, mieux que moi sans doute, ce qui se passe et comment ça se passe et combien il faut travailler pour réussir. Je précise tout de suite que ces rencontres ne constituent

pas un cours dans le sens ordinaire du terme pour au moins une raison : il n'y a pas d'évaluation. Et la raison pour cette différence est qu'on ne paie pas assez les professeurs de l'UTAQ pour qu'ils s'astreignent à cette tâche. Enfin, la raison la plus respectable est que tout un chacun suppose que les gens qui s'inscrivent à ces cours le font pour la meilleure des raisons, soit pour s'éduquer, et que l'évaluation est une part bien petite, voire insignifiante, de cette noble tâche.

Je prendrai d'abord le temps de lire la description que vous avez lue et qui a déterminé en partie du moins le choix fait par ceux qui sont ici aujourd'hui.

S'il n'y a pas de questions sur ce texte, je me permets maintenant d'ajouter quelques remarques supplémentaires.

Plan de cours.

Socrate et les sophistes

Socrate se présente à nous sous différentes guises. Selon l'une d'elle, il est le pourfendeur des sophistes, cette engeance typiquement grecque : il défend le bon sens contre les arguties des *intellectuels* de son époque ; de plus, il affronte ses vendeurs de vérité et montre comment leur méthode d'enseignement, leurs doctrines et surtout peut-être leur approche de la vérité laissent à désirer.

Mais pour bien comprendre à la fois Socrate et les sophistes, il faut avoir bien à l'esprit le fait incontournable que la plupart des concitoyens du philosophe exemplaire de ne voyaient aucune différence entre lui et Hippias, mettons : pour eux, la philosophie et la sophistique, c'était du pareil au même ; cette identification est sans aucun doute une des raisons pour lesquelles ils décidèrent de le faire mettre à mort. D'ailleurs, cette opinion est encore opérante ne serait-ce que quand on se dit, souvent malgré soi, que la philosophie consiste à « pelleter des nuages » ou à « tout remettre en cause sans raison ». De toute façon, il y a là, dans la différenciation et l'identification, du sophiste et du philosophe, un enjeu majeur de la vie intellectuelle.

En conséquence, la lecture de quelques dialogues de Platon peut servir d'introduction, ou de réintroduction, à la philosophie. Or dans ce champ, on a l'embarras du choix. Les trois dialogues choisis traitent du faux, du beau et de la vertu, trois thèmes essentiels de la philosophie de Platon : on se trouve ainsi à examiner en même temps les articulations de la pensée de ce géant intellectuel de l'Occident.

Les rencontres se feront selon l'ordre suivant :

1^{ère} semaine : Introduction aux thèmes des rencontres, à Socrate, et aux dialogues platoniciens.

2^e – 3^e : Lecture et discussion de l'*Hippias mineur*.

4^e – 6^e semaines : Lecture et discussion de l'*Hippias majeur*.

7^e – 9^e semaines : Lecture et discussion du *Ménon*.

10^e semaine : Retour sur les thèmes initiaux et *résolutions* des questions.

On peut trouver des traductions diverses de ces dialogues de Platon. On peut même en trouver sur Internet. Des traductions des trois dialogues seront en vente à la librairie Zone

Le statut de Socrate, adversaire des sophistes.

Socrate est pour Platon, mais aussi pour l'ensemble des maîtres de la philosophie occidentale l'exemple en soi, ou le modèle, du philosophe ou de cette activité qui porte le nom *philosophie*. Or ce modèle de la philosophie est présenté comme l'adversaire des sophistes. D'ailleurs, cette opposition se présente d'emblée dans les deux mots utilisés pour nommer les deux types humains : les sophistes et les philosophes s'opposent dès leurs noms : le mot grec *sophos* signifie *sage*, le mot *philosophos*, selon l'étymologie, signifie *qui désire* (ou *aime*) *la sagesse*, alors que le mot *sophistês* propose une sorte de diminutif péjoratif de *sophos*, soit en français, quelque chose comme *sageux*.

Quoi qu'il en soit des mots, dans presque tous les textes philosophiques anciens, Socrate est présenté comme une sorte de chien de garde de la vérité, comme celui qui se dresse contre les sophistes pour montrer

qu'ils ne savent pas grand chose et qu'ils sont dangereux en ce qui a trait à l'éducation des jeunes ou indifférents à l'éducation des jeunes. Cela signifie au moins une chose: pour comprendre ce qu'est la philosophie comme les Anciens et surtout les anciens philosophes, la comprenaient, il est utile de savoir ce qu'était un sophiste, et il est utile de savoir pourquoi et comment Socrate les critiquait. C'est dans ce but précis que j'examinerai avec vous quelques dialogues de Platon, des dialogues qui présentent des sophistes ou des élèves de sophistes dans un face à face avec Socrate. Mais et je le répète mon objectif principal n'est pas qu'on connaisse mieux les sophistes, ou que même qu'on connaisse mieux Socrate, mais que chacun se familiarise avec un animal étrange, mais passionnant – en tout cas ce fut la passion de ma vie, – le philosophe et la passion de cet animal étrange, la non moins étrange philosophie.

Les dialogues examinés.

Quels sont les dialogues que nous examinerons et pourquoi ceux-là? Il y a environ huit dialogues de Platon qui présentent Socrate en discussion avec des sophistes. Parmi eux, il y en a qui sont plus difficiles et plus complexes, comme le *Gorgias*, le *Protagoras* et le *Sophiste*. Il va presque sans dire que ce sont, selon les experts universitaires, les dialogues les plus profonds de Platon sur la question de la sophistique. Mais j'ai cru, ou en conséquence j'ai cru, qu'il serait mieux de commencer cette enquête, soit faire l'enquête constituée par ses rencontres, avec des dialogues plus courts et, j'ajouterais, plus drôles, des dialogues qui

sont, j'en suis persuadé, plus faciles à cause de ces deux caractéristiques.

Quels sont ces dialogues plus faciles ? L'*Hippias mineur*, l'*Hippias majeur*, et le *Ménon*. Comme preuve de leur facilité, je peux offrir ce signe : je n'ai jamais entendu parler d'un cours universitaire sur Platon qui se soit penché sur ces trois textes : l'ensemble des professeurs d'université sont d'accord pour les considérer comme des œuvres trop faciles pour eux et leurs étudiants.

J'avertis quand même que si jamais cette expérience se montrait intéressante, il serait possible d'aborder des dialogues plus exigeants. Il y a encore quelques autres textes plus difficiles que les trois examinés ici, mais qui n'atteignent pas le statut exalté du *Protagoras* et du *Gorgias* : je pense à l'*Euthydème*, entre autres, mais encore l'*Ion* et l'*Euthyphron*. Il n'en reste pas moins que les dialogues qui sont la matière de ces rencontres ont l'avantage de préparer, si le cœur nous en dit, pour les dialogues les plus importants : Ménon est un disciple de Gorgias, et donc prépare à la lecture du *Gorgias*, et Hippias apparaît dans le *Protagoras* à un moment crucial.

Socrate anti-sophiste sophistique.

Mais avant de continuer, il faut corriger ce qui a été suggéré plus tôt, soit que Socrate est l'anti-sophiste. Ceci est vrai : il est l'anti-sophiste aujourd'hui, grâce entre autres aux dialogues de Platon. Mais de son vivant, on le confondait avec les sophistes. Cela est clair en raison de plusieurs témoignages, dont le procès

qu'on lui a fait (l'accusation qu'on a porté contre lui est une accusation qu'on a portée aussi contre plusieurs sophistes), mais aussi par une pièce de théâtre d'Aristophane, le plus grand dramaturge comique de la littérature grecque. Dans les *Nuées*, Socrate est présenté comme un sophiste, et même on dit de lui qu'il est rien de plus qu'un de ces personnages dangereux. Cela ne prouve rien d'autre que ceci: l'opposition qu'il y aurait entre le philosophe et le sophiste est doublée d'une ressemblance. Encore une fois, les mots le montrent: les sophistes et les philosophes se ressemblent au moins en ceci qu'ils se nomment à partir de la *sophia*, à partir de la sagesse.

La sagesse et les sophistes.

On devine donc ce que sera ma prochaine remarque, ou la prochaine question que je poserai: qu'est-ce que la sagesse? Ou plus concrètement: qu'est-ce qu'un sage? Un sage est quelqu'un qui sait, quelqu'un qui en sait plus que la moyenne, quelqu'un qui en sait plus que la moyenne sur les questions les plus importantes. En revanche, on dit sage comme un image, et on suggère ainsi que la sagesse est liée à la rectitude politique et morale. Mais il est facile de montrer que les sages sont à peu près toujours des gens qui pensent autrement que les autres, autrement que les gens ordinaires, ou encore que les sages ont une dimension *extraordinaire*, en insistant sur l'étymologie.

Mais en partant de cette première remarque, double, sur la sagesse, il est possible de signaler une différence manifeste entre Socrate et les sophistes et peut-être

entre les philosophes eux-mêmes dans le sens reçu du terme. Les philosophes sont les gens qui se définissent d'abord et avant tout par leur désir de devenir sages, et Socrate prétendait qu'il n'était pas sage et pourtant avait quelque chose à enseigner, alors que les sophistes sont des gens qui se présentent comme ayant atteint la sagesse qu'ils peuvent ensuite reproduire pour les autres et causer chez eux. Comment les sophistes qu'a affronté Socrate, et pourtant auxquels il ressemblait, pouvaient-ils le prétendre ?

Le phénomène des sophistes est assez récent dans la civilisation grecque : le mot et surtout le type d'être humain qu'il nomme se popularise vers 430 avant Jésus-Christ. Les sophistes se présentaient comme les disciples des sages. Or il y avait deux sortes de sages dans le monde grec : les grands poètes et les naturalistes. Les poètes étaient des hommes comme Homère et Hésiode. Et les sophistes se présentaient comme des interprètes experts de leurs œuvres. Aujourd'hui et au Québec, on les appelleraient peut-être des professeurs de français : les sophistes enseignaient l'art de lire, l'art d'écrire, l'art de parler en public et l'art d'interpréter la littérature reçue. Mais encore une fois, en plus des grands poètes dont les œuvres remontaient à 800 avant Jésus-Christ, il y avait une autre sorte de sages dont les œuvres et les pensées sont nées vers 600 : les premiers savants grecs, ceux qui ont inventé la géométrie, l'astronomie et la science, des hommes comme Thalès, Héraclite et Empédocle. Les sophistes se sont présentés comme les continuateurs de leurs découvertes : ils enseignaient ces nouveaux savoirs aussi. Si vous voulez un certain équivalent du

sophiste, il faut penser à un professeur d'université ou de collège. Il faut comprendre que les sophistes avaient donc une réputation qui leur méritait la possibilité de faire de l'argent et même d'acquérir un certain pouvoir politique : ils étaient souvent ambassadeurs de leur cité d'origine durant leurs voyages de par la Grèce. En somme, le statut des sophistes était ambigu de leur vivant : il y avait ce qu'il prétendait être et faire et ce que beaucoup de gens tiraient comme conclusion après usage.

Car leur talent et leurs prétentions comportaient en même temps des désavantages : vendre son savoir et se promener ici et là comme si on n'avait pas de cité à soi, cela paraissait d'emblée problématique ; selon le bon sens grec, les gens bien restaient chez eux, et surtout ils ne monnayaient pas leurs connaissances, mais les partageaient pour ainsi dire comme un devoir politique ou social. Cette mauvaise réputation, qui pouvait être fondée sur les préjugés des conservateurs, avait un autre fond : les sophistes se présentaient souvent comme de redoutables argumentateurs, des gens capables de prouver à peu près n'importe quoi et son contraire. Ainsi le plus célèbre d'entre eux, Protagoras, avait écrit un livre dont le titre était *Antilogiai*, ou « Arguments opposés » (dans lequel il présentait une série d'arguments pour et contre différentes thèses) ; de plus, la phrase la plus célèbre qu'on lui reconnaît est la suivante : « L'homme est la mesure de toutes choses, de leur existence quand elles sont, de leur néant quand elles ne sont pas. » En somme, les sophistes paraissaient être, en langage d'aujourd'hui des relativistes sophistiqués ; ils étaient souvent accusés,

et je crois avec raison souvent, comme des impies et des corrupteurs, pour parler comme on le faisait à cette époque.

Ce point nous permet d'en aborder un dernier. Même si quelqu'un qui n'a pas lu un seul texte philosophique connaît déjà les sophistes en raison d'un mot que tout le monde connaît : *sophisme*. Un sophisme, c'est un mauvais raisonnement, et pis encore c'est un mauvais raisonnement qu'on fait en connaissance de cause et même qu'on cherche à produire. On utilise ce mot pour parler de l'argumentation de quelque d'autre avec qui on se dispute et dont on met en doute l'honnêteté. Dans la tête de bien des gens de l'époque de Socrate, et encore aujourd'hui, les sophistes doivent être liés aux sophismes. Ainsi dans son livre de logique, *Les Réfutations sophistiques*, qui expliquent comment on fait des sophismes et comment on peut y répondre, Aristote introduit son analyse en parlant des sophistes et de leurs défauts.

Lire les dialogues de Platon.

En abordant les trois dialogues de Platon à étudier, il est utile de savoir ces choses. Mais ce sont les textes eux-mêmes qui doivent servir de base de la discussion et d'abord de l'exercice de réfléchir que chacun doit faire pour soi ; des présupposés, vrais on peut l'espérer, des informations au sujet de Socrate ou au sujet des sophistes sont secondaires, ou ne sont qu'accessoires.

Je recommence donc en résumant ce que j'ai proposé jusqu'à maintenant. Socrate et les sophistes vivaient à

la même époque, ils se ressemblaient un peu comme les mots *sophistes* et *philosophes*, mais ils s'opposaient aussi, comme le voulait l'opinion de l'époque, ou du moins de plusieurs sources. Voilà au fond ce que j'ai proposé jusqu'à maintenant. En quoi et comment se ressemblaient-ils ? En quoi et comment s'opposaient-ils ? Qu'est-ce qu'on peut apprendre d'eux et de Socrate, qui s'opposait à eux et pourtant leur ressemblait ? Voilà les questions que je me poserai pendant ces rencontres et auxquelles je tenterai de répondre en examinant les documents qui sont les seuls faits que j'ai à proposer : l'*Hippias mineur*, l'*Hippias majeur* et le *Ménon*.

Il s'agit donc lire des dialogues de Platon. Or ces textes demandent une manière de lire toute spéciale parce que ce sont des écrits spéciaux. Pour expliquer en quoi ils sont spéciaux, on pourrait commencer en signalant que Platon, selon Diogène Laërce, entre autres, voulait être un dramaturge, comme Euripide. – On joue une pièce *Médée d'Euripide* au Trident en novembre. – Puis, il a rencontré Socrate et est devenu philosophe au lieu et a fondé une école plus tard, l'Académie.

De cette information, je tire cette suggestion à vérifier en lisant les textes de Platon : les dialogues semblent être des tentatives de présenter la philosophie sous forme dramatique. En somme, les dialogues de Platon ne sont pas des traités, comme ceux d'Aristote ou de Descartes. En quoi sont-ils différents des traités ?

La première chose à noter, c'est que Platon ne parle jamais en son propre nom, tout comme Shakespeare ou

Corneille ne parle jamais en leur propre nom dans leurs pièces de théâtre. De plus, le porte-parole de Platon, Socrate, prétend à peu près toujours qu'il ne sait rien et qu'il ne fait que poser des questions. Et surtout les dialogues de Platon finissent presque toujours sur un constat d'échec: à la fin, le porte-parole de Platon et celui à qui il parle reconnaissent, avec plus ou moins de candeur, avec ou sans colère ou frustration, qu'ils n'ont pas de réponse à la question posée. Alors quel enseignement peut-on tirer de ces œuvres? Aucun, si on les lit comme des traités. Dans des traités, un penseur dit ce qu'il pense et pourquoi il pense ainsi. Rien de cela n'arrive dans un dialogue platonicien.

Il y a pourtant deux *contenus* qui se trouvent exprimées dans le texte: je les appelle le *logos* et l'*érgon*. Qu'est-ce que le *logos*? Dans un dialogue platonicien, quand on, surtout Socrate, y pose une question, mettons qu'est-ce que le courage?, on y examine des réponses, et on les rejette en donnant des raisons. J'appellerai cela, le *logos* ou l'argument. Or, et c'est une première remarque, le simple fait d'éliminer des réponses est déjà un début de réponse. Cette élimination est d'autant plus significative que certaines des réponses sont rejetées pour des mauvaises raisons ou des raisons inadéquates, comme cela est évident à la lecture. En somme, les dialogues offrent des réponses et des critiques de réponses et montrent des êtres humains qui cherchent ensemble à évaluer les réponses en utilisant des arguments qui sont plus ou moins adéquats: de ce fait, ils invitent à faire ce que font ceux qui sont mis en scène. Pour le dire d'une

autre façon, dans un dialogue de Platon, l'auteur enseigne en présentant des arguments qui peuvent servir d'amorce à la réponse finale que peut trouver le lecteur. À cela s'ajoute dans presque tous les dialogues des moments où des réponses sont suggérées, mais laissées de côté on ne sait pourquoi. Je terminerai comme suit: les dialogues offrent des éléments réponses et suggèrent que la réponse se trouvent quelque part des ces éléments. Un dialogue de Platon est une invitation à réfléchir pour soi en utilisant les débuts d'arguments, les débuts de réponses qui ont été présentés.

Mais il y a plus, soit l'*érgon* ou le drame ou l'action. Les dialogues platoniciens mettent en scène des gens qui discutent, ai-je dit; mais ces gens et leurs actions éclairent en partie ou sont éclairées en partie par le sujet de la discussion. Les personnages, mettons Socrate et son interlocuteur, se parlent de quelque chose, disons de l'amitié. Mais ces gens se comportent comme des amis ou des ennemis, comme des frères ou des amoureux, ils ont des sentiments d'amitié ou de haine, ils font des choses comme tenter de partir ou refuser de partir ou interrompre ou refuser de parler, comme rire ou s'exciter parce qu'ils se voient comme des amis ou des ennemis: tout cela, leurs actions, leurs émotions, et même ce qu'ils ne font pas et ne ressentent pas et taisent, peut être mis en relation avec le sujet dont on discute. Un dialogue de Platon est une illustration du sujet dont on parle. Il faut donc évaluer l'action du dialogue, ou les personnages qui discutent, pour comprendre ce que Platon le dramaturge met devant nos yeux.

Mais il y a plus encore : les dialogues présentent un *logos* et un *érgon*, un argument et un drame et suggère qu'il faudrait mettre ensemble les deux. Qu'arrive-t-il quand on voit un général parler du courage, mais manquer de courage quand il s'agit de conduire une discussion ? Que doit-on penser quand on voit quelqu'un parler d'amitié, mais se comporter comme un ennemi ? Que doit-on penser quand quelqu'un discute de la santé d'esprit, mais se montrer fiévreux ou dur ou tordu au moment même où il en discute ? Cela incite à réfléchir. Et cela incite à réfléchir parce que ceux qui lisent sont eux aussi en train de réfléchir pendant que ils lisent un récit qui représente des gens qui réfléchissent. Pour le dire d'une autre façon, un des effets pédagogiques magiques d'un dialogue de Platon est qu'on ne peut pas ne pas préférer un ou l'autre des personnages qui parlent et agit. Ce qui, si on y pense un peu et étant donné le lien qui existe entre le *logos* et l'*érgon*, implique que celui qui lit a une idée non seulement sur le sujet dont on parle, mais aussi sur l'action en autant qu'elle se rapporte au sujet dont on parle. Cela implique aussi que le débat et les actions sont en jeu dans l'âme de celui qui lit, et qu'il peut se voir et s'entendre lui-même dans les mots qu'il lit.

De toutes ces remarques, je tire les règles suivantes que vous me verrez appliquer durant nos rencontres :

1. comprendre les arguments des deux interlocuteurs ;
2. examiner le comportement des interlocuteurs ;
3. évaluer les arguments à la lumière des comportements et vice versa et surtout évaluer mes idées à la lumière de ce qui se passe dans le dialogue.

L'ordre des rencontres.

Nous examinerons ensemble trois dialogues pendant huit semaines selon la division suivante: *Hippias mineur* (deux semaines), *Hippias majeur* (trois semaines), *Ménon* (trois semaines). Ce qui nous laisse une dernière rencontre pour revenir sur l'ensemble. La différence quant à la longueur de temps que à accorder aux différents textes tient à la longueur relative de chacun des textes : en clair, l'*Hippias mineur*, comme son nom l'indique, est le texte le moins long, et il recevra le traitement le plus long.

Selon les faits suggérés par les deux premiers textes, l'*Hippias majeur* a eu lieu avant *Hippias mineur*. Dans l'*Hippias majeur*, Hippias ne semble pas connaître Socrate, alors qu'il le connaît dans l'*Hippias mineur*, comme il l'avoue au milieu, et qu'il semble le craindre dès le début. Dans l'*Hippias mineur*, Socrate suggère dès le début qu'il connaît Hippias, qu'il le connaît comme quelqu'un de colérique et qui en particulier quelqu'un qui en veut à Socrate à cause de ses questions.

Une fois les deux premiers textes examinés, on se penchera sur le dernier, le *Ménon*, dans l'espoir de l'examiner au complet avant de tirer des conclusions. Il est possible que cette partie des rencontres soit un peu précipitée. Je tenterai de compléter ce qui ne sera pas fait en classe lorsque je publierai mes notes sur mon site Internet.

Les rencontres auront lieu selon un ordre à peu près semblable: je demanderai si on a des remarques à faire, des questions à poser; je ferai de mon mieux pour réagir intelligemment à ces interventions initiales; je proposerai une série de remarques, qu'on pourra interrompre et commenter à volonté, et j'essaierai encore de compléter intelligemment.

À chaque rencontre, il faut lire à peu près la moitié, ou un tiers du texte. Mais les plus vaillants pourront relire d'une semaine à l'autre. Car, c'est une des découvertes les plus intéressantes de la lecture d'un dialogue de Platon: il est plus profond que ses lecteurs et ils gagnent à le relire. En un sens, j'ai consacré ma vie à cet exercice de relecture et ces rencontres sont une suite de cet exercice et une amorce de la suite de l'exercice.

Deuxième rencontre

Le titre, le sous-titre et le genre.

Ceux qui me connaissent ne seront pas surpris de me voir examiner les tout débuts du texte : j'appelle les tout débuts les feux de rampe ; ils aident à diriger l'attention, ou même la fixer, dans un premier temps. Or les tout débuts sont le titre et le sous-titre et le genre. Je précise tout de suite que le titre est sans doute de Platon, le sous-titre l'est peut-être, alors que le genre est de la tradition des commentateurs platoniciens.

Les remarques que je propose sont les miennes sans doute, et personne n'est obligé de les recevoir sans plus. Au contraire, je tiens à ce qu'on les reçoive avec un grain de sel comme on le dit. Mais il me semble que si on lit les textes, et d'abord l'*Hippias mineur*, en les prenant comme hypothèses de lecture, on tire mieux profit de ce qu'on lit. Mais en dernière et en première analyse, c'est la réflexion de chaque qui doit servir de socle pour recevoir, ou pour jeter par terre, ces suggestions.

Il y a un *Hippias mineur*, parce qu'il y a un *Hippias majeur*. Cela signifie au moins ceci : Platon tenait à ce que ce personnage, qui apparaît dans trois dialogues au total, soit vu et bien en vue au moins dans deux des textes ; Hippias, même s'il est un personnage tout à fait comique, est un personnage important pour Platon.

Pour le dire d'une façon un peu dramatique, *Hippias mineur* n'est pas au sujet d'un personnage mineur.

Mais pourquoi alors l'appeler l'*Hippias mineur*? Parce que l'*Hippias majeur* est plus grand. On pourrait croire que la grandeur pour ainsi dire physique de l'*Hippias majeur* vient de la grandeur du sujet. Certes, un thème comme le beau, ou comme je le rendrai, par l'admirable, paraît bien plus philosophique, que celui de la comparaison des deux personnages homériques que sont Ulysse et Achille. Mais tout de suite, il faut comprendre que ce débat, celui dont l'*Hippias mineur* fait une sorte de thème initial, est très significatif pour un Grec. Certes Ulysse et Achille ne sont pas bien significatifs pour nous. Mais si vous disait qu'ils étaient les équivalents de Trudeau et Lévesque, ou de Bush et Obama, vous commenceriez à saisir que le débat est bien plus fondamental. En revanche, j'ajouterai que le débat Trudeau et Lévesque est déjà oublié et que le débat Bush et Obama sera bientôt aussi oublié que le débat Lincoln et Douglas (que vous ne connaissez pas du tout), alors que le débat Ulysse et Achille a duré aussi longtemps qu'a duré la civilisation grecque et donc la civilisation occidentale. Donc le sujet de l'*Hippias majeur* est peut-être plus important que le sujet de l'*Hippias mineur*... Mais attention, il y a un débat fondamental qui a lieu dans ce dialogue mineur.

En somme, je dirai que l'*Hippias mineur* est mineur seulement parce qu'il est plus court que l'*Hippias majeur*. Si ces rencontres sont fécondes, cette possibilité deviendra une évidence. Car du fait de lire

les deux textes tour à tour, on aura l'occasion de comparer les deux *Hippias*, *mineur* et *majeur*.

Or l'*Hippias mineur* a comme sous titre, le mensonge, comme le veut le traducteur. Le mot grec est *péri tou pséoudous*, que je traduirais plutôt par *au sujet du faux*. Certes, il y a la question du mensonge dans le texte, mais il y a aussi la question de la fausseté toute simple. Le mensonge, c'est ce qui est faux parce que quelqu'un veut tromper. Mais il y a aussi la fausseté qui vient du fait qu'on se trompe. Je peux dire faux tout en sachant ce qui est vrai : je fais alors un mensonge. Mais je peux dire faux parce que je pense faux : c'est alors une erreur que je fais. Dans le premier cas, je domine le sujet dont je parle, et dans le second, je suis dominé, contrôlé par une faiblesse qui est la mienne. Or cette question est au cœur du dialogue. En somme, en traduisant *pséoudous* par mensonge, le traducteur dit faux, si on me permet ce jeu de mots, en ce sens que le mot grec est plus large (il signifie à la fois le mensonge et l'erreur) et le mot plus large introduit mieux au dialogue.

En plus, le mot *faux* pourrait dire non pas ce qu'on fait, mais celui qui le fait. Quelqu'un qui dit faux en sachant qu'il dit faux est un menteur, c'est un homme faux. Le mot grec peut signifier à la fois ce qui est dit et celui qui le dit. Or cette question est aussi au cœur du dialogue. La question qui y est abordée n'est pas seulement celle du mensonge, pas seulement celle de l'erreur, mais aussi celle du menteur et celle de celui qui est dans l'erreur. Encore mieux, la question est la suivante : s'il faut choisir, est-il mieux d'être un

menteur ou un idiot, ou un innocent ou un malhabile, qui dit vrai, mais faux, est-il mieux d'être un sophiste ou un honnête homme un peu demeuré, un Ulysse ou un Achille, pour parler en termes homériques ? Si on n'est pas prêt à se poser cette question, mais alors se la poser pour de vrai, on ne peut pas tirer tout le bien, et toute la vérité, qu'il y a à trouver dans le dialogue. Or, je le répète, la traduction signalée fait disparaître un peu les questions multiples du dialogue, et sa profondeur.

Si j'ai raison, il faudrait peut-être poser la question suivante : le traducteur en réduisant le sous-titre au moyen de sa traduction, l'a-t-il fait en sachant ce qu'il faisait (et alors il est un menteur) ou en ne sachant pas ce qu'il faisait (et alors il est un mauvais traducteur ou du moins un penseur qui ne va pas jusqu'au fond du texte) ?

Enfin, le dialogue est du genre anatreptique, selon une division qui semble remonter aux commentateurs des dialogues de Platon. Le mot *anatrèptikos* signifie « qui renverse », et le genre anatreptique regrouperait les dialogues dont l'action est pour ainsi dire renversante ; or le genre anatreptique fait partie d'un genre plus grand qui s'appelle le genre *agônistikos*, ou agonistique, soit le genre de la lutte. Il y a plusieurs dialogues de Platon qui font partie de ce genre, soit l'*Hippias majeur*, le *Euthydème* et le *Gorgias*. En somme, le genre anatreptique est un genre de dialogue qui vise les sophistes de façon privilégiée : il s'agit de lutter avec eux pour les renverser. Or cela est intéressant pour au moins deux raisons : les sophistes avaient la réputation

d'être des gens qui renversaient le bon sens lors de leurs prestations : pour parler Québécois, ils flashaient en disant le contraire du « politiquement correct ». Ce qui leur attirait des clients, mais aussi des adversaires. Socrate apparaît donc chez Platon comme un adversaire des sophistes, comme quelqu'un qui renverse ceux qui font une profession de renverser les autres.

Il y a au moins une autre raison pour laquelle ce détail est intéressant. C'est que dès le début du dialogue, Socrate prévoit qu'Hippias se mettra en colère.

Lire page 67 (364c).

Là, donc, Socrate prétend que le sophiste se moquera de lui et qu'il résistera à ses questions. Dans la suite du dialogue, on trouve au moins deux endroits tout à fait clairs où c'est à peu près ce qui arrive.

Lire page 75 (369b-c) et page 80 (373b).

Je tiens à signaler que, contrairement à ce que suggère Socrate, Hippias ne se moque pas de Socrate... Il est irrité par lui. Il faut croire que Socrate se moque d'Hippias quand il dit qu'il craint qu'il se moquera de lui. C'est un exemple de ce qu'on appelle l'ironie socratique. Je me tiendrai à une remarque additionnelle ici : comprendre Socrate, celui de Platon en tout cas, demande qu'on réfléchisse sur l'ironie socratique, et j'ajoute tout de suite, sur ce que cette ironie peut avoir d'agressif, en particulier, mais pas seulement, quand il s'agit des sophistes.

Enfin, il y a une autre remarque que je tiens à faire à partir du mot *anatréptikos*. Renverser, cela paraît être quelque chose de négatif, ou de destructeur, et donc de peu sympathique, en ce sens qu'on admire plus quelqu'un qui enseigne, qui ajoute, qui donne du nouveau, que quelqu'un qui enlève, qui se fait critique. Et il y a beaucoup chez Socrate qui n'est pas sympathique. Si on ne voit pas que Socrate est, comment disait-on la semaine dernière, déstabilisant, on ne voit pas ce qu'est Socrate, et ce qu'est la philosophie. Pour le dire d'une autre façon, si on n'est pas irrité par Socrate, c'est parce qu'on n'est pas vivant sur le plan de l'intelligence, parce qu'il est souvent en train de jeter par terre, de renverser, des opinions qui sont chères aux humains, dont ils ont besoin, croient-ils, pour vivre. Ne pas sentir que ce côté destructeur de Socrate et donc de la philosophie, pour les autres et pour soi, c'est, à mon avis, perdre de vue quelque chose d'essentiel. C'est, si l'on veut, se mentir, ou se faire une idée fautive de l'individu et de ce qu'il représente.

En revanche, si on s'installe dans cette irritation, il est probable qu'on ne tirera pas profit de lui, Socrate, ni d'elle, la philosophie. Car au risque de heurter le bon sens, il faut comprendre la vérité profonde qu'il y a dans le slogan nietzschéen : Détruire, c'est créer. Pour que quelque chose de nouveau puisse apparaître, il faut faire disparaître ce qui est en place : pour qu'un champ puisse produire une bonne récolte, il faut arracher les mauvaises herbes. Or il peut arriver que l'opinion qui est en place, et quand je dis en place, je veux dire qui habite l'intelligence, le cœur et même les

comportements d'un individu, il peut arriver, donc, que l'opinion reçue soit ou bien fausse ou bien incomplète ou bien confuse. Si on ne s'attaque pas à cette opinion, on ne peut pas la remplacer par une idée juste ou plus complète ou plus nuancée. En disant qu'il faut être prêt à renverser les opinions, il ne s'agit pas de dire que toutes les opinions sont valides ou qu'aucune ne l'est : cela n'est certes pas la pensée de Socrate, ni celle de Platon, ni, pour autant que cela peut être intéressant, la mienne. Il y a des opinions qui sont supérieures aux autres, et en conséquence, il est bon de se défaire des opinions inférieures, ou les conserver en se disant qu'elles sont inférieures. Mais pour faire cela, il faut attaquer, ébranler et même renverser les opinions en place.

La structure du texte.

Les textes de Platon sont bien construits : il est un artiste en plus d'être un penseur solide. En supposant que ce que je suggère est vrai, et encore une fois c'est le devoir de chacun d'en vérifier le bien-fondé. En conséquence, ou on peut prendre comme hypothèse interprétatif, que pour comprendre ses textes, il faut, entre autres, savoir comment les parties vont ensemble, et d'abord qu'il y a des parties distinctes et qu'elles se suivent les unes les autres selon un ordre temporel sans doute, mais logique aussi. J'appelle cela la découverte de l'idée qu'un tas n'est pas un tout.

Voici à mon avis (et cela est assez clair, me semble-t-il, et ne demande pas une étude bien poussée) la structure du tout qu'est l'*Hippias mineur*.

Introduction : la mise en place du débat : I à IV.

Première thèse : l'identité du faux et du véridique : V à XI.

Intermède : la question de la fausseté d'Achille et de la méthode socratique et introduction de la seconde thèse : XII à XV.

Seconde thèse : la supériorité du double sur le simple : XVI à XVIII.

Conclusion du débat : ignorance de Socrate : fin de XVIII.

Cette division indique au moins deux choses : il n'y a pas une seule question à examiner, mais au moins deux et même trois. Les deux questions débattues sans aucun doute sont : y a-t-il une différence entre dire faux et dire vrai, ou être faux et être véridique ? et ensuite, la duplicité est-elle supérieure à la simplicité ? Il faut bien voir que les deux questions ne sont pas identiques. Au fond, de la même façon qu'on peut confondre Achille et Ulysse, on pourrait confondre les deux parties du dialogue : de la même façon que Socrate demande comment il faut distinguer les deux héros d'Homère, il faut se demander comment il faut distinguer les deux parties du dialogue. En conséquence, pourrait-on dire, et je le dis, une des questions essentielles du dialogue est la capacité de comparer deux choses, deux comportements humains, deux êtres humains et de les distinguer ou de les identifier. Or quand on lit le dialogue sans faire attention on a tendance à ne voir qu'un tout indistinct. J'oserais dire que la rationalité pourrait être définie comme suit : savoir distinguer entre ce qui est

semblable et ce qui est dissemblable dans les choses qu'on rencontre ou dans les idées qu'on a.

Mais l'enjeu du dialogue ne porte pas que sur Achille et Ulysse : il porte en même temps sur Socrate et Hippias. Et ce débat est illustré, par exemple au milieu du dialogue par deux lectures opposées du texte d'Homère : qui a lu le texte de *l'Iliade* le mieux ? Est-ce Hippias ? Ou Socrate ? Et pourquoi conclut-on en faveur de l'un ou de l'autre ?

Avant la discussion : avant le début.

On découvre au moins deux choses en lisant la mise en scène du dialogue. La première, c'est que Socrate vient d'assister à une prestation d'Hippias. Cela apparaît dès les premiers mots d'Eudicos : quelqu'un vient de parler pendant un certain temps selon le mode d'une sorte de conférence, puis il y a eu un certain silence, et Eudicos interrompt le silence en signalant le silence de Socrate.

Il faut comprendre que les prestations dont il est question (le terme grec, quasi-technique, était *épidéixis* : le mot apparaît dès la première phrase) étaient comme des pubs : un sophiste se présentait sur l'agora d'une ville comme les autres vendeurs et présentait son produit, ou plutôt en offrait une sorte d'échantillon de son savoir dans le but d'attirer des clients. D'ailleurs, au milieu du dialogue, Socrate décrit à peu près comment la chose se passait quand Hippias se présentait en public.

L'autre chose qu'on découvre, c'est que la prestation étant offerte, il y a une sorte de foule réduite qui entoure Hippias et que représente Eudicos. Ces gens sont sympathiques à ce que propose Hippias ; mais ces gens connaissent aussi Socrate ; et ces gens voudraient que Socrate intervienne, sans doute comme il l'a déjà fait. On peut deviner qu'Eudicos est plutôt sympathique à Socrate. Or Socrate n'a rien dit après la prestation d'Hippias. D'ailleurs, cela surprend Eudicos. Il incite donc son camarade : « Dis quelque chose : pose des questions. » Pour le dire autrement, contrairement au début du dialogue *Hippias majeur*, ici Socrate ne fait pas démarrer la discussion. Il faudrait savoir pourquoi.

Je vous suggère que la raison se trouve dans l'*Hippias majeur* : si Socrate ne pose pas de questions, c'est parce qu'il s'est déjà fait une opinion au sujet d'Hippias ; l'opinion qu'il a acquise, mais qu'il ne dit pas, c'est que cet homme ne vaut rien, enfin ne vaut rien pour quelqu'un qui, comme Socrate, est un philosophe. On pourrait dire la chose comme ceci : ce qui se passe dans l'*Hippias mineur* ne fait que confirmer ce qu'on peut découvrir dans l'*Hippias majeur*. Mais même si Socrate s'est fait une mauvaise opinion d'Hippias, on note qu'il a quand même assisté à la prestation de ce professionnel. (Et il faut croire qu'Eudicos a déjà vu Socrate lors d'autres prestations de professionnels.) Le philosophe Socrate est moins curieux puisqu'il est là. J'ajouterais qu'il est possible qu'il soit moins curieux d'entendre les sophistes qu'il est curieux de rencontrer ou d'identifier les gens qui aiment les sophistes, même quand il trouve que le sophiste qui s'appelle Hippias ne peut pas lui faire de bien.

Mais, et là je me place du point de vue de l'intention de Platon, pourquoi répéter dans ce dialogue plus court ce qui a été établi dans le dialogue plus long? Je peux offrir au moins quelques réponses. 1. Ce qui est évident vaut la peine d'être répété, parce que les êtres humains sont lents à apprendre. Mon père le disait ainsi: « La plupart des gens sont des *nuls-de-compreure*. » Je suis d'avis que Platon aurait été d'accord avec mon père. 2. Ce que Socrate a compris pour lui, mettons lors de sa première rencontre avec Hippias et qu'il a confirmé lors de cette seconde rencontre, il ne l'a pas dit en public; la grande différence entre les deux dialogues qui portent le nom d'Hippias, c'est que le second (que nous lisons en premier) est un dialogue en public. Même si Socrate ne semble pas vouloir parler en public, il le fait quand on l'oblige plus ou moins à le faire. On pourrait même dire que Socrate voyait sa tâche de philosophe comme une certaine tâche publique ou politique: une fois qu'il a appris quelque chose, mettons qu'Hippias n'est pas très intelligent, il se prête à la révélation de ce qu'il a compris. 3. On peut croire aussi que pour Platon, il y a un lien entre la question de l'admirable (le *kalos*) la question qui est traitée dans l'*Hippias majeur*, et les thèmes de l'*Hippias mineur*. Je propose la possibilité suivante (qui peut ne pas être la seule, ni même la meilleure): Ulysse et Achille, personnages d'Homère, sont de parfaits exemples de la question du *kalos*, ou l'admirable, ou le beau, tel que les Grecs le comprenaient.

Avant la discussion : ce qui se passera.

Socrate examinera les deux héros de la littérature homérique, soit les avis d'Hippias là-dessus, et il montrera que cet avis est sujet à des objections sérieuses. En même temps, il examinera le texte même d'Homère : j'ai l'impression qu'il montrera, sans le dire, que le texte d'Homère est sujet à des critiques sur le strict plan de la cohérence. Il est clair que Socrate montre les faiblesses d'un homme comme Hippias et la sophistique qu'il représente, mais il montre aussi les faiblesses d'Homère et le poésie qu'il représente.

En revanche, je signale qu'il fait tout cela en se mettant un peu à l'abri d'avance. Il pose sa question est la faisant naître du père d'Eudicos, Apémantos. La question est la suivante : qui est le héros suprême d'Homère, Achille, dont le poème est l'*Iliade*, comme le montrent les premières lignes, ou Ulysse, dont le poème raconte l'*odyssée* (mot qui est formé à partir de la forme grecque du nom d'Ulysse (*Odusséus*), comme le montrent les premières lignes. Apémantos était d'avis que c'était Achille. Quel est l'avis d'Hippias ? – Soit dit en passant, Eudicos veut dire *bien juste* et Apémantos *sain et sauf* (ce mot apparaît une seule fois dans toute l'œuvre d'Homère pour parler d'Ulysse). – Dès le début, la question de Socrate, qu'il prend du père d'Eudicos, est : « Qui est le meilleur ? » Mais pour savoir lequel est le meilleur, il faut d'abord savoir comment sont l'un et l'autre, ce qui les distingue l'un de l'autre. Voilà donc la raison des deux parties du dialogue et les deux thèses qui sont examinées.

Il faut noter qu'Hippias doit répondre aux questions de Socrate parce qu'il est en situation de promotion de son produit : il a fait une première pub devant un public général, et il se trouve maintenant devant un public plus restreint, mais sans doute plus intéressé ; s'il veut se gagner des clients, il doit bien performer devant Eudicos qui est un client potentiel de haut intérêt, et devant d'autres encore qui sont comme lui. Il y a donc une question objective : qu'en est-il d'Achille et d'Ulysse ? ; mais le contexte de la question est économique ou si vous le voulez existentielle ou professionnelle. Pour donner un exemple contemporain, il faut distinguer entre une question scientifique : y a-t-il réchauffement de la planète ? ce réchauffement est-il causé par les humains ?, et une question politique et économique : les gouvernements vont-ils donner des argents à une police écologique internationale ? qui seront les policiers écologiques internationaux ? qui surveillera les policiers écologiques internationaux ? Pour le dire autrement, si on a l'ambition d'être un des policiers écologiques internationaux, la question scientifique du réchauffement de la planète et la question connexe du responsable d'un réchauffement éventuel intéressent pour des raisons non scientifiques : il y va d'un emploi et d'une rémunération et d'un statut social. C'est la situation d'Hippias : il ne faut jamais l'oublier.

Mais il ne faut jamais oublier non plus que Socrate a un intérêt sinon économique (il semblerait qu'il ne recevait pas de salaire), du moins existentiel en posant cette question : si on gagne des adeptes pour la manière d'enseigner d'Hippias (discours long, exposition

unilatérale, démonstration sans interruption), on perd des adeptes pour la manière socratique d'enseigner et d'apprendre (questions brèves, sur des thèmes fondamentaux, avec le droit d'être ignorant).

Avant la discussion : portrait d'Hippias.

Hippias est l'exemple du sophiste dans ce dialogue. Comment paraît-il au début du moins ? Il est sûr de lui ; il a une expérience constante de sa supériorité intellectuelle reconnue ; il rend public cette supériorité. Cependant, il est probable qu'il aurait préféré ne pas passer par le questionnement socratique : si Eudicos, un client possible, ne lui avait pas demandé de le faire devant d'autres clients potentiels, il aurait évité l'exercice.

Cette vérité économique ou professionnelle du sophiste est soulignée en passant par Socrate quand il mentionne que la prestation d'Hippias a eu lieu auprès du comptoir des banquiers, c'est-à-dire des prêteurs d'argent.

Lire page ? (368b).

Il faut croire que ce détail insignifiant est significatif. Je souligne à partir de cela une caractéristique bien connue de Socrate, mais qu'il faut avoir bien en tête à tout temps : il ironise. Ironiser veut dire au moins ceci : cacher ce qu'on pense en faisant croire le contraire de ce qu'on pense. Ainsi Socrate fait l'éloge d'Hippias, mais il est assez clair quand on fait attention au contexte

que son jugement sur Hippias est le contraire de celui qu'il laisse entendre.

Il faut voir que l'ironie au sujet des autres est accompagnée d'une ironie à son propre sujet : Socrate se présente presque toujours comme un homme qui n'a aucun talent, qui ne sait rien et qui est inférieur à ceux à qui il parle. Mais encore une fois, cela est de l'ironie : il sait sans doute qu'il est supérieur aux autres et qu'il est habile à questionner. C'est du moins ce qui paraît dans le texte pour peu qu'on le lit avec attention, soit en pensant à ce qui arrive à la fin et ailleurs dans d'autres textes.

Il faut enfin noter que l'ironie est un mensonge. Ou pour le dire autrement l'ironie implique une duplicité. Or la question de la duplicité d'Ulysse et de la supériorité d'Ulysse parce qu'il est double, ou menteur ou ironique, est au cœur du dialogue. Il y a donc une sorte de mise en abyme présent dans ce texte : ce qui s'y passe et ce dont on parle se renvoie l'un à l'autre comme en miroir.

En revenant à la personne d'Hippias, je signale au moins un autre détail. Quand Socrate lui demande de présenter son jugement sur Achille et Ulysse et la raison de ce jugement, Hippias en met comme on dit *et en enlève*. Il en met parce qu'il ajoute un personnage, soit Nestor, et une caractéristique, soit la sagesse. Cela est typique d'Hippias : il est fier du fait qu'il en sait beaucoup. Comme on le montre au milieu du dialogue, il présente sa supériorité comme une accumulation de savoirs.

Mais en même temps, il évite la question précise que Socrate propose depuis le début : qui est supérieur, Achille ou Ulysse ? Aujourd'hui, on appelle cela poser un jugement de valeur : Hippias évite le jugement de valeur en présentant les trois personnages, en les décrivant et en refusant de prendre position. Quand il dit qu'Achille est le meilleur (*aristous*) des hommes, il veut dire quelque chose comme le plus courageux, alors que Nestor est le meilleur pour le jugement et Ulysse est le meilleur à tromper.

Soit dit en passant, cette dernière caractéristique, il la prend du texte d'Homère qui appelle Ulysse *polutropos* dès la première ligne de l'*Odyssée* (et souvent par la suite). *Polutropos* est la caractéristique typique d'Ulysse, comme pieds légers est la caractéristique d'Achille, et yeux pers celui de la déesse Athéna. Ce mot, *polutropos*, veut dire bien des choses, mais en s'en tenant à l'étymologie du mot «qui a plusieurs manières». Mais le traducteur rend cela par *rusé*. Or cela se défend : quelqu'un est rusé quand il pense une chose et en dit une autre, quand il pense deux choses en même temps, une qu'il cache et une autre qu'il montre, quand il feint par ses actes pour mieux faire le contraire en même temps ou peu après. Il est vrai que cette façon de faire est celle d'Ulysse dans les deux poèmes d'Homère.

Hippias évite autant que possible un jugement de valeur, ai-je dit. Pourtant, comme tous les autres êtres humains, il fait, malgré lui peut-être, des jugements de valeur, et sans l'avouer, et peut-être sans se l'avouer.

Les questions de Socrate l'amènent à dire qu'au fond, pour lui, Ulysse est double et donc faux alors qu'Achille est simple et donc vrai, et que la simplicité, qui implique la droiture morale, est meilleure que la duplicité, qui est supposée s'allier à la méchanceté morale. Quand Hippias a avoué son jugement de valeur, la discussion peut commencer.

Troisième rencontre

Ce qui fut la semaine passée.

Après une première rencontre consacrée à l'introduction, j'ai présenté les thèmes suivants : le titre, le sous-titre et le genre, l'ordre du texte, ce qui s'est passé avant le début du texte, ce qui se passera durant le texte, portrait d'Hippias.

L'art de Platon.

La question officielle du dialogue est la hiérarchie entre deux héros homériques et le critère de la hiérarchie quand on compare Achille et Ulysse. Ce qui est tout de suite évident, c'est que ce critère n'est pas la force physique, ni la beauté, ou la richesse, mais une qualité spirituelle. Cela n'est pas dit, mais c'est visible. Dans un dialogue platonicien, il faut tenir compte des choses qui ne sont pas dites, mais qui sont visibles. Une règle de lecture : pour entendre tout un dialogue de Platon, il faut entendre ce qui n'est pas dit.

La question officielle est donc la hiérarchie entre les deux héros, et leur hiérarchie à partir de leur différence spirituelle, ou du type de leur âme. La question de la supériorité de Nestor, ajoutée par Hippias, est tout de suite oubliée. Mais, en même temps, la question dramatique est la hiérarchie entre les deux intellectuels qui sont en présence, entre Socrate et Hippias, et cette question suppose l'examen de la question de la

sagesse. En somme, le critère de la supériorité de Nestor est gardé en jeu, sans le dire, par Platon. Le dialogue met la question de la sagesse en jeu à la fois par l'apparition de Nestor et par l'apparition du mot *philosophie* au début. Mais avec la question de la sagesse, vient la question de l'âme (*psukhês*) et celle de la raison (*dianoia*) : ces mots apparaissent dans le texte aussi. En un sens, la question suivante est le centre invisible du dialogue : l'essentiel de la *psukhês* est-elle la *dianoia*? Car, tôt ou tard, le dialogue conduit à la question de la différence entre âme/intelligence et âme/volonté ou cœur et de la différence entre une supériorité intellectuelle et une supériorité morale. Je pose maintenant la question du dialogue, la question cachée, du moins selon moi : en quoi l'être humain est-il humain, par son âme/volonté ou par son âme/intelligence ?

J'en tire une autre règle de lecture : il faut savoir trouver le centre du dialogue pour que toutes les parties aillent bien ensemble. Je rappelle à ceux qui le savent déjà, et je l'apprends à ceux qui ne le savent pas : selon moi, un dialogue platonicien est un cercle, soit une suite de remarques qui s'enchaînent de façon à former un tout. Mais un cercle est commandé par un point, qui est séparé des points visibles ; il est commandé ou contrôlé ou organisé par un invisible quand on ne regarde que les points du cercle, soit le centre. Le centre commande à tous les points du cercle, mais il ne devient visible que par les points qui produisent le cercle. Lorsqu'il devient visible, il permet de mieux mettre ensemble les points qui sont visibles.

Apparaît alors un autre élément de l'art de Platon dans ce dialogue. En abordant la première thèse, Socrate déplace le problème de celui d'une interprétation d'Homère à celle de ce qu'Hippias pense par lui-même et pour lui-même.

Lire page 68.

Il est assez clair que Platon indique à son lecteur que tôt ou tard, il doit pour ainsi dire voler de ses propres ailes : lire et interpréter Platon ne peut pas suffire quand on veut comprendre les choses ; il faut penser pour soi-même et par soi-même. Le texte, et donc l'auteur du texte, ne peut servir que d'aide. Si cela est vrai du texte, cela est encore plus vrai d'un cours sur un texte comme l'*Hippias mineur*. J'en tire une dernière règle de lecture : même si on sait tout, mais alors tout au sujet d'un texte qu'on lit, si on ne réussit pas à placer ce qu'on a appris dans ce qu'on sait par expérience, si on ne réussit pas à enraciner ce qu'on a appris dans le texte à ce qu'on a appris par la vie, la lecture n'est pas complète.

La surface de la première thèse.

Quand Hippias donne son avis, soit que qu'Achille est différent d'Ulysse, parce que le premier est différent du second du fait d'être simple ou véridique alors que l'autre est double et menteur, Socrate dit qu'il n'est pas d'accord : selon Socrate, lorsqu'il distingue entre Achille et Ulysse, Hippias se trompe parce que les êtres humains qu'il voit comme différents sont de fait semblables.

Lire page 68, puis page 75.

Je tiens à dire que je trouve que cette conclusion est fausse, au moins en ce sens qu'elle ne suit pas de l'argument qui a été produit. En somme, il me semble clair qu'à la fin de la première partie de la discussion, Socrate fait un sophisme.

L'essentiel de l'argument est assez facile à suivre ; de plus, l'essentiel de l'argument me paraît juste. Ce que Socrate tente de montrer, c'est que celui qui sait faire quelque chose sait bien faire cette chose, mais aussi sait mal faire cette même chose. Il tente de le montrer en multipliant les exemples et en particulier en montrant qu'Hippias qui est expert en calcul et arithmétique, expert en astronomie et expert en géométrie, sait dire vrai et dire faux en toutes ces matières. Par opposition à Hippias, celui qui ne sait pas grand chose en arithmétique, en astronomie ou en géométrie aura une opinion, vraie ou fausse, mais ne pourra pas dire le contraire de ce qu'il pense ou le fera mal, parce qu'au fond il ne pense pas beaucoup.

Je répète que cela me semble juste en gros : quand on sait très bien ce qu'on fait, on peut le faire bien ou le faire mal. Celui qui ne sait pas ce qu'il fait, ou plutôt qui sait faire bêtement, ou sans réflexion, ou par automatisme, fait seulement ce qu'il doit faire (en supposant qu'il a reçu le bon dressage) et ne peut pas mal faire habilement.

Voici une série d'idées suggérées par Socrate, laquelle série est encore valide, me semble-t-il, même si on peut s'objecter à telle ou telle partie de son argumentation. Un savoir est un pouvoir, et mais, à la limite, ce pouvoir fondé dans le savoir implique la capacité de faire bien, c'est-à-dire correctement, ce qu'on fait et de le faire mal : le savoir, le vrai savoir, est ouvert sur les contraires. La question de la bonté morale de cette action bien ou mal faite, cette question est d'un autre ordre. Et Socrate ne l'aborde pas pour le moment.

Cependant, et je reviens à ma difficulté, quand Socrate conclut que le savoir qui implique à la fois le bien faire et le mal faire veut dire que le menteur habile est identique à l'homme véridique simple, Socrate ment, ou il conclut incorrectement. Au contraire, depuis le début de son argument, il distingue entre celui qui fait quelque chose correctement seulement par habitude ou par dressage et celui qui fait quelque chose correctement par savoir. Le premier fait une seule chose : ce qu'il sait faire par habitude ; le second fait une ou l'autre parce qu'il est habile à un degré supérieur. Ne pas voir cette malhonnêteté de Socrate, c'est manquer de voir qu'entre l'argument et la conclusion, il y a un chiasme étonnant.

Les dessous de la première thèse.

Mais ce jeu malhonnête de Socrate, ou cette erreur du philosophe, soulève une question qui me semble cruciale pour Platon et révélatrice sur le plan philosophique. C'est si important que je me dis que

Platon (ou même son personnage) fait exprès pour produire une erreur ou un mensonge.

Car il y a une sorte de jeu dans le texte qu'il faut d'abord constater et ensuite examiner. Hippias distingue entre deux hommes en disant que le premier est double (*polutropos*) et le second est simple (*haplos*) ; il affirme donc qu'ils sont distincts et donc deux plutôt que semblables et donc uns ou simples. Socrate affirme que les hommes qui paraissent être deux, et donc entre lesquels on peut distinguer, sont de fait semblables et donc uns ; ils sont un parce que les deux sont doubles. Cela semble un peu compliqué et artificiel, mais c'est surtout un jeu intrigant. Et, me semble-t-il, c'est un jeu sérieux. Car un des thèmes préférés de la réflexion de Platon est celui de la duplicité, soit du lien qui existe entre deux choses. Je me permets de faire quelques remarques là-dessus.

D'abord, faire des liens entre les choses suppose qu'elles sont séparées et pourtant qu'on peut les rattacher. Je vois au moins trois façons d'avoir devant soi des choses séparées et pourtant liées entre elles : les choses sont liées par un lien logique, par un lien de complémentarité, par un lien causal.

1. Chacun a tous les jours l'expérience de rencontrer des choses séparées qu'il voit comme étant semblables. Tous les noms communs pointent vers ce genre de choses : je vois un triangle équilatéral, et un autre qui est scalène, et un troisième qui est isocèle ; je vois un chien et un autre et plusieurs autres encore ; je vois quelqu'un qui s'appelle Pierre, et quelqu'un d'autre qui

s'appelle Jean, et Marie, et Éloïse, et ainsi de suite. Pourtant devant les trois premières choses, je dis *triangle* chaque fois, *chien* chaque fois que je vois un exemple d'une nouvelle race de chien, et *être humain* devant les quatre, tout en sachant bien qu'il y a bien plusieurs individus devant moi. Voilà le lien logique ou le lien de prédication. Sa manifestation lexicale est le nom commun. Toutes les langues ont des noms propres et des noms communs parce que tous les êtres humains font ce genre de lien par lequel ils rattachent plusieurs choses qui sont pourtant différentes.

2. Nous avons aussi tous les jours des rencontres avec des choses qui sont multiples et que nous voyons pourtant comme unis. a. Une paire de gants va sur une paire de mains, mais les deux gants sont deux et les mains sont deux. Pourtant quand nous voyons un gant seul, nous pensons tout de suite qu'il manque quelque chose ; et si nous voyons un manchot, nous pensons tout de suite non pas qu'il a la moitié des mains qu'il faut, mais qu'il est handicapé de façon sérieuse, soit à plus de cinquante pour cent. b. Ou encore chacun des gants à cinq cylindres qui forment un gant et chaque main a cinq doigts qui forment une main. c. Ou encore, un pantalon, c'est des culottes. d. Ou encore, la vue est possible par une paire d'yeux, qui rendent possible la vision en profondeur. e. C'est la même chose pour les oreilles qui rendent possible l'audition en stéréo. f. Et le cœur est de fait deux moitiés presque identiques qui font les mêmes choses (recevoir du sang et le pousser à l'extérieur), mais de deux façons différentes qui sont nécessaires pour que la circulation sanguine ait lieu. Dans le cas du cœur, on a même deux paires d'orifices,

soit quatre qui font un tout: trois orifices dans un cœur, ça ne produit pas un cœur qui fonctionne au trois quarts: ça produit un cœur qui ne fonctionne pas. g. Et que dire du fait que les humains sont hommes et femmes, soit deux types différents qui sont complémentaires au moins sur le plan biologique et nécessaires dans leur différence pour la reproduction.

J'ai fait une longue liste pour au moins deux raisons. Cette deuxième façon de faire des liens est moins facile à saisir que la première; cette deuxième façon de faire des liens *ré-apparaîtra* dans le prochain dialogue. Il y a donc des choses qui ne sont compréhensibles que quand on les remet dans le tout dont elles font partie. Quand on voit des choses qui sont des parties d'un tout et qu'on les met ensemble, c'est le lien de complémentarité qui est en jeu; on pourrait aussi l'appeler de lien de totalisation. Le signe lexical de ce lien est la juxtaposition du singulier et du pluriel.

Je tiens à rappeler que si on examine bien les deux sortes de liens, le lien logique (ou de prédication) ce n'est pas le même lien que le lien de complémentarité (ou de totalisation). Il y a donc deux sortes de lien. Les deux sortes de lien sont des liens, mais ils ne sont pas la même sorte de liens.

3. Il y a aussi de choses qu'on rencontre qui sont liées entre elles par la causalité. Quand on voit un être humain et qu'on pense au fait qu'il est un père, on voit son enfant, ou du moins on pense à son enfant. Quand on voit bien un chêne, on voit qu'il porte des glands, et quand on voit bien un gland, on pense tout de suite au

chêne. Il y a différentes sortes de causalité sans doute. Les Grecs disaient *aitia* pour dire la cause d'un effet : une cause, c'est ce qui est responsable ou coupable. Quand je vois une statue, je vois bien qu'il y a du marbre et que le marbre est responsable de la statue ; mais je vois aussi que la statue est une statue et non un bloc de marbre parce que le marbre a une certaine forme significative, et donc que la forme est responsable elle aussi. Mais s'il y a une forme, c'est parce qu'il y a eu un artiste, et l'artiste est aussi responsable de la statue. Je pourrais continuer, mais j'arrête tout de suite parce que vous saisissez le principe. Donc il y a donc des liens de causalité qui rattache le marbre à une statue, la figure extérieure à cette même statue et enfin le sculpteur à cette même statue. Les liens de causalité peuvent être de différents types, mais ils se manifestent par des mots comme *car*, *parce que*, *étant donné*, *donc*, *par conséquence*, et bien d'autres.

Voici donc une troisième façon de lier les choses. Je tiens à signaler une seconde fois que ces trois façons sont semblables en un sens (il y a lien), mais différentes en un autre sens (la sorte de lien est différente chaque fois)

Or tous ces liens sont visibles par les yeux ou les sens sans doute, mais surtout par la raison. Il faut bien voir que, pour un Grec du moins, les choses se présentent prêtes à être liées, ou même liées d'avance et que la raison ne fait que découvrir, ou *désoublier*, le lien qui est là.

Et c'est pour moi l'occasion de rappeler que pour les Grecs la vérité se disait *alêthéia*, soit *désoubli* ou *découverte*, de ce qui est oublié ou de ce qui est couvert. En somme, quand on dit les liens, en utilisant par exemple des noms communs, on voit mieux les liens, mais on les voyait avant de les dire.

Mais, et maintenant je vais paraître faire quelque chose de tordu, en voyant les liens parce qu'on les dit, on voit que voir des liens est lié à quelque chose d'autre : en somme, on voit que l'être humain est l'animal qui voit des liens. Il est possible que les dauphins voient les liens, mais parce qu'ils ne parlent pas ou parce que on ne connaît pas leur langage, on ne perçoit pas qu'ils font les liens. En grec, celui qui voit des liens se dit comme ceci : *logikos*, soit avoir un *logos*, ce qui donne en français être raisonnable et avoir une raison. Voir des liens, c'est utiliser sa raison. On voit la raison, qui est invisible, quand on voit un humain, ou on se voit soi-même, en train de faire un des trois liens que je viens de décrire.

Comme je l'ai dit, le mot grec pour dire raison est *logos*. Le sens le plus évident de *logos* est *parole*. Avoir la raison, c'est avoir la parole. Avoir le *logos*, c'est parler, en grec *légéin*. Sans parole, la raison ne peut pas fonctionner. Pour les Grecs, l'être humain est l'animal *logikos*, l'animal qui a la parole et la raison : il manifeste qu'il est raisonnable quand il dit comment sont les choses qu'il avait déjà vues.

Mais il y a un autre sens plus profond, plus ancien au mot *logos*. *Légein* le verbe qui donne *logos* veut dire

originellement *lier*. Dans Homère, le verbe *légéin* ne signifie jamais *parler*, il signifie toujours «faire des liens»; Homère emploie d'autres verbes pour dire *parler*, parce que, semble-t-il, *lier* vient d'abord et *parler* vient ensuite. Voici ce que j'en tire : sans raison, on ne fait pas des liens qu'on exprime dans des phrases. Or les phrases sont des constructions par lesquelles on fait des liens.

L'homme est l'animal *logikos*, disaient les Grecs. Cela veut dire que l'homme est l'animal qui parle, et donc qui raisonne et donc qui fait des liens. Mais, et c'est là où nous revenons au dialogue de Platon : faire des liens veut dire qu'on devine deux choses qui vont ensemble dans le monde et qu'on les met ensemble dans l'esprit. Or quand on voit deux et qu'on les met ensemble, on peut le faire avec habileté ou sans habileté, avec raison ou sans raison. Je crois que c'est le fond du débat qui est entamé par Socrate et Hippias.

Voici donc où j'aboutis : il me semble que Socrate fait un lien qui est un faux lien. Mais il est l'occasion pour moi de réfléchir sur le fait que les humains font des liens et que le fait de faire des liens est de jouer avec le simple et le double, avec l'unité et la multiplicité.

La seconde partie de la discussion.

Comme je l'ai signalé, il me semble que l'argument entre Socrate et Hippias est séparé par une discussion au sujet du texte d'Homère, où les deux s'affrontent pour montrer lequel des deux a lu le mieux. Je sauterai cette discussion, même si elle est cruciale à l'ensemble

du texte. S'il y a encore un peu de temps, à la fin de la seconde heure, j'en dirai quelques mots.

La seconde partie de la réfutation de la position d'Hippias concerne la supériorité du savoir sur l'ignorance. Cette seconde discussion se construit sur les bases de la première. Le savoir, le savoir accompli, implique la possession des contraires, ou la capacité de bien faire et de mal faire ce qu'on fait. Mais la moralité implique le refus d'un des contraires : quelqu'un est moralement bon, quand placé devant deux choix, il fait toujours, ou plus souvent que non, le bon choix, le choix moral. Ainsi un homme honnête est un être humain qui, placé devant la possibilité de mentir ou de dire vrai, dit vrai. On compte sur un homme honnête, parce qu'on compte sur le fait qu'il sera simple.

Il y a donc deux supériorités qui sont en jeu : une supériorité intellectuelle, qui se prouve par le fait de faire l'un ou l'autre tour à tour ou indifféremment, et une supériorité morale qui se prouve par le fait de faire une chose, et une seule, toujours ou de façon régulière. Toute la discussion, la seconde partie de la discussion, porte sur cette distinction des niveaux, ou pour le dire d'une autre façon, sur les deux sens du mot *bon*. On peut être bon dans le sens d'habile, et alors il faut être double ou capable d'être double ; en revanche, on peut être bon dans le sens de juste, et alors il faut être droit, *straight*, comme on dit parfois par chez nous, simple, correct, franc, et ainsi de suite.

Or dans la discussion entre Socrate et Hippias, je note quelques détails. Le premier est que Socrate n'affirme

pas qu'il est d'un côté plutôt que de l'autre : il dit qu'il est double en ce sens que parfois il pense d'une façon et parfois il pense d'une autre façon. Il est double, dit-il, non pas parce qu'il est habile, mais parce qu'il est malhabile, parce qu'il est ignorant.

Lire page 79 et page 88.

Je tiens à dire que je crois qu'en disant qu'il est ignorant et qu'il ne contrôle pas ce qu'il dit et ce qu'il pense, que je crois donc que Socrate ment, qu'il ironise. Ou encore qu'il est double comme Ulysse. En somme, je crois qu'il voit très bien qu'il y a deux sortes de supériorités, et il les distingue très bien dans sa tête, mais qu'il cache sa supériorité distinctive. Je ne peux pas prouver ce que je dis, mais il me semble que c'est visible, même si ce n'est pas dit.

Je note ensuite que Socrate fait une induction interminable pour établir son principe. Au bas mot, il utilise treize exemples particuliers, et plusieurs fois il indique qu'il aurait plus en ajouter deux ou trois ou cinq de plus. Son principe paraît dans la course, dans la lutte, dans la démarche, dans le chant, dans la marche, dans la vision, dans l'utilisation de tout organe physique, dans l'utilisation de tout instrument (gouvernail, arc, lyre, flûte), dans l'utilisation d'un cheval ou d'un chien, dans l'utilisation d'un savoir (l'art de l'archer, du médecin, du jeu de la cithare, du jeu de la flûte). Cela implique qu'on préférerait des esclaves qui savent faire le bien et le mal et qu'on préfère savoir faire le bien et le mal sur le plan de la justice. Cette longue liste n'est pas nécessaire. Cette longue liste est

même ennuyeuse. On pourrait, et là on touche à quelque chose, cela est insultant pour Hippias parce que ça le traite comme un arriéré.

Pourquoi Socrate fait-il ainsi ? J'ai une hypothèse ; elle est méchante, mais je crois qu'elle tient la route. C'est que Socrate se moque d'Hippias en le parodiant ; il se présente comme une version comique d'Hippias. Hippias est fier de sa capacité intellectuelle, mais il identifie sa capacité intellectuelle avec la production de la multiplicité : il peut répondre à beaucoup de questions sur beaucoup de sujets proposés par beaucoup de gens ; il peut parler longtemps. Socrate fait comme Hippias, ou encore il lui met chaussure à son pied. Il montre en même temps que cette supériorité d'Hippias est peut-être surfaite.

Le fond de la question.

La position proposée par Socrate dans la seconde partie de l'argument pose la question de la nature humaine, ou de la nature de la morale et du savoir et de la nature de la volonté et de la raison. L'argument de Socrate consiste à multiplier les exemples où celui qui est capable de faire le bien sait aussi faire le mal, et que celui qui sait faire le mal et rien d'autre est inférieur à celui qui sait faire le bien (et le mal).

Pour le bon sens, et pour un chrétien, la supériorité morale est ce qui fait qu'une personne est bonne. Pour Socrate, la supériorité morale semble être inférieure à la supériorité intellectuelle. À la limite, la supériorité morale est fonction de la supériorité intellectuelle :

seule la personne qui sait ce qui est le bien moral et sait que le bien moral est un bien naturel fera le bien moral sans erreur. Aussi, la position de Socrate est présentée par lui comme une opposition avec Hippias, et quand il réfute Hippias en montrant que celui-là ne peut s'expliquer, il semble n'avoir réfuté que le sophiste. Mais au fond il a attaqué aussi le bon sens dont Hippias ne faisait que présenter la thèse.

Je rappelle cependant que Socrate n'affirme pas qu'il est sans plus d'accord avec la thèse qu'il a établie : comme il l'avoue en commençant son induction, et à la toute fin quand il termine la discussion, il lui semble à lui aussi que la supériorité morale est meilleure que la supériorité intellectuelle. Il n'en reste pas moins qu'il dit aussi, mais moins fort, qu'il lui semble aussi que ce n'est pas le cas.

Or le pouvoir de bien faire quelque chose implique le pouvoir de mal faire aussi. En revanche, la question de la bonté morale est liée à l'idée qu'on ne fait *jamais* le mal, qu'on *ne peut pas* faire le mal : on ne peut pas penser que Gilles Kègle est excellent, si on pense qu'il pourrait faire le contraire de ce qu'il fait ; c'est la stabilité dans le bien fait aux autres que se situe son excellence. À la limite, et pour caricaturer, la compréhension ordinaire de la supériorité morale suppose que cette supériorité est fondée dans une incapacité, dans un manque de pouvoir, dans une sorte de faiblesse. Il semble qu'il faudrait une autre compréhension, une compréhension plus profonde de la supériorité morale. La compréhension profonde de la supériorité morale suppose que cette supériorité est

fondée dans une capacité, dans un pouvoir, dans la capacité de faire le mal, dans le pouvoir de faire le mal, mais un pouvoir qui n'est pas exercé. Mais cette compréhension ouvre la porte à la possibilité que la personne supérieure sur le plan moral décide d'être *immorale* pour une raison qui dépasse la morale ordinaire. Cette compréhension plus profonde ébranle la confiance ordinaire à la solidité morale des gens.

Je ne peux pas décider pour chacun de son évaluation de l'argument de Socrate, mais je crois que pour peu qu'on prend au sérieux la discussion et qu'on lit le texte avec attention, on n'échappe pas à l'ensemble de ces remarques, qui sont troublantes.

La solution, s'il y en a une, consisterait à distinguer entre ce qui est bon sur le plan de l'efficacité ou de la nature et sur celui de la moralité. En supposant que cette solution soit valide, il reste qu'il faudrait noter un certain nombre de faits. (1) Il est possible de trouver des situations, extrêmes, où ce qui est normalement correct ne l'est plus. Ce qui implique qu'il faudrait un savoir qui distingue entre les situations normales et les situations extrêmes. (2) Il semble qu'on fait toujours ce qu'on fait parce qu'on pense que c'est bon, c'est-à-dire que cela produira un bien. La question de fond est la suivante : l'action morale (celle qui est bonne selon la morale) est-elle toujours un bien naturel, et l'action immorale (celle qui est mauvaise selon la morale) est-elle toujours un mal naturel ? (3) Il semble que l'identité de la morale et de la bonté naturelle implique qu'il y a une loi morale qui est produite par un Dieu qui sait tout et qui produit des punitions pour ceux qui sont

immoraux et des récompenses pour ceux qui sont moraux. Mais comment prouver l'existence d'un Dieu semblable? Et comment identifier moralité et bonté naturelle sans cette preuve?

La lecture adéquate d'Homère.

Quand au milieu du dialogue, Socrate cite l'*Odyssée*, il montre qu'il connaît le texte au moins aussi bien qu'Hippias. Il montre que le texte d'Homère est sujet sinon à des critiques (Homère a créé un personnage qui est incohérent), du moins que le texte se prête à une lecture différente que la lecture ordinaire et celle d'Hippias.

Il est permis de critiquer Socrate. Il affirme que Homère ne montre jamais un Ulysse menteur. Cela est faux, puisque au contraire Ulysse ment très souvent dans l'*Odyssée* et souvent dans l'*Iliade* (il est moins présent dans le second texte, ce qui explique en partie pourquoi il ment moins souvent). On peut même montrer un passage très célèbre de l'*Odyssée*, le livre 13, où Athéna, la déesse qui protège Ulysse, l'approuve en le voyant mentir. Parce que la déesse est menteuse aussi.

La semaine prochaine.

Le texte de l'*Hippias majeur* est plus long. Pour ceux qui veulent faire l'essentiel, il suffirait de lire jusqu'à la page 368 ou jusqu'à XI en chiffres romains ou 289c en pagination Étienne.

Quelqu'un m'a fait le compliment ultime la semaine dernière, en disant que suite à ces rencontres, elle sentait le besoin de relire le texte. J'ajoute à ce que j'appelle un compliment, et même le compliment ultime, en lui donnant un contexte. Je ne suis pas Platon. Platon est sage ou son personnage Socrate est sage. C'est en les fréquentant que chacun peut apprendre quelque chose. Ma fonction est d'amener les gens devant moi à lire et relire, à penser et repenser. Donc la meilleure façon de faire serait de tout lire le texte de l'*Hippias majeur* pour la semaine prochaine et de le relire au complet suite à la prochaine rencontre, et de tout rere lire suite à la rencontre suivante. Je sais que ce genre de comportement est peu probable... Mais un professeur peut quand même rêver... C'est ce que je fais.

Quatrième rencontre

Hippias Majeur

Je consacrerai trois semaines à l'*Hippias majeur*. Il faudra sans doute presque deux heures seulement pour mettre au clair les points d'introduction. J'espère pouvoir toucher à la première définition d'Hippias dès aujourd'hui, mais je crains qu'il ne sera pas possible. Le mieux est de commencer tout de suite.

Les problèmes de traductions.

La présente traduction comporte un certain nombre de problèmes.

Les divisions qui manquent.

À partir de XXII la division manque, et ce jusqu'à XXVIII. J'ai cherché à la rétablir, mais je n'ai pas pu trouver sur Internet un texte qui offre les divisions manquantes. De toute façon, cela n'est pas trop grave parce que cette section du texte ne touche qu'à une seule définition, soit le beau est le plaisant.

a) Le mot *kalos*.

Je dois aussi suggérer quelques corrections au texte de la traduction de Platon, d'abord en ce qui a trait au mot *kalos*; le grec comporte trois figures du mot: l'adjectif *kalos*, l'adverbe *kalôs* et le nom *kallos*, ce qui donnerait *beau*, *bellement* et *beauté*, en français. Le problème

consiste d'abord en ceci que le mot grec n'est pas toujours traduit par *beau* ou ses dérivés.

Je signale les pages 354, 366, 370, 371, 375, 379, 382 et 383. Il est remarquable que le traducteur ne peut pas, ou ne veut pas, traduire *kalos* par *beau*. *Beau* est une bonne traduction, sauf que le mot *beau* en français est trop étroit : il faudrait quelque chose comme *admirable*, car on peut dire une femme ou un homme admirable, une voiture admirable, une situation admirable et une action admirable. Ce qui est *kalos*, c'est ce qui suscite l'enthousiasme ou l'admiration à cause de sa perfection. En supposant qu'on garde le mot *beau*, voici quelques suggestions de traduction de l'adverbe *kalôs*, au lieu de *merveilleux* ou *bien* : « de belle façon », « de la plus belle façon ».

Il faut noter aussi que le contraire de *kalos* est en grec *aiskhros* (qui est utilisé dans le texte), qui lui aussi ne peut pas être traduit tout simplement par *laid*. Le choix que je ferais est *méprisable*. Quelque chose qui est *aiskhros*, c'est quelque chose qui écœure, qui provoque le mépris, et pas seulement quelque chose qui est laid dans le sens esthétique du terme.

b) Les jurons.

Je donne quelques exemples.

page 362 « ma foi », cette traduction est mauvaise, au moins parce qu'elle suppose un contexte chrétien qui n'est pas celui du dialogue. : « par Zeus » dit le texte. Mais, et c'est le point le plus important, cela nous permet de remarquer les juréments de Socrate « par le

chien » à la page 365 et 384 et « par Héra » à la page 363 et 371. Y a-t-il une raison à cela ? Pour sa part Hippias jure « par Héraklès » à la page 369. Y a-t-il une raison à cela ? Enfin, on jure énormément à la page 383. Y a-t-il une raison à cela ?

En tout cas, je propose un exemple de l'interprétation possible des jurons. Augustin dans son livre écrit que quand Socrate jurait par le chien, c'était pour laisser entendre qu'il ne croyait pas aux dieux de la cité : il inventait un nouveau dieu, ridicule, pour ridiculiser les anciens dieux, qui, au fond, étaient aussi ridicules que celui qu'il venait d'inventer.

c) Un dernier exemple d'erreur de traduction.

page 365 « fille » : le mot devrait être *vierge*, soit *parthénos*. Il est clair, pour un Athénien et surtout étant donné l'exemple que donne Socrate quand il est question d'or, qu'Hippias fait référence à la statue de la déesse Athéna, qui était une déesse vierge selon la mythologie grecque.

Remarques générales.

Avez-vous aimé le dialogue ? Est-ce profond, sérieux, bien écrit ou tout le contraire ?

Le titre, le sous-titre et le genre.

a) Pourquoi le titre *Hippias Majeur* ? L'*Hippias majeur* est plus long que l'*Hippias mineur* : cela a déjà été dit.

Mais quel est le lien entre les deux dialogues ? Cela se devine dès les premiers mots, *kalos te kai sophos*. En grec, on dit *kai* quand on veut dire *et*. Mais *te kai* est une figure plus forte que *kai* : cela correspondrait à « et aussi » ou et « en même temps ». En somme, Socrate suggère qu'Hippias est admirable *parce* qu'il est sage. Et bientôt on va découvrir que sa sagesse se prouvera *parce* qu'il connaît tout plein de choses, mais en plus parce qu'il sait ce qu'est l'admirable.

Soit dit en passant, le traducteur pour des raisons que je ne saisis pas traduit *sophos* par *sage* (première ligne, par exemple) mais choisit régulièrement *savant* au lieu (pages 354, 367 et 369). Chaque fois qu'on rencontre *savant* dans la traduction, il faut se souvenir qu'il est question de sagesse, et qu'on dit que la personne est sage.

Or quel était le sujet du dialogue *Hippias mineur* ? Il était double, car on posait au fond deux questions : lequel est meilleur, Achille ou Ulysse ? lequel est le plus sage, Socrate ou Hippias ? Or être le meilleur, ou le plus sage, implique qu'on mérite l'admiration, qu'on est admirable, qu'on est, pour parler grec, *kalos*. Au fond, le sujet de l'*Hippias mineur* est le même que celui du *Hippias majeur*, sauf que le second dialogue aborde la chose d'un point de vue plus abstrait, plus philosophique, si on le veut.

b) Quel est le sous-titre ? *Péri tou kalou*. Pourquoi ? L'admirable est le problème qui est analysé par Socrate et Hippias ; mais en plus la question sous-jacente à tout le dialogue est : qui est le plus admirable (beau) ou

qui a la vie la plus admirable (belle), Socrate ou Hippias ? Cela est dit à la toute fin.

Lire les deux dernières pages.

Encore une fois, ce sujet est semblable à celui qui est traité, sans le dire dans l'*Hippias mineur* : sur ce thème, l'*Hippias majeur* est plus ouvert.

Mais cela va plus loin encore. À un moment important du dialogue (page 389, puis 390), Hippias puis Socrate suggèrent que tôt ou tard dans leur affrontement la façon de concevoir l'univers est en jeu. Faisant un lien avec ce que j'ai développé dans la rencontre précédente, je le dirais comme ceci : Hippias ne voit qu'une seule façon de faire des liens (les liens de prédication), alors que Socrate est capable de distinguer les liens de prédication des liens de complémentarité. Cela veut dire que Socrate peut mieux voir le monde : il a un esprit moins simpliste que celui d'Hippias, il a les yeux plus ouverts, il est capable de faire de liens de diverses sortes et de garder distincts dans son esprit.

c) Quel est le genre du dialogue ? Anatreptique. Qu'est-ce que cela signifie ? Socrate et Platon veulent renverser Hippias, et surtout le genre de vie que propose Hippias. Cela est semblable à ce qu'ils faisaient dans l'*Hippias mineur*.

Mais ce rappel me donne l'occasion de revenir sur un thème essentiel du dialogue. Le beau et le laid, l'admirable et le méprisable provoquent des réactions différentes. Le beau (et donc l'admirable) provoque

l'admiration, alors que le laid et donc le méprisable provoque le mépris certes, mais une sorte de mépris : le rire. Or il est souvent question de rire dans le dialogue.

En grec, il y a deux mots au moins pour dire le rire : *gélaō* et *katagélaō*, le premier dit « je ris » et le second dit, en suivant l'étymologie, « je ris de haut ». Pour essayer de rendre la nuance entre les deux mots, il faudrait penser aux deux verbes *rire* de et *ridiculiser* : quand on rit de quelque chose, il est possible qu'on ne le méprise pas (par exemple quand on rit d'un jeu de mots), mais quand on ridiculise quelque chose ou quelqu'un, cela implique qu'on le méprise.

De plus, quand on parle de ridicule, on souligne que la chose dont on rit est vue par certaines personnes et que ces personnes jugent ce qui est ridicule. Car on peut rire en trouvant que quelque chose est incongru ou on peut rire quand on voit que quelque chose ne marche pas, mais quand on ridiculise, on suppose qu'il y a une laideur, une imperfection honteuse et qu'il y a un public pour évaluer cette imperfection. On peut rire avec des amis, mais quand quelqu'un en ridiculise un autre, on ne rit plus, ou, comme on dit, on rit jaune. Or cette idée d'être jugée par ceux qui regardent ou écoutent est en jeu dans tout le texte et ce depuis le début.

Il y a pour ainsi dire un travail sur le comique de la part de Platon. On rit d'Hippias et on rit en voyant Socrate inventer un personnage qui n'existe pas, mais qui est lui-même sous forme ironique. Dans le premier cas, on rit de haut, dans l'autre on rit avec lui. Mais j'ai

toujours une question en tête quand je lis l'*Hippias majeur*: ai-je le droit de rire d'Hippias? suis-je si supérieur que je peux me permettre de le regarder de haut? et le rire de Socrate, qui est moqueur, est-il correct? Pour le dire à la manière du dialogue, je me demande s'il est beau, s'il est admirable de rire d'Hippias avec Socrate.

L'ordre du dialogue.

Comme je l'ai déjà dit, comprendre un dialogue de Platon, c'est au moins en partie saisir l'ordre de son texte. J'ai tenté de le faire. Voici ce que je crois avoir trouvé.

Introduction: le statut des deux interlocuteurs: paragraphes I à VII (281a-286c)

la sagesse et l'argent: I à III (281a-283b)

la sagesse et les lois: IV à VII (283b-286c)

Développement: les définitions: paragraphes VIII à XXVIII (286c-304a)

la question: VII à IX (286c-287e)

les réponses d'Hippias

une belle vierge: IX à XI (287e-290a)

de l'or: XI à XIII (290a-291d)

une belle vie: XIII à XVI (291d-293d)

les réponses de Socrate ou de son interlocuteur secret

ce qui est convenable: XVII et XVIII (293d-295a)

l'utile et l'avantageux: XIX et XXII (295a-297e)

le plaisant : XXII à XXVIII (297e-304a)

Conclusion : quelle est la vie la plus admirable : XXVIII (304a-304e)

Il y a au moins deux ou trois choses à ajouter au sujet de cet ordre.

a) D'abord, on voit que Socrate offre des définitions et ne se satisfait pas de réfuter celles des autres. C'est un lieu commun au sujet de Socrate (et d'ailleurs Hippias est un de ceux qui entretiennent ce lieu commun) que Socrate n'offre jamais d'avis sur les questions qu'il examine, qu'il se contente de réfuter celles des autres et ainsi de les ridiculiser. Cela est faux, comme on peut le voir dans ce dialogue, entre autres.

b) Ensuite, quand on examine bien la façon de proposer ces réponses, Socrate suggère qu'elles ne viennent pas de lui, mais d'un mystérieux personnage avec lequel il dialogue quand Hippias n'est pas là. Il est clair, même si Hippias ne semble pas capable de le voir, que ce personnage est une invention (un mensonge, une fiction) de Socrate. Il y a d'ailleurs un ou deux moments comiques dans le dialogue autour de ce personnage.

Lire pages 369 et 384.

Une des questions essentielles est de comprendre pourquoi Socrate l'invente.

Il est l'*alter ego* de Socrate, soit un autre moi. Pourquoi dire que c'est l'*alter ego* de Socrate ? Il pose une

question socratique : qu'est-ce que... Il questionne comme Socrate. Il est un proche parent de Socrate, comme on l'apprend à la fin, et même quelqu'un qui vit chez Socrate. Mais il n'est pas Socrate pour au moins une raison : il est violent.

Lire page 372.

Je reviens avec ma question. Pourquoi avoir inventé cet homme ? Voici quelques raisons. Par le truchement de cet homme imaginaire, Socrate peut mieux attirer Hippias dans la discussion ; il peut faire dévier sur cet être imaginaire la colère d'Hippias ; il peut aussi se moquer d'Hippias qui ne sait pas voir au travers de cette invention transparente ; de cette façon, Socrate peut suggérer à Hippias qu'il est avec lui et contre l'autre, cette idée de lutte est centrale à la vision d'Hippias ; de cette façon, Socrate pourra entendre directement ce qu'on pense du sophiste.

c) Enfin, il est clair que les trois dernières réponses, même si elles sont rejetées, sont meilleures que les trois précédentes et que les arguments qui les attaquent sont au moins plus problématiques que celles qui attaquaient celles d'Hippias. Pourquoi rejeter des réponses qu'on présente ? Pourquoi les rejeter si elles sont meilleures ? Et pourquoi les rejeter au moyen d'arguments qui sont problématiques ? Si on peut répondre à ces questions, on comprend mieux, je crois, ce qu'est la philosophie.

Introduction : l'argent.

La question principale qu'il faudra se poser durant l'analyse de l'introduction : à quoi sert l'introduction ?

Quels sont les sujets abordés dans cette section ? On parle d'argent, on parle des lois, on parle de la sagesse, on parle des anciens philosophes et des nouveaux sophistes, on parle des Spartiates qui sont les Grecs traditionalistes à leur meilleur, du moins selon l'opinion commune grecque.

La première réplique de Socrate, une question, permet à Hippias de se vanter. Il faut remarquer la réponse d'Hippias et les flatteries de Socrate. Il est encore et toujours question de la différence entre les deux hommes, et entre les deux types de vie dont ils sont les exemples ou les modèles.

Comment se fait-il que les anciens sages ne faisaient pas comme Hippias, à savoir donner des cours privés, c'est-à-dire à des individus pour de l'argent, et avoir des postes publiques, c'est-à-dire jouer le rôle d'ambassadeurs ? L'explication d'Hippias est qu'ils n'étaient pas sages en vérité, ou que la sagesse contemporaine, c'est-à-dire la sienne, est supérieure à l'ancienne. Il est patent que Socrate ne le croit pas et Platon me semble faire ironiser son personnage quand il fait la louange du sophiste.

Mais selon Hippias, il n'est pas seulement supérieur aux anciens sages : il est supérieur aux sages contemporains et donc à tous les sages, et donc aux sages et aux autres sophistes. Il offre comme preuve de

sa supériorité l'argent qu'il fait. (Les données offertes ne permettent pas de saisir la richesse d'Hippias. Voici quelques données qui pourraient être utiles : 5 mines, c'est tout le bien de Socrate : maison et possessions ; un homme très riche à l'époque pouvait avoir un bien de 500 mines ; donc les 150 mines d'Hippias, c'est beaucoup, peut-être 1 000 000\$) Il faut ajouter qu'Hippias dépose l'argent (ou une partie de l'argent) au pied de son père et qu'il se fait ainsi admirer. Si on examine bien, on note le lien entre ce qu'il est et ce qu'il vit et ses deuxième et troisième réponses au sujet du *kalos*.

En questionnant Hippias et pour prouver qu'Hippias est supérieur aux anciens sages, que dit Socrate au sujet des sages anciens ? Il suggère en passant que les sages n'étaient pas sages parce qu'ils mettaient l'argent au-dessous de la vérité. Cela est important parce que cela pose la question de la hiérarchie des biens : y a-t-il quelque chose, comme la vérité, qui soit plus précieuse que l'argent ? Spontanément, on dit que oui, et on se conforme à ce que Socrate, et Platon, suggère à travers l'ironie manifeste du texte et de la remarque. Mais pourquoi la vérité vaudrait-elle plus que l'argent ? Il est facile de répondre à la question par une question rhétorique de haut niveau du genre : « L'argent, qu'est-ce que ça donne ? » Mais que répondre alors à la question : « La vérité, qu'est-ce que ça donne ? » Au fond de tout se trouve encore une fois la question de la nature humaine et du bonheur humain : qu'est-ce qu'il faut pour être un être humain complet ? Il me semble qu'on ne peut pas atteindre le fond de ce dialogue si on

n'a pas en tête la question et qu'on y réfléchit avec sérieux, et donc par-delà la rhétorique et ses facilités.

Introduction : la loi.

Socrate est surpris d'apprendre qu'Hippias n'a pas fait d'argent à Sparte. Pourquoi Hippias aurait-il dû faire le plus d'argent à Sparte ? Cinq hypothèses sont éliminées par des affirmations contraires : l'enseignement d'Hippias serait utile aux Spartiates comme à tous les autres Grecs, les Spartiates désireraient devenir meilleurs comme tous les autres Grecs, ils seraient riches et ont donc auraient de quoi payer Hippias, Hippias saurait mieux que les pères comment élever les enfants, les pères n'enverraient pas à leurs enfants le bien qu'Hippias pourrait leur faire.

Les cinq hypothèses étant mises de côté, l'explication d'Hippias pour cette anomalie est que la loi spartiate ne le permet pas. Quel est le problème avec cette explication : les Spartiates qui respectent la loi et la coutume plus que tous les autres Grecs, du moins selon le bon sens grec, seraient de mauvais hommes. Et au fond, c'est-à-dire sur le plan philosophie, cela soulève tout le problème de la loi : quand une loi (ou une coutume) doit-elle être rejetée ? d'après quel critère ? y aurait-il une différence entre ce qui est bon ou juste et ce qui est légal ? On notera qu'Hippias n'est pas intéressé par ce problème : il laisse parler Socrate en disant qu'il est d'accord avec lui parce que ce qu'il dit lui est avantageux.

Cela ne veut pas dire que les Spartiates ne veulent pas écouter Hippias du tout. Qu'est-ce qu'Hippias ne peut pas leur enseigner ? Les savoirs sophistiques, lesquels sont vraiment payants. Que veulent-ils entendre d'Hippias ? Il veulent entendre parler du passé et des mythes. Il est clair qu'il y a un lien entre ce qu'ils veulent entendre et ce qu'ils ne veulent pas entendre.

Cinquième rencontre

Ce qui fut fait.

Avant de commencer notre deuxième rencontre sur l'*Hippias majeur*, je tiens à revenir sur ce qui a été fait et donner à tout un chacun l'occasion de poser des questions, ou de proposer des objections. Il est possible que je puisse aider à mettre quelque chose au clair en répétant ou en clarifiant ; il est possible qu'une de ces objections me conduisent à corriger quelque chose que j'ai dit ou pensé.

Pour mieux disposer à poser des questions et à proposer des objections, je rappelle les thèmes que j'ai abordés lors de la dernière rencontre. J'ai parlé des difficultés de traduction du grec au français et de la traduction présente de l'*Hippias majeur* ; cela tournait autour du mot *kalos*, des jurons de Socrate et du mot *fille* au lieu de *vierge* dans la première définition à examiner sous peu. Ensuite, j'ai demandé si on avait des remarques à faire, et il n'y en avait pas ou bien peu. Puis, j'ai présenté le titre, le sous-titre et le genre du dialogue. Ensuite, j'ai signalé quelle était la structure du dialogue en soulignant quelques-unes des conclusions qu'on pouvait tirer d'un examen de cette structure, surtout en ce qui a trait à la section qui est constituée des réponses proposées par Socrate ou plutôt par le personnage qu'il invente. Enfin, j'ai examiné l'introduction quant aux deux thèmes qu'on y trouve, soit la relation problématique entre la sagesse

et l'argent et la relation tout aussi problématique entre la sagesse et la loi ou la coutume ou la politique ou l'opinion commune.

La question de Socrate.

C'est presque un lieu commun de signaler qu'une réponse dépend en bonne partie de la question qu'on pose : pour trouver une bonne réponse, il faut poser la bonne question ; pour comprendre la réponse à une question, il faut d'abord bien comprendre la question qui fut posée. Ainsi dans un de mes romans préférés, *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* par Douglas Adams (un livre fou si jamais il y en a eu un), on apprend que la réponse à la question fondamentale est 42. Mais on ne nous dit jamais tout à fait quelle est la question fondamentale. Tout ça pour dire que je m'attarderai sur les sections VII à X, qui proposent la question que pose Socrate et le contexte qui lui permet de poser cette question.

Lire la section VII et la longue remarque d'Hippias.

Ce passage indique ou enseigne un certain nombre de choses.

a) D'abord, il établit un lien avec le dialogue *Hippias mineur* déjà examiné, puisqu'Hippias annonce que le lendemain, il fera une prestation sur Homère et qu'il le fera à la demande Eudicos à l'école de Phéidostratos. On comprend ainsi que selon Platon, ce dialogue précède dans un temps fictionnel celui que lu et analysé avant.

b) Mais on voit aussi que c'est Hippias qui y invite Socrate : il ne sait pas qui est Socrate s'il fait ainsi. Il saura bien ce qu'est Socrate à la fin de ce dialogue, et il sera bien moins enthousiaste dans l'*Hippias mineur* quand Eudicos l'obligera plus ou moins à répondre aux questions de Socrate.

c) On voit aussi par ce qu'Hippias dit que le terme *kalos*, qu'on peut traduire par *beau*, je le répète, mais avec quelques nuances qu'il ne faut pas perdre de vue, couvre beaucoup plus que le beau esthétique. Hippias parle de son beau discours sans doute, mais il parle aussi des beaux exercices qu'il faut faire quand on veut s'attirer une belle réputation ; bien mieux il dit qu'on peut donner des conseils qui sont beaux, c'est-à-dire vrais. Le *kalos* tel que les Grecs, et donc Hippias, le conçoivent est quelque chose qui couvre la beauté esthétique, la justesse morale ou culturelle et la vérité. Tout cela est dit *kalos*. Ce détail ne peut pas ne pas être en jeu quand on avance et qu'on examine les différentes réponses.

Quand on constate cela, on peut toujours prétendre que pour les Grecs, il y avait une analogie en jeu, et donc que le mot *kalos* est un mot analogue. Qu'est-ce qu'un mot analogue ? C'est un mot qui signifie diverses choses liées entre elles par la raison. Ainsi on peut dire qu'on voit un chien, qu'on a vu un fantôme durant son sommeil et qu'on voit ce que quelqu'un veut dire quand il présente une argumentation mathématique. Le verbe *voir* signifie donc percevoir avec les yeux, engendrer une forme physique par son imagination et comprendre

par son intelligence. C'est trois choses, et ces trois activités, sont bien différentes, mais elles sont semblables aussi ; en conséquence, on emploie le même mot pour les dire parce qu'on sait que celui qui entend le mot entend les distinctions. Ou du moins qu'il devrait les entendre.

Aussi en français, on peut parler de la beauté d'un corps et de la beauté d'une machinerie qui fonctionne (comme quand un mécanicien dit que tout est beau en ce qui a trait au moteur d'une voiture) et de la beauté d'un cours ou la beauté d'un texte de Platon en raison de la rigueur des arguments qu'on y présente. L'essentiel qu'il y a à comprendre, c'est ceci : même si la réponse courte à la question du *kalos* est de dire qu'il s'agit d'un mot analogue, Socrate cherche à comprendre pourquoi on dit *beau* dans toutes ces circonstances. Et cela d'autant plus que pour un Grec le passage d'un sens du mot à l'autre se faisait plus facilement que pour nous.

Une fois qu'Hippias lui ouvre la porte en parlant de ce beau discours sur les beaux exercices et les beaux conseils de Nestor, Socrate peut poser sa question au sujet du *kalon*.

Lire le début de VIII.

d) Si on examine ensuite ce que Socrate demande à Hippias, on remarque tout de suite qu'il cherche quelque chose de spécifique. On note d'abord qu'il ne cherche ce qui est beau, ou admirable, ou *kalos*, mais ce qu'est le beau ; et on note aussi qu'Hippias ne saisit

pas la différence. La distinction à faire est la suivante du moins en gros : être capable de dire ce qui est beau (*kalos*) c'est comme être capable de pointer du doigt en disant : « Ça, c'est un être humain. Et ça aussi. Et ça encore. » Mais être capable de dire ce qu'est le beau, c'est comme être capable de dire : « Tout être humain est un animal raisonnable, capable d'étonnement, de discours et de rire. Et celui-ci est un être humain parce qu'il a justement toutes ces caractéristiques. » On pourrait dire qu'Hippias ne voit que des choses particulières et que Socrate cherche à voir des concepts ou des idées. Pour le dire autrement, l'esprit d'Hippias est terre-à-terre et celui de Socrate semble plus englobant.

e) C'est ici qu'il faut noter quelques expressions qui apparaissent dans le texte de Platon et qui ont une grande importance sur le plan de la pensée complète de Platon. Tout le monde sait que Platon est le père de la théorie des idées. Selon l'interprétation usuelle, pour Platon, quand on sait quelque chose, ce n'est pas parce qu'on regarde autour de soi et qu'on raisonne, mais parce qu'on voit les Idées dont les choses ne sont que les imitations : les choses que les hommes connaissent participent de l'être des Idées. Ainsi savoir quelque chose au sujet des triangles, des êtres humains et de la beauté est rendu possible, et même n'est rien de plus que la vision de l'Idée du Triangle, l'Idée de l'Être humain et de l'Idée de la Beauté. Il y a là ce qu'on appelle une thèse métaphysique, soit une théorie qui dépasse ce qui est accessible à la seule expérience directe.

Or on trouve toute une série d'expressions chez Platon pour dire ces Idées : *idéa*, *éidos*, *ti éstin to* quelque chose (*kalon* pour le beau, *dikaion* pour le juste, *agathon* pour le bien), ou encore *autos*; pour dire la participation des choses aux Idées, il emploie par exemple le verbe *éinai* avec le datif, ou par le verbe *prosgignomai*, soit participer, ou, pour employer l'étymologie, venir depuis. Or toutes ces façons de parler sont employées dans ce dialogue.

Voir page 364, 364, 365, 368, sans parler des autres endroits.

Le traducteur ajoute d'ailleurs en note qu'on dirait que la théorie des Idées semble être présente dans ce dialogue, ce qui est bien gênant parce que selon les experts de Platon, la théorie des Idées n'arrive dans l'œuvre de Platon que dans des dialogues ultérieurs. En principe il faudrait ou bien conclure que la théorie des Idées appartient à Socrate déjà, ou bien que le *Hippias majeur* est un dialogue dit moyen. Le plus simple serait, comme je le fais ici, d'avouer qu'on ne sait pas grand chose de solide au sujet de la suite temporelle des dialogues de Platon et presque aussi peu au sujet de la différence éventuelle qu'il y aurait entre la pensée *métaphysique* de Socrate et celle de Platon, et bien peu au sujet de l'intention de Platon quand il développerait une théorie métaphysique à lui qu'il attribuerait ensuite à Socrate.

f) Quoi qu'il en soit de ladite théorie, il y a au moins ceci qu'il faut comprendre : Socrate, celui qui apparaît dans ce dialogue (et au fond dans tous les dialogues),

ne cherche pas à définir un mot, mais à cerner une réalité, une chose, un être qu'on rencontre d'abord et qu'on nomme ensuite, ou encore une réalité qu'on reconnaît tout de suite quand quelqu'un la nomme : quand quelque chose est appelé beau (*kalos*), on voit tout de suite ce que l'autre veut dire au moins confusément. La question de Socrate porte sur ce quelque chose qu'on voit ou qu'on croit voir et qui reçoit le nom *kalos* ; il veut qu'on cherche à déterminer ce qui est vu ou entendu en employant ce mot d'une part et en l'acceptant de l'autre.

La question de Socrate porte sur l'universel réel qui apparaît dans l'individu qu'on nomme. Qu'est-ce qu'un universel ? C'est quelque chose qui se trouve toujours quand on croit voir du *kalos*, ici dans ce cas-ci ; c'est quelque chose qui fait qu'on nomme certaines choses *kalos* et qu'on se comprend quand on le dit. L'universel que Socrate cherche est universel de deux façons : il est général par rapport à ce qui est défini, et il est général pour ceux qui le définissent, ou du moins pour ceux qui en présupposent la définition.

Je prends un exemple, un exemple qui montre le but de Socrate. Si on demande à quelqu'un ce qu'est l'amour, il dira que c'est indéfinissable. Et en un sens, c'est vrai. Mais il est clair que cette chose indéfinissable, celui qui la nomme et celui qui la regarde à partir du mot employé la comprennent tous les deux au moins un peu, et la reconnaissent dans un grand nombre de situations, et la comprennent ensemble assez pour pouvoir s'entendre au point d'ensuite se mettre à en discuter. N'importe qui peut dire qu'il aime la pizza, ses

parents ou ses enfants, telle ou telle œuvre d'art (un roman, un film, une peinture). Et les autres comprennent tout de suite ce qu'on dit. Ensemble, ils savent tout de suite que c'est une émotion. Ils savent tout de suite que cette émotion naît devant quelque chose qui est jugée bonne. Ils savent tous que l'amour à différentes dimensions selon différentes sortes de bien. Ils savent tous que l'amour est à la base des autres sentiments qui habitent le cœur humain, comme la colère ou la tristesse ou l'espoir ou le plaisir. Cela ne veut pas dire que ce qu'est l'amour est facile à définir. Mais c'est quelque chose que les humains connaissent tous, qu'ils nomment tous, quelque chose qui joue un rôle important dans la vie humaine. Ce que Socrate veut faire, c'est de mieux comprendre les choses de ce genre. Et le *kalos* est une chose de ce genre. Encore une fois, il n'est pas intéressé par le mot, si ce n'est parce que l'usage du mot peut guider la réflexion sur la chose qu'on nomme par ce mot.

Mais Socrate continue et met sa question en contexte.

Lire la suite de VIII.

g) Quand on tient compte de ce que l'un et l'autre disent, on se rend compte qu'il est question de trouver une réponse qui permet de ne pas être réfuté. Sans doute, cela est-il un facteur important quand on cherche à comprendre les choses: un être humain n'aime pas paraître être un ignorant ou un idiot ou un humain qui se contredit, soit qui dit une chose une fois et le contraire tout de suite après. Mais il y a une différence entre chercher une réponse pour bien

paraître ou du moins ne pas mal paraître et chercher une réponse pour comprendre, en seulement ensuite s'assurer que la réponse qu'on a n'est pas susceptible d'être réfuté. C'est toute la différence entre quelqu'un qui aime une peinture parce qu'elle est admirable en elle-même (et seulement ensuite parce qu'elle coûte beaucoup) et quelqu'un qui admire une peinture parce qu'elle coûte cher et ensuite décide qu'elle doit être admirable. Or ne pas être réfuté est lié tôt ou tard au fait de ne pas être ridiculisé, et ainsi de faire belle figure. L'enjeu du dialogue est en partie au moins la question du comique, du ridicule et de la belle apparence. Si on n'a rien appris au sujet de cela à la fin du dialogue, c'est qu'on n'a pas vraiment réfléchi avec Platon et Socrate et le personnage que Socrate invente. Ou encore si on n'a rien appris à ce sujet le débat du dialogue et l'exercice qu'il fait faire n'a servi à rien.

h) La dernière remarque à faire au sujet de la question de pose Socrate, c'est qu'elle est une sorte de test. Selon Hippias et Socrate, c'est tout le savoir d'Hippias qui en jeu ici. Mais il faut voir que ce test est différent selon qu'on le regarde du point de vue d'Hippias et du point de vue de Socrate. Pour le philosophe, ce genre de question, et la réponse qui pourrait venir à la fin d'une réflexion, est l'essentiel, soit le point de départ qui ne cesse de guider la réflexion. Ce que Socrate prétend que son interlocuteur lui a fait est ce que Socrate faisait tout le temps : il posait des questions idiotes, comme « qu'est-ce que le courage ? » et « qu'est-ce que l'amitié ? » et « qu'est-ce que la justice ? » et « qu'est-ce que le plaisir ? » et « qu'est-ce que l'excellence ? ». Pour Socrate, sa question est un test de la sagesse d'Hippias parce

que la question va à l'essentiel, et soutient l'effort essentiel qui est celui de la réflexion.

Mais pour Hippias la question que pose Socrate est si facile (il s'agit de donner quelques exemples, mais quelques exemples éclatants, quelques beaux exemples du beau), la question de Socrate porte sur une chose alors qu'Hippias connaît des tas de choses et des choses bien plus ésotériques, bien plus raffinées, que s'il ne réussit pas à répondre, il est un nul. Au fond, quand Socrate et Hippias s'entendent sur l'insignifiance de la question, Hippias est sérieux et Socrate est ironique. Je signale qu'être ironique, c'est mentir, et qu'être ironique, c'est se moquer de quelqu'un.

Les premières définitions d'Hippias : la belle vierge.

La première réponse d'Hippias est grevée par plusieurs défauts : c'est un particulier, Hippias inclut la chose à définir dans la définition, la virginité semble bien n'avoir qu'un lien obscur avec la beauté puisque bien choses non virginales sont belles, ou admirables. Pourtant, il est sûr d'avoir trouvé une réponse brillante. Il est sûr d'avoir donné une belle réponse qui le fera paraître beau.

Pourquoi donne-t-il une définition aussi idiote ? Parce qu'il croit qu'elle sera acceptée du fait qu'il fait un compliment aux Athéniens en faisant allusion à Athéna, la déesse immortelle et jeune et vierge. On note d'ailleurs que son critère de vérité n'est pas autre chose que l'approbation de ceux qui écoutent : si ce qu'on dit est populaire, c'est vrai. On peut certes se moquer

d'Hippias, mais qui ne tombe pas dans ce piège ? Pour le dire autrement, on est rassuré par l'approbation de ceux qui écoutent, et on se satisfait de dire ce qui est populaire en pensant que c'est un signe de la vérité.

Lire page 365.

Est-il sûr que mon seul souci est celui de la vérité ? J'aimerais le croire, mais est-ce mon cas ? Je ne veux pas être Hippias, sans aucun doute, mais n'y a-t-il pas un Hippias au fond de moi qui réduit la question de la vérité à celle de la popularité, à celle du politiquement correct, à l'applaudissement de ceux qui approuvent de ce que je dis parce que je répète ce qu'ils veulent entendre ?

Quoi qu'il en soit d'Hippias et de moi, Socrate a vite fait de lui montrer que sa définition ne tient pas, en multipliant les cas d'autres choses qui sont admirables et en montrant que l'exemple choisi par Hippias pourrait être placé plus bas dans une hiérarchie. Il établit une hiérarchie en introduisant dans la discussion l'exemple d'une belle marmite, qui heurte la sensibilité raffinée d'Hippias. En somme, la réfutation d'Hippias consiste à multiplier les exemples de belles choses et à montrer qu'une belle vierge humaine, quand elle est comparée à une belle déesse vierge,

Je signale ici qu'Hippias ne met pas en doute la mythologie grecque. Comme on devine qu'il n'y croyait pas beaucoup par ailleurs, il faut imaginer qu'il n'ose pas devant Socrate mettre en doute la mythologie : il

veut faire plaisir à son public, ou il ne veut pas heurter son public, ou il parle sans chercher en vérité la vérité.

Les premières définitions d'Hippias : l'or.

Une fois qu'il comprend que sa réponse ne tient pas la route, Hippias, tout aussi sûr que la première fois, offre une deuxième définition. Le beau, c'est l'or. Il se fonde sur le fait que Socrate veut quelque chose de général, quelque chose qui s'applique à beaucoup de choses. Or l'or peut s'appliquer à beaucoup de choses et l'or est beau (ou admirable ou *kalos*), donc l'or serait une bonne réponse.

Lire XI à la page 368.

Mais en introduisant l'exemple de l'or, Hippias introduit l'idée de l'apparence ou de la surface par opposition à la réalité ou le fond : l'or est à la surface des choses, mais le fond des choses plaquées d'or demeure autre chose. La beauté est-elle seulement une dimension de surface et d'apparence ? est-ce que la beauté n'est pas aussi un phénomène de profondeur et de réalité ? Il est clair qu'Hippias n'est pas conscient du problème que sa réponse implique.

Pourquoi avoir choisi une deuxième définition aussi inepte ? Elle est générale en un sens physique. Que fait Socrate pour faire comprendre que la définition n'est pas adéquate ? Il fait référence à ce qui était dans l'esprit d'Hippias, soit Athéna, la déesse vierge, mais surtout à l'Athéna statue qu'on trouvait dans le Parthénon, la statue de Phidias, le sculpteur. En

faisant ainsi, Socrate fait en entrée en ligne de compte le problème de la beauté des statues en particulier, et des choses artistiques en général. Quand il fait référence à la statue de Phidias, il fait remarquer qu'on y trouve de l'or, mais aussi de l'ivoire et des pierres précieuses, entre autres pour représenter les yeux de la déesse. C'est alors qu'Hippias reconnaît que tout cela, l'or, l'argent et l'ivoire, est beau parce que ça convient : pour représenter les yeux, une pierre précieuse qui reluit comme un œil est meilleur que l'ivoire et l'or, et l'ivoire qui est blanc est meilleur que l'or pour représenter la blancheur du visage plutôt que la richesse du vêtement.

Le mot grec pour dire ce qui convient est *prépôn*, qui vient du verbe *prépéin*.

Lire XIII à la page 370.

Il y a ici une véritable talle de jeux de mots que je voudrais signaler.

Le premier jeu de mots est une erreur de traduction. En français, *convenir* peut signifier « aller bien avec » et « être d'accord avec ». Le traducteur traduit deux mots grecs *prépéin* et *homologéin*, par le même mot français ce qui produit un jeu de mots qui n'est pas le grec.

Mais *prépéin* comporte un jeu de mots en grec. Cela veut dire à la fois « ce qui est éclatant », « ce qui convient » et « ce qui est semblable ». Ce qui est éclatant, c'est ce qui flashe, comme on dit en québécois, et donc ce qui sort du tas. Ce qui convient, c'est ce qui est

différent, mais ce qui va bien avec. Ce qui est semblable, c'est ce qui est comme autre chose. On a donc un seul mot pour dire trois idées qui vont de la différence frappante à la ressemblance réconfortante.

Or pourquoi les pierres précieuses sont-elles *prépointés* comme yeux d'Athéna? C'est parce qu'elles luisent, mais c'est aussi parce qu'elles sont différentes des yeux et de l'or et de l'ivoire, mais que tout compte fait elle vont bien avec les autres matières (elles sont des matières précieuses), mais elles représentent mieux la lumière des yeux. Et enfin, elles conviennent parce qu'elles ressemblent aux yeux.

Mais il y a tout un autre niveau de discussion qui est en jeu en parlant de ce qui est *prépôn*. Selon Hippias, discuter avec l'interlocuteur fictif de Socrate ne convient pas, n'est pas *prépôn*. Il y a des règles de bienséance (on ne discute pas avec n'importe qui, mais avec les gens bien ; on ne discute pas de n'importe quoi (comme des marmites et des mouvettes) ; on n'emploie pas n'importe quels mots, mais des mots fins, raffinés, sophistiqués. Pour Socrate, ce qui convient, c'est de trouver la réponse à la question, peu importe avec qui on parle, peu importe les exemples qu'il faudra examiner, peu importe les mots qu'il faudra employer. En somme, en parlant du beau (*kalos*), il y a deux façons de concevoir ce qui convient, ce qui est *prépôn*, celle d'Hippias et celle de Socrate.

Les premières définitions d'Hippias : la belle vie.

Hippias garantit à Socrate qu'il a enfin compris la question et qu'il peut donc, enfin, donner une réponse qui sera tout à fait adéquate, une réponse qui conviendra, une réponse qui sera *prépôn*. Sa troisième et dernière réponse est une belle vie.

Lire XIII et XIV, à la page 371.

Pour saisir le sens de cette définition, il faut corriger le traducteur en ajoutant le mot *andri*, soit un homme. On note en passant qu'Hippias a abandonné la belle vierge pour la remplacer par le bel homme. De plus, sa définition comporte sept éléments, dont le deuxième implique la richesse, et donc l'or (celui que Hippias gagne et celui qu'il trouve être le sommet du beau) et le quatrième implique la popularité ou l'approbation des tous (ce qui est le but profond d'Hippias, encore plus profond que l'or) et enfin que les sixième et septième inclut la chose qu'on veut définir.

Au fond, il décrit la belle vie, telle qu'elle était comprise par le bon sens grec, mais il ne définit pas le *kalos*. Or il y a quelque chose qu'il a oublié : la sagesse. Hippias est sophiste, mais il n'inclut pas la sagesse (*sophia*) dans sa définition de la belle vie, de la vie admirable. Pour Platon, il me semble que cela est une autre indication de la différence profonde qui existe entre Socrate (son héros) et Hippias (son zéro) : Socrate ne peut pas comprendre la vie excellent, la vie admirable, une belle vie, sans inclure la sagesse. Pourquoi le sophiste n'inclut-il pas la sagesse ? Pour au moins deux raisons : il sait que les gens qui l'entourent, les Grecs,

ne respectent pas tant que cela sa sagesse ; il sait que leur référence est encore d'une façon ou d'une autre Homère ou Hésiode, soit les mythes.

Que fait Socrate pour faire comprendre que la définition n'est pas adéquate? Il se réfère aux mythes pour montrer que la description d'une belle vie ne s'applique pas aux dieux et aux moins à certains des héros de la mythologie. Car pour ne prendre que le cas d'Achille, ce dernier choisit de mourir avant son père et de ne pas recevoir de funérailles de son enfant, et se faisant, il devient encore plus beau, plus admirable. L'exemple homérique de la belle vie ne choisit pas une vie conforme à la description d'Hippias. Cela n'est pas grave en un sens (la vérité pourrait être autre chose que ne dit Homère) mais pour un sophiste comme Hippias, qui veut être approuvé plutôt de que dire la vérité, il y a là un problème rhétorique qui le fait taire.

Conclusions à partir des premières définitions.

Quelles remarques générales ferait-on au sujet d'Hippias? Il est vaniteux, il est sûr d'avoir la réponse et il trouve le problème insignifiant ; il voit la recherche de la vérité comme une lutte, comme une question de gloire personnelle ; il est un peu trop délicat, raffiné. En revanche, il est obsédé par la richesse.

Quelles remarques générales ferait-on au sujet de Socrate? Il est moqueur, et rusé. On pourrait le dire comme ceci : il réussit à avoir une leçon d'Hippias sans avoir à payer.

Sur la définition du *kalos*, Socrate signale qu'une des caractéristiques de la réponse qu'il cherche est qu'elle soit toujours vraie : la bonne réponse est vraie dans tous les cas, pour tous les gens qui la connaissent, et pour tous les temps. C'est la définition d'une réponse universelle. Or il y a tout de suite un problème majeur qui vient avec cette définition d'une définition adéquate (*prépôn*) ou vraie. Car il y a des vérités qui ne sont pas accessibles à tout le monde. Que faire quand une vérité n'est pas acceptée par tous ? C'est en un sens tout le problème de la vie de Socrate par opposition à celle d'Hippias. Socrate suppose qu'il y a des vérités qui sont en principe accessibles à tous, si et seulement si ils réfléchissent, si et seulement si ils sont capables de se défaire de leurs préjugés, si et seulement si ils se réfèrent d'abord à la réalité et non à ce qu'on dit, ou ce que les autorités disent. La vie de Socrate est définie par une vérité qui peut le rendre impopulaire, et qui peut même lui causer des problèmes s'il insiste trop. Pour le dire dans le langage qui est celui du dialogue, sa recherche de la vérité au sujet du beau peut paraître laide, ou inconvenante.

Quand Socrate présente son personnage, il dit (lire 363) qu'il imitera ce personnage (*mimouménos ékéinon*). Imiter, c'est ce que fait un comédien, imiter c'est le but, au moins partiel, de l'œuvre d'art (surtout pour un Grec). Or le beau se trouve souvent dans les œuvres d'art. Une des questions que soulève ce dialogue est la suivante : qu'est-ce que le beau de l'œuvre d'art ? qu'est-ce que le beau de l'imitation ? et de l'imitation comique ? Car le comique est une figure de l'art : il y a de belles pièces comiques (pensons à Molière ou à un

page 82

film de Woody Allen); il y a de beaux romans comiques. Mais le comique imite les choses ratées, laides, stupides. D'où vient la beauté à imiter le laid ?

Sixième rencontre

Ce que je voudrais faire cette semaine.

En fin de semaine pendant que je préparais assidûment ce cours, j'ai eu soudain une idée un peu folle : je me suis dit que je donnais un cours, même si je n'emploie pas souvent le mot et que je fais tout ce que je peux pour ne pas l'employer, ce qui est bien, mais que dans un monde idéal, il ne faudrait pas donner un cours sur un texte de Platon, mais le lire et en parler pour ainsi dire spontanément ou à bâtons rompus.

J'ai décidé de tenter l'expérience. J'ai donc préparé mes remarques du mieux que je le pouvais. J'ai même fini un texte que je fignolais sur l'*Hippias majeur* et que j'offre à qui le voudra : j'en ai fait quelques copies et j'en enverrai une copie par courriel à quiconque m'en fera la demande. Mais ce que je veux faire aujourd'hui est de lire le texte avec vous, en signalant un peu au hasard et selon l'inspiration du moment ce qui me semble intéressant. Je vais donc parler des trois définitions que Socrate propose et qu'il réfute devant Hippias. Mais avant de le faire, je tiens à rappeler ce que j'ai expliqué la semaine dernière.

Les thèmes que j'ai proposés la semaine dernière et ce qu'il faut faire pour la semaine prochaine.

La semaine passée, j'ai fait une série de remarques sur la question que pose Socrate : j'en ai fait huit qui était plus ou moins longues, et plus ou moins importantes, par exemple sur la théorie des Idées de Platon. Puis j'ai examiné les trois définitions que propose Hippias, soit une belle vierge, de l'or et une belle vie, en montrant comment Socrate réagit à chacune de ses tentatives. À la fin, j'ai cherché à montrer ce qu'on pouvait tirer de l'ensemble de ces considérations.

Que ce que je veux tenter cette semaine réussisse ou non, je rappelle que la semaine prochaine j'aborde un nouveau et dernier dialogue de Platon, qui s'appelle le *Ménon*. Dans un monde idéal, chacun aura lu le texte de bord en bord. Mais disons que si on lit jusqu'à la seconde définition de Ménon, on en aura amplement pour les fins des remarques que je ferai la semaine prochaine. Car la semaine prochaine, peu importe ce qui se passe cette semaine, je reprends ma façon de faire ordinaire.

Avant de commencer l'aventure de cette semaine, quelqu'un voudrait-il que j'explique, ou corrige ou complète quelque chose qui fut abordé la semaine dernière ?

Les définitions de Socrate ou de son personnage : le convenable.

D'où sort cette réponse que suggère Socrate, selon Socrate ? De fait ?

Comment Socrate commence-t-il la destruction de cette définition? Quelle est la réaction d'Hippias face à la question de l'apparence? Quelle est l'objection de Socrate au sujet de l'apparence? Quelle est la nouvelle réponse d'Hippias? Que garde-t-il? Quelle est la nouvelle objection de Socrate?

Qu'aurait pu dire Hippias? (Que la beauté fait *être* beau, mais que parfois ou même souvent cela n'est pas sensible ou apparent, tout comme une chose peut être bleue mais ne pas paraître bleue à un daltonien.) Pourquoi ne dit-il pas cela? Pourquoi tient-il à l'apparence? (S'il admettait qu'on pouvait être beau sans le paraître, il admettait au fond qu'à plus forte raison, on pouvait être sage sans le paraître et donc que son succès et son argent n'étaient plus des signes aussi sûrs de sa supériorité. Pour le dire en d'autres mots et en référence à la personne même du sophiste, Hippias est pris par l'apparence, c'est la réalité la plus importante de sa vie.)

Les définitions de Socrate ou de son personnage : l'utile et l'avantageux.

Quelles sont les trois dernières définitions? D'où viennent-elles? Qui disparaît peu à peu? Quand disparaît-il tout à fait? Comment réagit Hippias dans cette section? Quelle est la qualité de ces réponses-ci? (Elles sont manifestement plus abstraites et en même temps plus profondes. Le personnage inventé par Socrate joue un rôle de moins en moins important; on pourrait dire que Socrate jette le masque qu'il portait.)

Comment Socrate fait-il accepter cette définition?
Comment montre-t-il qu'elle cloche?

Que signifie la deuxième réponse? Qu'est-ce qui distingue l'utile de l'avantageux?

Les définitions de Socrate ou de son personnage : le plaisant.

La troisième réponse, on peut la laisser tomber à moins que quelqu'un veuille en parler.

Les définitions de Socrate ou de son personnage : l'admirable.

Il me semble qu'on pourrait arriver à une définition de l'admirable qui serait sinon adéquate au moins intéressante, en mettant ensemble les différents éléments qui sont suggérées par la seconde partie de la discussion. Cet exercice suppose qu'on accepte que les réfutations que Socrate a opérées vis-à-vis de ces définitions sont mauvaises ou inadéquates, mais que les réponses données sont partielles et qu'il faut pour ainsi dire les mettre ensemble ou les coordonner pour arriver à quelque chose de valide.

Il me semble qu'on pourrait proposer que l'admirable, le *kalos*, qu'il se trouve dans les choses naturelles ou les choses artificielles, comme les œuvres d'art, serait quelque chose qui convient en ce sens que les parties vont bien ensemble, qu'elles sont ordonnées, ou proportionnées, ou bien adaptées, les unes aux autres.

Mais aussi c'est quelque chose qui produit du plaisir pour les facultés de connaissance humaines, que ce soit les sens, l'imagination, la mémoire ou la raison. Mais aussi que c'est quelque chose qui sert à autre chose, que c'est un instrument, et pour un philosophe, soit quelqu'un qui cherche à devenir sage, un instrument qui pointe vers la vérité.

On pourrait dire que cela serait valide à la limite pour la beauté dans les choses artistiques, mais que cela ne marche plus pour la beauté dans les choses naturelles. Il me semble pourtant que cela tiendrait la route aussi pour la beauté naturelle. Je prends un exemple ou deux pour illustrer. La beauté classique du coucher du soleil, ou des forêts en automne ou d'une belle personne, est plaisante pour les deux premiers motifs : elle produit du plaisir et un plaisir de connaissance qui vient de la proportion des couleurs, des formes et ainsi de suite. Mais il me semble que quand on s'émeut ou s'extasie devant la beauté naturelle, c'est parce qu'on croit, qu'on devine, ou qu'on voit cette beauté en relation avec un sens, un sens scientifique à la limite, un sens qui dépasse ce qu'on voit par les yeux ou qu'on perçoit par les sens.

Et comme disait un vieux sage qui expliquait longuement des idées, alors qu'il enlevait ses lunettes à la fin d'un exposé : « Si ce n'est pas cela, c'est autre chose. »

Septième rencontre

Premières impressions.

Je ne demanderai pas quelles questions on voudrait poser sur le dernier texte : il est terminé, d'autant plus que j'ai offert un texte *définitif* pour l'interpréter. En revanche, à la toute fin de nos rencontres, nous reviendrons sur les trois textes pour les réexaminer une dernière fois.

Mais pour continuer un peu dans l'esprit de la dernière rencontre, je propose de parler à *bâtons rompus* du nouveau dialogue dans son ensemble, soit le *Ménon*, ou de ce dialogue dans une de ses parties essentielles, et ce à partir des premières impressions reçues lors de la lecture.

Que pense-t-on du dialogue en lui-même et quand on le compare à d'autres dialogues, surtout les deux dialogues que examinés ensemble jusqu'à maintenant ?

Que pense-t-on des deux protagonistes en eux-mêmes et comparés l'un à l'autre ? Trouve-t-on que Socrate se ressemble d'un dialogue à l'autre et des deux premiers dialogues à ce dernier ?

Quels sont les thèmes du dialogue ?

Remarques herméneutiques.

Le mot *herméneutique* du titre de cette section peut impressionner et surtout peut être difficile à saisir. Il vient du verbe grec *hérmenéuén*, qu'on traduit d'ordinaire par *interpréter*. Ainsi Aristote a écrit un traité logique qui porte le nom *Péri hérménéias*, soit au sujet de l'interprétation; c'est le traité dans lequel il analyse les phrases complètes, soit les unités de sens du discours humain; aussitôt qu'il y a une affirmation ou une négation, il y a le problème du sens de cette phrase, et donc le problème de l'interprétation de cette phrase.

Aujourd'hui, l'herméneutique est une des formes de la philosophie; c'est l'autre nom de la philosophie existentialiste; c'est la philosophie dont le père est Martin Heidegger. On pourrait dire que l'herméneutique est fondé dans une phrase célèbre de Nietzsche dans *Par-delà Bien et Mal*: « Il n'y a pas de fait moraux, il y a des interprétations morales. »

Pour revenir au titre de cette section, il s'agit de proposer une série de remarques sur le sens fondamental du dialogue de Platon, en examinant l'ordre du texte, le titre du texte (ou plutôt le nom de Ménon), les thèmes du texte et les deux personnages qui y apparaissent.

Un tas n'est pas un tout.

Quel est le plan du texte ?

1 et 2 Socrate et Ménon, deux personnes différentes.

3 à 12 Les réponses de Ménon à la question de Socrate.

3 et 4 première définition et sa réfutation
5 à 9 deuxième définition et sa réfutation
10 à 12 troisième définition et sa réfutation

13 à 21 Le ressouvenir, le carré et l'esclave.

22 à 42 Les réponses de Socrate à la question de Ménon.

22 à 25 l'excellence est liée à la science et donc à l'enseignement

26 à 38 l'excellence n'est pas liée à l'enseignement ni donc à la science

26 à 30 les sophistes selon Anytos

31 à 34 les citoyens ordinaires selon Socrate

35 à 38 les uns ni par les autres selon Ménon

38 à 42 l'excellence est liée à l'opinion droite et aux dieux

L'ordre fait deviner que le thème, secret, du dialogue est l'éducation (celle de Gorgias, celle de Socrate, celle d'Anytos).

Le nom de Ménon.

Je me permets de signaler que le nom de Ménon n'est pas neutre, ou du moins qu'il a un sens en grec. Cela

est le fait de plusieurs autres dialogues de Platon : le nom du vis-à-vis de Socrate a une signification et même une signification qui est lié au sens du dialogue, un nom avec lequel on fait des jeux de mots. On pourrait donner l'exemple de Nikias dans le dialogue *Lakhês*.

Ménéin est un verbe en grec qui signifie demeurer, rester en place, ne pas bouger, s'installer, se fixer (sens mélioratif) et se figer (sens péjoratif). Or *Ménon* est le participe présent de ce verbe. En conséquence, Ménon, pourrait être appelé « celui qui demeure », « l'immobile », « celui qui ne bouge pas », « celui qui n'évolue pas ». Il est certain que le lecteur grec a toujours ce sens en tête. Comme un lecteur français ne peut pas ne pas entendre le mot *belle* dans le prénom Annabelle, ou l'adjectif *claire* dans le prénom Claire. En français contemporain, on pourrait traduire le nom Ménon par *l'assis*; cela serait méchant sans doute. On pourrait le traduire par le *fixé* ou le *stable*. Or en un sens tout le dialogue se joue autour de cette question et donc du sens qu'on pourrait donner au nom du personnage qui parle avec Socrate et qui donne son nom au dialogue : Ménon qui a étudié avec le sophiste Gorgias est-il un jeune homme assis, immobile, voire inerte, ou un jeune homme stable et fixé ?

Cette remarque sur le nom de Ménon, ce jeu de mots possible est pour ainsi dire confirmé au moins parce que Socrate joue avec le nom de Ménon au moins une fois dans le dialogue. Car au tout début du dialogue Ménon demande à Socrate s'il n'avait pas trouvé que Gorgias, qui fut le professeur de Ménon, avait une

bonne réponse à la question au sujet de l'excellence, ou la vertu (*arété*), Socrate répond: « *Ouk panu éimi mnêmôn, Ménon.* » *Mnêmôn*, c'est le souvenir; on le retrouve dans le mot français *mnémonique*, *mnémotechnique*; comme *Mnêmê* était la muse de la mémoire, les psychologues ont créé le mot *mneme* pour parler de l'unité de base d'un souvenir. Tout cela se trouve dans le jeu de mot de Socrate.

Cela pourrait se traduire par « je suis pas tout à fait quelqu'un qui se souvient, Ménon ». Il y a déjà une méchanceté suggérée: Socrate n'est pas rien de plus qu'une mémoire. Mais Ménon se révélera être à peu près rien de plus qu'une personne qui a une bonne mémoire. D'ailleurs, dans ce dialogue, Socrate va prouver de façon tout à fait loufoque que la science n'est rien de plus qu'un ressouvenir.

Mais cette phrase pourrait aussi signifier en entendant le jeu de mot: « je ne suis tout simplement pas Ménon, Ménon ». Soit: « je suis tout à fait différent de toi Ménon: tu penses que savoir c'est se souvenir et se souvenir suffit, mais pas moi ».

Mais – et là on entre dans un jeu de mot que l'auteur Platon ajouterait en plus de celui que peut y mettre son personnage –, quelques années plus tard, Ménon se trouvera en Perse auprès du roi de Perse qui s'appelait Artaxérxês *Mnêmôn*. Or Ménon sera assassiné et peut-être d'abord torturé par Artaxérxês *Mnêmôn*. Alors la phrase pourrait signifier: « Ménon, je ne suis pas du tout *Mnêmôn*, celui qui te torturera et te tuera ».

L'essentiel est de saisir que le nom de Ménon est le sujet possible, voire probable, de jeu de mots de la part du Socrate de Platon.

Si je mets ensemble tous les jeux de mots, cela fait allusion au souvenir, au comportement d'un tyran et la différence entre Socrate et Ménon. Ce dernier thème est déjà présent dans les deux dialogues précédents. Il me semble que les trois dialogues sont liés par ce thème, et ce thème est le centre de ces rencontres : comment paraît, ou apparaît Socrate, quand on le compare aux sophistes ou aux gens qui appartiennent au mode des sophistes ?

Le thème officiel du dialogue.

Le thème du dialogue est la vertu, disent les traductions ordinaires. C'est l'excellence, dit cette traduction-ci. Pourquoi ? Pour éviter l'association à l'idée chrétienne de la vertu nécessaire pour aller au ciel, idée qui est *méprisée* à notre époque, et surtout pour rejoindre quelque chose qui appartient au monde grec, et même qui le définit, et donc pour rejoindre au moins un peu quelque chose que pensent sans doute Ménon et Socrate au moment même où ils discutent, quelque chose qui se trouve déjà dans les épopées d'Homère.

Arété, c'est donc l'excellence. Ce qui excelle, c'est quelque chose qui dépasse, qui est meilleur ; l'excellence, c'est la caractéristique de ce qui est meilleur, c'est ce par quoi on est meilleur que les autres. Voilà déjà un élément.

Le mot grec est *arété*. C'est un mot qui est important pour un Grec. Un couteau, un cheval avait de l'*arété*, et un cheval aussi. Ce mot est lié à *kalon*. Quand quelque chose a de l'*arété*, il est *kalon*, parce qu'on en parle (*kaléin*). Voici donc un deuxième élément. Encore une fois donc, les trois dialogues se rattachent thématiquement, puisque ces thèmes se trouvaient au cœur des deux *Hippias*.

Mais il faut parler un peu plus de l'*arété* des Grecs. Voici l'idée que les Grecs se faisaient de ce que nomme ce terme lorsqu'ils l'appliquaient à un être humain.

L'excellence humaine est une compétence, qualité, habileté

intérieure (ce n'est pas d'abord la santé ou la force physique), c'est d'abord une qualité spirituelle, non physique, quoique les choses physiques et les corps ont aussi leur *arété*

qui a des effets pratiques, réels, observables, évaluables

de l'*arété*, il y en a à la guerre (le courage), en politique (justice), par rapport aux plaisirs (modération), par rapport aux dieux (piété) par rapport aux décisions et actions de la vie (prudence)

une qualité que tous ne partagent pas d'emblée (tous les hommes ne sont pas excellents, et s'ils peuvent théoriquement le devenir, dans les faits ils ne le deviennent pas)

Pour comprendre le thème de l'excellence, il faut opposer le trio moderne (besoins-égalité-droits) au trio ancien (excellence-hiérarchie-devoirs). En somme, il

s'agit de faire sentir qu'il y a quelque chose de particulier, de bizarre dans le mot, quelque chose qui appartient à une autre époque, et qui est difficile à entendre par ceux qui vivent à cette époque-ci. *Ménon* offre à un moderne une occasion de *comprendre* une façon de voir la vie qui est très différente de la sienne, et qui pourrait être meilleure que la sienne.

L'opposition entre les deux idées pourraient se présenter à travers l'opposition entre la valorisation d'une justice égalitaire et une justice performative. Pour parler comme Nietzsche, il faut choisir entre une justice qui se définit par l'égalité des parts pour tous parce que tous sont semblables et une justice qui se définit par l'inégalité des parts parce qu'il est évident que les humains sont différents et les uns supérieurs aux autres selon différents critères.

Par ailleurs, comme l'excellence n'est pas donnée à tous selon les Anciens, mais est particulière à quelques-uns, la question de la manière de son acquisition ou de la cause de son acquisition était très importante. D'où la question de *Ménon* qui offre quatre sources possibles : un apprentissage théorique, un apprentissage pratique, une qualité innée rare, ou autre chose (Socrate *décidera* que cette autre chose seront les dieux et que l'excellence est un don des dieux).

La réponse de Socrate, et de Platon, (mais elle n'est que suggérée) et d'à peu près tous les penseurs anciens, sera que l'excellence est le résultat des quatre causes, mais selon une proportion et une hiérarchie que seule la réflexion peut établir correctement.

Les personnages : Ménon.

La question de l'action et du logos est au cœur d'une lecture dynamique des dialogues de Platon. Je n'en parlerai pas encore une fois, mais je signalerai que cela implique qu'il faut focaliser sur les personnages qui se parlent dans un dialogue et non seulement ce qu'ils se disent.

Qui est Ménon ?

Il est élève de Gorgias, un sophiste, un professeur pour Grecs riches et ambitieux (voir 1) ;

sûr de lui, habile, aussi est-il blessé quand il découvre qu'il ne peut pas répondre aux questions de Socrate (voir 3 et 13) ;

intéressé par le succès social d'abord et avant tout, c'est-à-dire l'argent, la gloire, et le pouvoir (voir 11) ;

il apprend en retenant les leçons de ses maîtres (voir 2, 5, 9, fin de 9 et 13).

Qui est Ménon ?

Il est un premier de classe qui veut réussir sa vie en termes d'argent et de pouvoir et qui s'instruit pour y arriver.

Les personnages : Socrate

Il est ironique (voir 3) ;

il n'est l'élève de personne, il cherche à réfléchir et à faire réfléchir, ses questions ne sont pas des questions d'élève : il ne cherche pas à recevoir ou à

donner la réponse, mais à réfléchir et à faire réfléchir (voir 21);

il est intéressé par la vérité par-dessus tout, au point d'irriter Anytos par ses questions (voir 35 et 42);

Qui est Socrate ?

Il est un philosophe, un homme qui veut s'éduquer, pour qui l'éducation est *la* chose humaine; s'éduquer en connaissant les choses elles-mêmes et ce par une réflexion personnelle, exigeante et irritante.

Huitième rencontre

Ce qui fut fait.

Je continue la lecture du *Ménon* de Platon, qui est du coup une occasion de réfléchir, voire une matière de réflexion : analyser le texte de Platon, en parler, c'est réfléchir sur certains thèmes.

J'ai rappelé d'abord que le thème de cette série de rencontres est la philosophie, ce qu'elle est, pourquoi on la pratique, comment on la pratique. Mais ce thème complexe est abordée par une comparaison avec la sophistique, ou encore par une comparaison entre Socrate qui est le modèle de la philosophie pour Platon et un sophiste, Hippias, et un disciple de sophiste et apprenti sophiste, Ménon. En tenant compte du fait que les hommes pensent souvent, pour ne pas dire toujours, par contraste, la question qui est proposée est la suivante : en quoi la philosophie se distingue-t-elle de la sophistique ?

Dans cet exercice de lecture et de réflexion à partir du *Ménon*, j'ai déjà fait quelques pas. Je les rappelle : premières impressions (on a proposé des remarques générales sur le texte dans son ensemble, et j'ai tenté d'y réagir avec intelligence sur le vif), remarques herméneutiques, ou d'interprétation générale, qui portaient sur l'ordre du texte, sur le nom de Ménon, sur les thèmes du texte (l'excellence sans doute, mais aussi l'éducation et le savoir, sans parler de la nature

humaine), sur le personnage de Ménon, et enfin sur le personnage de Socrate. Je me suis arrêté assez longtemps pour signaler une différence fondamentale entre le monde gréco-romain et le monde moderne, ce que j'ai appelé les deux trios.

Avant d'avancer, soit de faire quelques pas de plus, je voudrais répondre à des questions : il est possible qu'après mûre réflexion sans doute, quelqu'un voudrait que je nuance une remarque, que je la complète ou que je le corrige.

L'introduction.

Comme tant d'autres dialogues platoniciens, le *Ménon* commence avec une introduction qui met en scène, si l'on veut, la discussion et ce qui en feront partie. On y présente les deux hommes et la question ; on présente le premier temps du bras de fer qu'est le dialogue. J'aimerais souligner quelques aspects de cette introduction, et, puisque c'est une introduction, comment la suite du dialogue continue ce qui apparaît dans les premières pages.

Le bras de fer.

Le dialogue commence avec une question de Ménon. La lire. Or tout de suite, Socrate refuse de répondre à sa question. Pourquoi ? Parce que selon lui, il n'a pas de réponse à offrir. Il va même jusqu'à dire que personne à Athènes n'offrirait de réponse à cette question parce que, selon ce qu'il dit, une sorte de sècheresse intellectuelle s'est abattue sur Athènes. (On devine que

cette sècheresse est le questionnement de Socrate, mais le philosophe ne le dit pas.)

Ce qu'il dit est faux: malgré le questionnement du philosophe, il devait y avoir tout plein d'Athéniens du temps de Socrate qui avait une réponse à cette question. Et même dans le dialogue qui s'appelle *Ménon*, Platon fournit un exemple d'Athénien, soit Anytos, qui a une réponse, qui est sûr de la vérité de sa réponse et qui croit que l'excellence est produite par la fréquentation de gens excellents.

Ménon est étonné par la réponse ou plutôt la non-réponse de Socrate. D'autant plus que Socrate va encore plus loin en disant qu'il ne sait pas ce qu'est l'excellence. Suite à cela, Socrate remplace l'interrogation de Ménon, «quelle est la cause productrice de l'excellence?», par la sienne, «qu'est-ce que l'excellence?», et se met à poser des questions à Ménon lorsqu'il donne un avis. Or après sa deuxième tentative, Ménon refuse de continuer.

Lire VI.

Le philosophe Socrate semble croire que la raison du refus du jeune homme est qu'il ne comprend par ce qui est recherché. Socrate lui montre ce qu'il cherche, soit une réponse générale qui s'applique à tous les cas d'excellence. Mais Ménon refuse toujours de répondre.

Lire le milieu de VII.

À la demande de Ménon, et en échange du fait que Ménon reprenne la discussion, Socrate donne deux définitions de la figure. Car il faut qu'il en donne deux parce que Ménon n'aime pas la première.

Alors Socrate repose sa question, « qu'est-ce que l'excellence ? ».

Lire la fin de VIII et le début de IX.

Cependant, Ménon refuse de répondre et demande une autre réponse encore, cette fois au sujet de la couleur. Socrate lui en donne une, et lui repose sa question.

Lire le début de X.

Lorsque la troisième réponse de Ménon est réfutée, Socrate pose de nouveau sa question.

Lire le milieu de XIII.

Mais Ménon évite la question en insultant Socrate, en le comparant à une torpille. Il fait plus encore si on fait attention : il menace le philosophe, en disant à peu près « si tu te trouvais chez moi, je te ferais arrêter ».

Socrate refuse de réagir et repose sa question.

Lire la fin de XIII.

Ménon évite la question en argumentant que la philosophie est inutile, que le genre de question que pose Socrate ne peut pas recevoir de réponse solide.

Socrate lui dit qu'il n'accepte pas son argument et il repose sa question.

Lire le début de XV.

Ménon évite de nouveau la question de Socrate en lui demandant de prouver que le savoir, ou la science, est un ressouvenir.

Après avoir questionné un esclave de Ménon au sujet d'un carré à doubler et ensuite Ménon au sujet de ce qu'a fait son esclave, Socrate reprend encore une fois son interrogation, « qu'est-ce que l'excellence ? ». Ménon dit d'abord qu'il est prêt à recommencer la recherche et donc à donner une réponse à l'interrogation.

Lire XXII.

Mais il refuse ensuite et pose sa question, la question initiale qu'il a changée un peu. On notera que l'idée que l'excellence puisse s'acquérir par l'effort, par la pratique, a été abandonnée. Je suggère que cet abandon est fonction de ce que Ménon vient de découvrir : il y a des choses qui demandent de l'effort, et ses choses sont souvent désagréables.

Socrate accepte d'examiner la question de Ménon, mais il demande qu'on la change un peu.

Lire XXIII.

En conséquence, le philosophe s'est organisé pour qu'on examine de nouveau à partir de son interrogation. Mais au lieu d'attendre des réponses de Ménon, il en offre, soit l'excellence est une science. Cela veut dire que Ménon a quand même eut un peu gain de cause.

À la fin, après avoir offert deux réponses qu'il rejette lui-même, Socrate en offre une troisième qui le conduit à dire que les dieux sont la cause de l'excellence, mais en ajoutant que le tout est problématique parce qu'on n'a pas encore répondu à l'interrogation de fond, soit son interrogation : « qu'est-ce que l'excellence ? ».

Puis, le philosophe prend congé de Ménon sans annoncer une reprise de la rencontre. Cette façon de partir est inhabituelle chez lui : d'ordinaire, il veut continuer la discussion tant qu'il y a des interlocuteurs, ou il suggère qu'on la reprenne le lendemain. Il me semble que cela s'explique par le fait qu'il a pris la mesure de Ménon et qu'il en a conclu que ce jeune homme n'est pas intéressant.

L'essentiel à retenir de tout cela est que la discussion entre Socrate et Ménon est en même temps une sorte de lutte pour le pouvoir : quelle interrogation sera proposée, celle de Socrate ou celle de Ménon ? Quelle méthode sera employée, celle de Ménon ou celle de Socrate ? Qui sera remis en question, Socrate ou Ménon (et à travers Ménon Gorgias) ?

Les réponses de Socrate.

Ce dialogue semble se déployer comme tant d'autres dialogues de Platon, soit par un examen de l'interlocuteur de Socrate. Mais il y a au moins quelques différences importantes, dont l'une que nous avons déjà signalée dans la section «Premières impressions». Socrate interroge Ménon, mais aussi l'esclave de Ménon, mais aussi Anytos et enfin Socrate lui-même. Ce dernier point est le plus important. Mais il faut rappeler ceci: on ne peut pas prétendre comprendre le *Ménon* si on ne peut pas expliquer pourquoi il faut interroger trois personnes différentes, un citoyen athénien de bonne famille, un jeune homme éduqué par un sophiste et un jeune esclave. Mais je reviens au point le plus important.

Car il y a dans ce dialogue un phénomène tout à fait étonnant: Socrate non seulement montre qu'il a des opinions, mais encore qu'il a des idées assez arrêtées sur les choses. En somme, Socrate enseigne dans ce dialogue, et même il enseigne des vérités mathématiques, mais pas seulement mathématiques.

Il est intéressant de noter les réponses que Socrate offre. À la question «qu'est-ce qu'une figure?», il répond d'abord: «c'est ce qui est accompagné de couleur», puis «ce qui est la limite d'un solide». Or il dit en toutes lettres que la première des deux définitions est la meilleure. Donc non seulement Socrate donne-t-il des réponses, mais il les évalue. À la lumière de quels critères? En somme, pourquoi la première réponse qu'il donne et que Ménon refuse

parce que, prétend-il, elle ne dit rien, pourquoi cette réponse lui semble-t-elle la meilleure ?

Il va même jusqu'à dire que si Ménon donnait une réponse semblable à la première au sujet de l'excellence, celle que Ménon trouve naïve, il serait satisfait. Cela veut donc dire qu'il a une idée au sujet de l'excellence puisqu'il sait déjà de quoi elle aurait l'air. Si la figure est ce qui est accompagné de couleur, l'excellence est ce qui est accompagné de... Il ne le dit pas, mais il suggère qu'il y a là quelque chose à ajouter. Mais quel est l'élément qui manque ? Je crois que c'est de la part de Socrate et de Platon, un signe qui pointe vers la bonne réponse.

Ensuite, Socrate enseigne que la couleur c'est un flot d'atomes sortant d'un objet visible qui sont ajustés à la vue. Il dit même que cette réponse inclut par analogie une réponse pour l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher, soit tout le domaine de la sensation.

Avec l'esclave, Socrate enseigne que la diagonale d'un carré est la ligne qui permet de construire un carré deux fois plus grand. Il prétend même qu'on pourrait enseigner de la même façon toutes les connaissances que possèdent les géomètres et les mathématiciens.

Au moyen de l'exemple de l'esclave, il enseigne à Ménon que l'âme humaine est immortelle, que la naissance humaine est de fait une renaissance ou une métempsychose et qu'apprendre, c'est se ressouvenir.

Un peu avant la fin du dialogue, il enseigne que ce qui distingue la science de l'opinion, c'est que la science est une opinion correcte qui est liée par la cause. Il ne dit pas à quoi elle est liée, mais on peut deviner qu'elle est liée d'abord à son expérience et qu'elle est ensuite liée à d'autres opinions. Quoi qu'il en soit, il donne encore une fois une définition, et il livre encore une fois un enseignement.

Mais ce n'est pas tout. À la toute fin du dialogue, il répond même à la question de Ménon en enseignant que comme l'excellence est causée par l'opinion droite, et non par la science, il faut que l'opinion droite soit causée par quelque chose, et il propose que ce quelque chose soit les dieux.

Si on compte bien, on en arrive à au moins neuf vérités enseignées par Socrate dans ce dialogue.

Je crois que le fait que Socrate enseigne autant de choses dans ce dialogue est lié à la personnalité de Ménon : celui-ci aime accumuler des réponses, même quand il ne les comprend pas. Voir la fin de IX.

3. Sur les sortes de connaissances.

Tout cela commence par une affirmation de la part de Socrate au sujet de la connaissance.

Lire le début de II.

Il me semble que Ménon y va un peu vite quand il accepte, en bon étudiant, la remarque de Socrate. Voici

ce que je dirais sur cette question. Il y a connaissance et connaissance. Puis-je connaître Ménon sans le connaître bien? Puis-je en connaître certaines caractéristiques sans en connaître la nature profonde? La réponse (oui) est évidente, me semble-t-il.

Je distinguerais au moins trois niveaux de connaissance: superficielle (je connais le nom de la chose, j'en ai une expérience minimale et superficielle surtout faite de ce qu'on en dit et j'applique un nom reçu de la société sur cette expérience), une connaissance concrète (je la connais par une expérience directe et assez longue), une connaissance réfléchie (je la connais dans ces aspects les moins visibles parce que j'ai réfléchi sur elle, et je l'ai mise en relation avec d'autres choses pour lui accorder sa place dans un certain tout).

Le fond de la bataille entre Socrate et Ménon tient à la reconnaissance de ces différents niveaux. Par «reconnaissance», j'entends non seulement la reconnaissance qu'il y a différents niveaux, mais aussi et surtout la reconnaissance de ces différents niveaux sont essentiels. Disons-le comme ceci: pour quelqu'un qui désire le deuxième niveau, le premier niveau est de l'ignorance et donc une connaissance inadéquate; pour quelqu'un qui désire le troisième niveau, le deuxième niveau est de l'ignorance et une connaissance inadéquate. Je crois que Ménon ne reconnaît pas les différents niveaux de la connaissance: il mêle tout. À la limite, il dirait quelque chose comme ceci: être sage consiste à employer les mots qui disent une expérience confuse et à les employer de façon à épater les gens qui

ne savent pas, ou qui savent moins, comment *jouer avec ces mots*.

Je me permets de suggérer qu'en cela Ménon ressemble à Hippias. Je me permets même de suggérer que du point de vue de Socrate, c'est là le fait non seulement des sophistes, mais encore de ce qu'on appellerait aujourd'hui les intellectuels, les universitaires et les experts en communication.

Sur le singulier et l'universel, le général et le particulier.

À plusieurs reprises Socrate reproche à Ménon de répondre à côté parce qu'au lieu de répondre de façon universelle ou en général, il répond de façon particulière ou en accumulant des exemples. On dit souvent que la philosophie, c'est abstrait et que c'est la recherche de vérités universelles. Cela est vrai.

Mais il faut voir aussi que la philosophie, selon Platon et selon son personnage Socrate, n'est pas un oubli du singulier pour atteindre l'universel. Pour les deux philosophes, ce n'est qu'en passant par le singulier qu'on comprend l'universel ; l'universel n'a de sens que parce qu'on éclaire ainsi le monde rempli de choses individuelles. Inversement, une des choses les plus importantes à comprendre au sujet des choses individuelles, c'est qu'elles ont du commun avec les autres choses individuelles, soient qu'elles ont une dimension particulière.

Je donne un exemple, que je vous ai déjà proposé. Tout le monde parle d'amour. Mais quand on parle de l'amour, c'est à partir de son expérience, autrement ce qu'on dit sur l'amour est insignifiant. C'est mettons le premier niveau de savoir. Inversement, une des choses qu'il faut comprendre au sujet de l'amour, c'est que cet événement amoureux-ci est comparable à un autre dans ma vie, qui est arrivé plus tard avec une autre personne et qui a eu un autre résultat. Bien mieux, il faut que quand je parle d'amour, celui à qui je parle ait quelque chose de comparable dans la tête et le cœur et d'abord dans la mémoire, sans quoi on ne se parle pas en vérité. Mon idée de l'amour doit s'enraciner dans mon expérience de l'amour, mais en même temps, mes amours n'ont de sens que si elles ont un lien avec les expériences des autres et donc avec une idée de l'amour. Or cette expérience première, et cet emploi du mot, peut être développée, nuancée, mise en relation avec d'autres expériences semblables chez les autres et d'autres expériences dans d'autres domaines (amitié, parenté, bonheur, sentiments divers comme la colère ou la tristesse).

Aussi, et pour revenir au dialogue et au thème de ces rencontres, on ne peut comprendre Ménon que si on comprend ce que c'est un sophiste en général, et on ne peut comprendre Socrate que si on en arrive à penser ce qu'est la philosophie. Mais en même temps, et par un processus inverse, on ne comprend ni Socrate ni Ménon que s'il y a quelque part une idée de la philosophie (et de la sophistique) qui joue dans notre esprit.

Cette remarque prépare fort bien à ce qui suit, la question de l'ignorance.

L'aveu d'ignorance.

Il faut voir que la question initiale de Ménon n'est pas vraiment une question. Pour s'en rendre compte, il faut d'abord voir quelle est une question trop parfaite, ce qu'on voit quand on en détaille les parties. Lire le début du texte. La perfection de la question de Ménon indique qu'il s'est préparé avant de la poser.

Mais on devine tout de suite qu'il s'est préparé non seulement à poser sa question, mais aussi à y donner une réponse. En tout cas, il est surpris d'apprendre que selon Socrate, la réponse que Gorgias donnait à cette question n'était pas adéquate; on devine que sa réponse est un calque de la réponse de Gorgias. Surtout plus tard, Ménon avoue que ça fait plusieurs fois qu'il fait des conférences sur la question qu'à ces occasions, il a répondu à sa question et à toutes les questions qu'on lui posait par après et qu'il s'est ainsi fait une bonne réputation, qu'il sait fait une réputation de sage, devant tout plein de gens.

Lire le milieu de XIII.

Or à la fin du dialogue, malgré le fait qu'il ne donne aucune réponse qui résiste aux questions de Socrate, il est assez clair que Ménon n'a jamais fait un aveu d'ignorance. Et ce par opposition, à son esclave, qui, comme on le verra, avoue à la longue qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir, soit comment doubler la surface

d'un carré ou sur quelle ligne il faut construire un carré qui soit le double du carré originel. Par opposition à son esclave donc, Ménon ne dit jamais : « Je l'avoue, Socrate ; je ne sais pas ce qui en est de l'excellence. »

On peut dire qu'il y a un certain progrès chez lui : au début, il a l'intention de donner sa réponse à la question qu'il pose, mais plus tard, il dit : « Je veux que tu m'enseignes. » On croirait que cela est la même chose que d'avouer son ignorance, mais il faut voir que ce ne l'est pas. C'est une demande de se faire remplir de savoir venu d'un autre, et sans avoir à faire de véritable exercice de réflexion.

En quoi cela n'est-il pas la même chose ? Socrate donne deux réponses à cette question. La première se situe après le questionnement de l'esclave.

Lire le passage.

Que dit Socrate ? Il dit d'abord qu'il n'est pas sûr que sa preuve que tout savoir est un ressouvenir vaille grand chose et donc que sa définition du savoir soit une bonne définition. On devine que Ménon ne tient pas compte de cela : il est trop heureux d'avoir entendu, et retenu, une nouvelle théorie intéressante.

Pour sa part, Socrate affirme que l'aveu de l'ignorance conduit à la recherche de la connaissance à la condition qu'on ne croit pas, ou qu'on ne se réfugie pas dans l'opinion, dans laquelle Ménon se réfugie, que la découverte de la vérité n'est pas possible. Or cet aveu de l'ignorance, mais à la manière de Socrate, produit

des effets bénéfiques sur le plan moral et même sur le plan intellectuel encore une fois à la condition de ne pas se réfugier dans l'opinion que la vérité est inaccessible. Si Socrate dit cela, c'est parce que Ménon a cela : il a appris de Gorgias une porte de sortie dans une discussion pour ne pas avoir à admettre son impéritie. Par ailleurs, il est possible que cette opinion soit liée à l'intérêt des sophistes, et en particulier Gorgias, pour la rhétorique par opposition à la philosophie. Si la vérité sur les choses n'est pas accessible, la philosophie est une perte de temps, et la rhétorique, qui permet de *jouer avec les mots*, est ainsi justifiée.

Or il est clair que Ménon ne croit pas que la vérité est inaccessible, puisqu'il a étudié avec Gorgias et qu'il a fait des conférences. Il sait qu'il y a un certain savoir que les hommes peuvent acquérir et qu'ils peuvent conserver. Mais il y a une certaine sorte de savoir qu'il trouve difficile et qu'il préfère ne pas chercher : la vérité sur les grandes questions de la vie, une vérité par-delà les idées reçues, une vérité par-delà les phrases toutes faites ou bien fignées. Voilà pourquoi sans doute il énonce cette théorie que la vérité est inaccessible. Ce qu'il veut dire, c'est que certaines sortes de vérités sont difficiles et donc peu intéressantes, que certaines vérités ne sont pas assez monnayables ou pas assez admirables pour l'intéresser. Ces vérités qui sont sujettes à discussion, il n'en veut pas.

Selon Socrate, quand on découvre en vérité qu'on n'a pas la vérité sur ces questions fondamentales, la réaction normale, naïve, et donc naturelle, est de réagir

comme l'esclave de Ménon quand il découvre qu'il ne sait pas donner la ligne qui double le carré, soit de vouloir avec force, avec vigueur, avec énergie trouver la réponse. La réaction normale est de désirer trouver une réponse et même d'être prêt à faire des efforts pour y arriver.

La seconde réponse de Socrate à la question de l'ignorance dans sa relation au savoir se trouve vers la fin du dialogue quand il distingue entre le savoir et l'opinion.

Lire le passage au début de XL.

Que dit Socrate ? Encore une fois, il remet en doute la définition qu'il vient de donner de la science, soit que c'est une opinion correcte qui est liée par une cause. Je reviendrai sur cette définition. Mais il ajoute tout de suite qu'il y a au moins une chose qu'il reconnaît savoir, soit que la science et l'opinion sont deux états différents. Et il ajoute qu'il y a une autre chose qu'il sait, mais il ne nous dit pas ce qu'est cette autre chose. Il faudrait réfléchir un peu ici.

Or Socrate est célèbre parce qu'il disait qu'il était sage, et plus sage que ses concitoyens, pour une seule raison, parce qu'il savait qu'il ne savait pas. Voilà donc l'autre chose que Socrate sait : il sait qu'il ne sait pas, et donc, comme il ajoute ici, il sait qu'il y a un état intellectuel qui est différent de la science et qu'il appelle l'opinion. Donc il sait quelque chose au sujet de lui-même, quelque chose de bien particulier, mais il sait aussi quelque chose de générale : qu'il y a au moins

deux états intellectuels dont les humains sont susceptibles, le savoir ou la science et l'opinion.

Or encore une fois, il faut voir que Ménon ne semble pas savoir qu'il ne sait pas, ou en tout cas, il n'est pas capable de le dire tout haut. Cette incapacité peut être fondée dans une inconscience ou dans un désir (le désir de bien paraître, mettons) ou dans un mélange des deux. Et cela semble lier au moins en partie au fait qu'il ne sait pas, ou qu'il ne veut pas savoir, qu'il y a une différence entre savoir et avoir une opinion, ou encore entre avoir une idée qui lui vient de son expérience et de sa réflexion personnelle et une idée qui lui vient de sa société, ou du langage qu'il a reçu de sa mère, ou de l'enseignement d'un professeur comme Gorgias.

Neuvième rencontre

Ce qui fut fait.

Cette semaine j'aborde le dialogue pour de vrai, soit en passant par chacune des réponses offertes par Ménon et refusées par Socrate, par le dialogue avec l'esclave de Ménon, qui n'est pas d'abord et avant tout un dialogue avec l'esclave de Ménon, puis par les réponses offertes par Socrate et refusées par Socrate, qui inclut un dialogue avec Anytos, qui n'est pas vraiment un dialogue avec Anytos.

Mais avant de faire tout cela, je rappelle les points qui furent touchés la semaine passée. Je le fais pour deux raisons : d'abord pour assurer que ce qui se fait cette semaine se *place* bien dans la suite des remarques de ces rencontres, mais aussi pour donner à chacun l'occasion de me demander des précisions, de proposer des corrections ou tout simplement de redire en d'autres mots ce que j'ai tenté d'expliquer. Car, j'en suis persuadé, certains ici présents n'ont pas pu dormir une nuit ou l'autre, hantés que ils étaient par ces interrogations.

Donc, la semaine dernière, j'ai parlé du bras de fer entre Ménon et Socrate (car en plus d'être une conversation entre deux êtres humains, le dialogue présente une lutte, et en un sens une lutte à finir entre deux façons d'aborder l'éducation).

Puis, j'ai souligné les nombreuses réponses offertes par Socrate dans ce dialogue (car contrairement à ce qu'on dit de lui, dans les dialogues de Platon, Socrate offre souvent des réponses, et dans le dialogue *Ménon* en particulier, il en offre beaucoup).

Ensuite, j'ai distingué entre les différentes sortes de connaissance (car il y a connaître et connaître, puisque le mot *connaître* comme tant d'autres mots couvre des réalités semblables mais différentes ; ainsi si on peut voir avec les yeux, voir avec l'imagination et voir avec l'intelligence, on peut connaître sans expérience, connaître à partir de son expérience mais en surface, et connaître en profondeur, ce qu'on appelle souvent comprendre).

En plus, j'ai tenté de faire comprendre que la philosophie et en particulier la philosophie de Platon est une recherche de l'universel ou du général, mais que cela n'exclut pas, au contraire, le singulier et le particulier (car il faut passer par l'un, le singulier, pour arriver à l'autre, l'universel, et que l'autre, le général, n'a de sens qu'en autant qu'il permet de saisir l'un, le particulier).

Enfin, j'ai souligné l'importance de l'aveu de l'ignorance (car au moins pour Socrate, la reconnaissance de son ignorance, qui est une sorte de connaissance, est la clé de la philosophie, et peut-être d'une vie humaine complète).

Premières réponses : un essaim d'excellences.

Quelle est la première réponse que propose Ménon ?

Quelle difficulté y a-t-il avec une réponse semblable ? Ménon propose des espèces d'excellence plutôt qu'une définition générale, une description et non une définition.

Quels commentaires peut-on faire sur la réponse offerte ? C'est une reprise touffue du *bon sens*. De plus, c'est un amas de réponses. Et enfin, c'est une réponse qui promet plus de réponses encore.

Quels commentaires peut-on faire sur le répondeur ? Ménon est sûr de lui et fier de sa réponse.

Comment Socrate montre-t-il que la réponse est inadéquate ? En utilisant les comparaisons de l'abeille et de la santé. Montrer comment fonctionne les exemples.

Il faut remarquer que les deux exemples montrent qu'il y a bel et bien des sortes d'excellence différentes, et même significativement différentes.

Premières réponses : commander aux hommes.

Quelle est la deuxième réponse que propose Ménon ? Voir la section V.

Quelles remarques peut-on faire ? Une réponse typique de Ménon : il est sûr de lui, et il parle de pouvoir.

Quelle difficulté Socrate expose-t-il d'abord ? Il montre que la deuxième réponse tient assez mal avec la réponse précédente puisqu'un esclave et un enfant, qui en principe n'ont pas de pouvoir, ont pourtant, selon Ménon, un pouvoir en tant qu'ils ont chacun une excellence qui leur revient en propre.

Quel est le principe philosophique est en jeu ? Une réponse adéquate sera cohérente : elle se tiendra avec tout le système des opinions de l'interlocuteur.

Il faut noter que l'observation de Socrate ne règle pas le problème, mais ne fait que le souligner. Ménon aurait pu dire que sa première réponse et sa deuxième réponse s'ajustent parce que les esclaves ont bel et bien un certain pouvoir, un pouvoir sur les actions où ils sont des experts, et qu'il en est de même d'un enfant. Ainsi, si on a un ordinateur à la maison et que son garçon ou son petit-fils en sait quelque chose, soit qu'il excelle à utiliser ledit ordinateur, il a du fait même un certain pouvoir. Cette idée a déjà été suggérée dans un dialogue comme le *Lysis*.

Quelle est la deuxième difficulté qu'il souligne ? Ménon ajoute une excellence particulière dans la définition générale.

Que propose Socrate ? Un exercice sur la figure pour ensuite le transposer sur le problème de l'excellence.

Premières réponses : désirer et pouvoir.

Quelle est la troisième définition de l'excellence que propose Ménon? Il cite un poète pour dire que l'excellence, c'est désirer les bonnes choses et pouvoir les obtenir.

En quoi cette réponse est-elle typique? Il repose sur l'opinion d'un autre, et il pense l'excellence en fonction du pouvoir.

Qu'arrive-t-il à la première demie de la définition? Socrate montre qu'elle est pour ainsi dire redondante: désirer les bonnes choses est naturel et inévitable.

En quoi cette remarque de Socrate est importante? Une des idées clés de Socrate était que personne ne fait le mal, et donc ne désire de faire le mal, à moins de se tromper. Cette idée est difficile à accepter sans doute, et je ne tenterai pas de la défendre devant vous. Mais elle a deux conséquences: la liberté humaine pure devient une illusion, une illusion tenace sans doute, mais une illusion; la clairvoyance devient un élément essentiel de la bonne vie.

Qu'arrive-t-il à la seconde demie? Socrate amène encore une fois Ménon à ajouter une excellence à sa définition de l'excellence. Pour arriver à montrer cela, Socrate lui demande de faire une liste des bonnes choses de la vie.

Quels sont les biens selon Ménon?

Qu'y a-t-il de remarquable dans cette liste?

Si Socrate avait fait une liste semblable, quel élément aurait-il ajouté très certainement ? La sagesse, et sans doute l'excellence.

Le centre du dialogue: le savoir, le carré et l'esclave.

a) Invitation de Socrate. Quel est le sujet sur lequel Socrate questionnait Ménon ? Sur l'excellence.

Lire le passage.

b) Colère de Ménon. Qu'est-il arrivé ? Les questions de Socrate ont mêlé Ménon, il a la tête remplie de doutes.

Quelle idée se fait-il de Socrate ? Il ne fait que trouver des difficultés partout.

D'où lui vient cette idée ? De ce qu'on dit de Socrate, mais aussi de son expérience.

Comment s'exprime-t-il ? Par deux comparaisons : la torpille et le sorcier.

Pourquoi ? De même que la torpille engourdit un membre qui devrait fonctionner, Socrate engourdit l'intelligence qui devrait fonctionner. De même que le sorcier possède un pouvoir dangereux comme de produire des maladies par des sortilèges, Socrate rend malades les gens sains sur le plan intellectuel. Il faut comprendre que ces deux accusations, présentées autrement, sont encore employées contre la

philosophie : philosopher, c'est pelleter des nuages, jouer avec les mots, compliquer des débats évidents.

Quelle preuve Ménon offre-t-il qu'il sait ? Il a parlé, avec succès sans doute, de vertu devant les autres.

Comment expliquer son succès ? Peut-être ne faisait-il que répéter ce que tout le monde pensait.

Il faut noter que les similitudes sont méchantes. Quel signe en avons-nous ? Parce qu'elle fait allusion à la laideur physique de Socrate, parce que par elle, Ménon menace Socrate.

Avoue-t-il qu'il ne sait pas ? Non, au contraire, et malgré un aveu passager : avouer qu'on est mêlé parce qu'on nous ensorcelle, ce n'est pas avouer qu'on ignore.

Que fait Socrate ? Il prend tout ça en riant ; il feint que Ménon voulait se faire comparer à son tour ; il feint que lui Socrate a vu dans le jeu de Ménon et qu'il ne le comparera pas en retour.

Que fait-il de l'image de la torpille ? Il la corrige : la torpille ne s'endort pas elle-même ; donc je ne ressemble pas à la torpille puisque je suis moi-même *affecté* par l'ignorance que je produis chez les autres.

c) Invitation de Socrate. Que fait Socrate à la fin de l'échange ? Il ramène la question de la nature de l'excellence.

d) Esquive de Ménon. Que fait Ménon? Il met en question la possibilité de trouver la réponse.

Comment? On posant une objection sophistique. L'exposer. En donner l'équivalent contemporain : Dans les questions philosophiques (comme « qu'est-ce que le bonheur? ») toutes les opinions sont bonnes ; donc on a déjà chacun la réponse, la sienne. La philosophie n'est pas comme la science en ce qu'on ne peut jamais savoir si on a trouvé la réponse. De plus, la philosophie porte sur des questions où chacun a déjà des réponses qui paraissent valides, qui sont déjà là, déjà *efficaces*.

L'attitude philosophique, du moins pour Platon et cela est illustré par le personnage de Socrate, suppose qu'on peut trouver la vérité sur les questions essentielles, elle suppose que la vérité est accessible à toute personne qui se donne la peine de penser et d'appliquer la méthode philosophique.

e) Piège de Socrate. Comment Socrate contourne-t-il l'objection que lui fait Ménon? En proposant une théorie qu'il aurait entendue. Je suis d'avis que Socrate frime ici. Quelle est la réaction de Ménon? Il veut que Socrate lui dise quelle est cette théorie. Au fond, le philosophe joue avec le jeune homme en misant sur son désir d'accumuler les *connaissances*.

Sur quels trois sujets porte la théorie? Sur l'immortalité de l'âme, sur l'apprentissage de la vérité dans une autre vie, sur le ressouvenir.

f) Comment réagit Ménon? Il veut que Socrate lui donne une preuve que sa réponse est vraie. C'est fort intéressant, mais il faudra voir s'il examine vraiment la preuve. On sent qu'il est encore et toujours intéressé par des réponses qu'il pourra montrer plus tard. La preuve servira moins à lui prouver la vérité de la théorie de Socrate qu'à montrer à d'autres qu'il a une preuve.

Lire le passage.

g) Que lui propose Socrate? Une preuve faite sur un esclave.

Noter ce qui se passe. La question du carré est au service de la question de la connaissance de l'esclave. Ajouter un autre étage à l'exercice : la question de l'âme de Ménon.

Faire lire et faire ce que fait Socrate. Et dessiner la figure au tableau.

h) Premier arrêt.

Lire le texte.

Que fait Socrate ici? Il fait réfléchir Ménon sur l'état de l'esclave.

Quel est l'état de l'esclave? Il ne sait pas, mais il ne sait pas qu'il ne sait pas.

Comment se sent-il ? Il est sûr de lui.

D'où lui vient sa réponse ? D'une symétrie avec le cas précédent.

Noter que Ménon devrait pouvoir se voir en regardant l'esclave.

Noter que nous devrions pouvoir nous voir en regardant l'esclave et nous voir en regardant Ménon.

i) Faire ce que fait Socrate, en dessinant la figure au tableau. Deuxième arrêt.

Lire.

Que fait Socrate lors de ce deuxième arrêt ? Il fait de nouveau réfléchir Ménon sur l'esclave.

Quel est le nouvel état de l'esclave ? Il ne sait pas, mais il sait qu'il ne sait pas.

Comment se sent-il ? Mal à l'aise : il a juré.

Quel progrès a-t-il fait ? Il veut savoir.

Pourquoi Socrate a-t-il fait cet arrêt ? Pour prouver à Ménon qu'en étant une torpille, il ne fait pas que du mal aux hommes, qu'au contraire il leur fait du bien.

Il y a une analogie : Ménon doit se voir en regardant l'esclave. Et nous nous devrions nous voir soit en regardant l'esclave, soit en regardant Ménon.

j) Faire ce que fait Socrate, en dessinant la figure au tableau. Troisième arrêt.

Pourquoi Socrate va-t-il jusqu'au bout du travail ? Parce que selon Socrate il y a trois états d'esprit face à une chose ; parce que l'ignorance simple doit conduire au savoir.

k) Résultat de l'expérience.

Socrate a-t-il prouvé que l'esclave se souvient ? A-t-il prouvé que l'esclave a eu une autre vie ? A-t-il prouvé que l'âme est immortelle ? Non, mais Ménon semble y croire.

À quoi servait tout l'exercice ? Socrate veut réfléchir sur la nature de l'excellence avec Ménon ; pour ce faire, il doit rejeter l'argument de Ménon, il doit lui donner une raison de croire qu'on peut apprendre. L'a-t-il fait ? Oui.

A-t-il prouvé la théorie du ressouvenir, de la réincarnation et de l'immortalité ? Pas du tout. Comment se fait-il que Ménon croit l'avoir vu ? Sans doute parce qu'il ne réfléchit pas, mais *avale* les théories qu'on lui propose.

1) Mais j'examine maintenant ce que a été fait. A-t-on fait des mathématiques en examinant une figure ? La figure mathématique est-elle la figure au tableau ? Non. À quoi sert la figure au tableau ? Elle sert à imaginer une autre figure dont on a une expérience interne.

A-t-on vu un esclave faire des mathématiques ? A-t-on vu Ménon réfléchir sur l'esclave ? A-t-on vu Socrate questionnant l'un et l'autre ?

Quelle est l'expérience qui a permis à chacun de suivre les mots de Platon et d'imaginer la scène ? Si on croit à la fin du processus qu'il y a de l'ignorance humaine, qu'il y a des opinions humaines, qu'il y a du savoir humain, sur quelle expérience s'appuie-t-on ?

Dernière rencontre.

Ce qui fut fait.

La semaine passée, je me suis efforcé de lire le début du dialogue en passant par les trois réponses que Ménon propose, et les réfutations de ces réponses telles que proposées par Socrate.

Je résumerais le tout en disant que Ménon est quelqu'un qui se trouve bon, qui se trouve sage, qui se trouve bien éduqué de fait d'avoir un grand nombre de choses à dire, des choses qui lui viennent moins de sa réflexion que de son instruction.

Puis, je me suis penché sur l'esclave de Ménon qui regardait l'image d'un carré. Plus exactement, je me suis penché sur l'image de Ménon qui se penchait sur son esclave, lequel esclave était une image. Je résumerais le tout en disant que Ménon ne se voit pas dans l'esclave qu'il a devant les yeux : il n'apprend rien au sujet de lui-même en regardant un autre. Pour ceux qui lisent ici le dialogue de Platon et qui réfléchissent, je le suppose, sur les images que le dialogue met devant les yeux, toute la question est de savoir si on a appris quelque chose au sujet de soi-même en regardant et l'image de Ménon et l'image son esclave.

Il y a beaucoup à dire si je veux finir le dialogue, et même il n'y a pas assez de temps pour faire les choses comme il faut. Mais je tiens à donner l'occasion de revenir sur ce qui fut fait la semaine dernière.

Les dernières réponses: la conversation avec Anytos.

Comme je l'ai dit, je n'ai pas beaucoup de temps, et il y aurait bien des choses à signaler. Je vais m'arrêter sur deux points qui me semblent plus importants: la conversation entre Socrate et Anytos et la dernière réponse que propose Socrate, soit que l'excellence est fondée dans une opinion, laquelle n'est pas du savoir ou de la science.

Quel est le raisonnement qu'il utilise? Toute science est enseignable, l'excellence est une science, donc l'excellence est enseignable. Autre raisonnement: Tout ce qui est bon est un savoir, l'excellence est bonne, elle est un savoir. Cela est abstrait et artificiel, mais Ménon l'accepte.

Quand Socrate a amené Ménon à accepter une première réponse à sa question, soit l'excellence s'enseigne parce qu'elle est un savoir, il met tout de suite en doute cette conclusion. Il faut voir que ce que fait alors Socrate est tout à fait *méchant*: Ménon veut des réponses, on pourrait dire qu'il voudrait n'importe quelle réponse, et le philosophe lui enlève ce qu'il voudrait.

Quoi qu'il en soit, pour jeter par terre sa réponse, il introduit Anytos dans la discussion. Il faut d'abord comprendre pourquoi Anytos est là. Ménon est un étranger dans la ville d'Athènes. Or la cité d'Athènes comme à peu près toutes les cités grecques avaient des citoyens dont une des fonctions politiques était de

recevoir les citoyens d'une autre cité. Or comme Ménon vient de Thessalie, c'est Anytos qui est le *proxénos* (le défenseur de l'étranger, comme le veut le mot grec) de cette région. Un *proxénos* est comme un ambassadeur ou un consul général sur place.

En introduisant Anytos dans la conversation, Socrate insiste sur le fait qu'il a un père. Cela n'est pas un accident. Il apparaît assez tôt qu'Anytos est le prototype de l'homme qui pense comme tout le monde, ou celui qui pense comme l'opinion commune. Chacun a une langue maternelle, chacun à des opinions reçues de sa société, soit des opinions paternelles.

Socrate s'organise pour qu'Anytos énonce son opinion reçue au sujet des sophistes devant Ménon. Cette opinion reçue n'est fondée sur aucune expérience : il n'a jamais rencontré un sophiste et ne sait probablement pas que Ménon a été éduqué par Gorgias. Mais il est sûr de son opinion malgré le fait que cela ne repose sur aucune expérience.

Bien mieux, Socrate montre à Ménon, et Platon le montre en même temps, qu'Anytos a une opinion au sujet de l'excellence et de l'enseignement qui va contre son expérience : il est d'avis qu'on devient excellent par osmose, en fréquentant des gens bien. Mais Socrate lui montre en multipliant les exemples que son opinion est contraire à son expérience : tout plein de gens qu'il juge des gens de bien n'ont pas pu enseigner l'excellence à leurs enfants.

La réaction d'Anytos est non pas d'être intrigué par cet état de fait, mais de se mettre en colère contre Socrate : il accuse Socrate de vouloir attaquer les citoyens d'Athènes et donc d'être de mauvaise foi. (Comprendre la philosophie, c'est en partie saisir que la réaction d'Anytos est normale, et même qu'elle est en un sens justifiée.)

Ce que fait Anytos, soit dit en passant, ressemble à ce qu'a fait Ménon après la réfutation de sa troisième définition de l'excellence. Mais Ménon ne se voit pas dans la personne d'Anytos.

Je suggère qu'il faudrait prendre le temps de se regarder et de se comparer à l'image d'Anytos pour savoir si on connaît des gens comme lui et même si tout favorable qu'on puisse être à Socrate, on n'est pas d'accord avec son adversaire. Il faudrait en somme se comparer à l'image de Ménon pour voir si on est aveugle comme lui du fait de ne pas être incapable de se voir dans la personne d'Anytos comme Ménon devrait pouvoir se voir dans l'esclave qu'il a devant les yeux.

Les dernières réponses : le savoir est une opinion liée par la cause.

Que fait Socrate de 38 à 42 ? Socrate propose alors une dernière réponse. Quelle est-elle ? L'excellence est une opinion vraie ou une opinion droite.

Quelle est la différence entre l'opinion vraie ou juste ou correcte et le savoir ? Les deux sont des idées sur les

choses ; les deux sont vraies. Mais l'une est liée et l'autre libre. Socrate les compare à un esclave libre ou fuyard et un esclave attachée. Sans lien, sans attache, l'opinion n'est pas aussi bonne que le savoir.

Il faut voir que le lien par la cause pourrait être deux choses différentes : une opinion est liée par sa cause quand elle est rattachée à l'expérience. Quand une opinion a été vérifiée et rattachée à l'expérience, elle devient autre chose qu'une opinion : elle devient un savoir. Mais cela suppose un exercice de réflexion. Ce que peu de gens font, parce que on se satisfait d'ordinaire du fait que ses opinions sont comme celles des autres, parce que on se satisfait de se conformer à l'autorité et donc dans le conformisme.

Mais le lien par la cause peut signifier aussi qu'une opinion devient plus qu'une opinion quand on la lie à d'autres opinions en réfléchissant aux liens qui peuvent exister entre les idées. Une opinion plus solide est une opinion qui est rattachée à d'autres idées, encore et toujours par une réflexion personnelle. Se profile alors la possibilité d'examiner plusieurs opinions de manière à les lier entre elles ; quelqu'un qui le ferait pour toutes les idées fondamentales de l'expérience humaine serait un sage. C'est au fond ce que cherche à atteindre celui qui porte le nom de philosophe, soit d'ami, de *désireux*, de la sagesse.

Les conclusions du dialogue et des rencontres.

Je parlerai surtout du *Ménon* parce que je termine ces rencontres avec ce dialogue, mais il serait possible de

remonter aux deux autres dialogues pour les inclure dans les remarques que je fais. Il faudrait qu'on entende à tout moment le nom d'Hippias quand je parle de Gorgias et de Ménon, et il faudrait qu'on pense à tout moment aux dialogues *Hippias majeur* et *mineur* et à leurs thèmes comme le *kalos* et la meilleure vie, quand je parle du *Ménon* et les thèmes spécifiques du *Ménon*.

En un sens, ni Socrate ni Ménon ne découvre une réponse à la question qu'ils proposent, soit ce qui produit l'excellence et ce qui est l'excellence. Mais à travers l'action et la discussion du *Ménon*, Platon a proposé plusieurs enseignements à ses lecteurs, et même un enseignement au sujet de l'excellence.

1 Éductions.

Qu'est-ce que l'éducation? Trois formes en sont présentées (par osmose ou par cohabitation ou par habitude [Anytos], par cœur ou par instruction ou par mémoire [Ménon], par réflexion ou par examen ou par saisie rationnelle [esclave]), dont une seule est présentée comme une éducation véritable. Ces trois formes d'éducation sont présentées dans le *Ménon* par trois couples de personnages: Ménon et Gorgias, Anytos et son père (ou son fils), l'esclave et Socrate. Cela ne veut pas dire que les deux premières éducations ne sont pas inévitables, ni même utiles, mais il faut être capable de les distinguer l'une de l'autre.

États de l'esprit.

Mais comme l'enseignement est un processus qui change l'esprit de celui qui est éduqué ou un processus qui lui forme l'esprit, parler de l'enseignement, c'est parler des états de l'esprit humain. Or le *Ménon* suggère qu'il y a trois états de l'âme ou de l'esprit (l'ignorance simple, l'ignorance double et le savoir), qui ont leurs caractéristiques et leurs causes.

Ces trois états sont valides pour tout être humain quel qu'il soit et pour quelque sujet que ce soit.

Il y a d'abord deux sortes d'ignorance: l'ignorance simple et l'ignorance double, ou la conscience de son ignorance et l'inconscience de son ignorance. L'ignorance double a au moins deux effets: il coupe le goût d'apprendre, il conduit souvent à l'erreur pratique. L'ignorance simple a deux effets contraires: il stimule le goût d'apprendre, il permet de se modérer et donc d'éviter ou de diminuer ou d'affaiblir les erreurs de comportement. La première est enracinée dans la paresse ou dans l'orgueil. La seconde est enracinée dans la réflexion personnelle générale, qui permet de *voir* qu'il y a une différence entre ce qu'on sait de fait et ce qu'on croit savoir, dans la réflexion personnelle individuelle qui conduit à constater que « moi, sur telle question, je ne sais pas » et dans l'humilité face au monde réel, ou encore face aux autres. (Cette humilité est doublée d'une fierté, voire d'un orgueil, en autant qu'on voit que la grande majorité des gens n'atteignent pas le deuxième niveau, celui de l'ignorance simple.) L'ignorance simple est un progrès parce qu'elle suppose

un certain savoir, et donc une certaine réflexion, et parce qu'elle rapproche celui qui l'a atteinte du savoir.

Le savoir est une connaissance juste et solide des choses. Mais cette connaissance juste a des causes : elle est acquise par réflexion personnelle qui s'appuie sur l'expérience directe. On peut se demander s'il y a du savoir dans les questions philosophiques, si on peut arriver à des connaissances justes et solides en matière philosophique. Mais on doit admettre qu'il y a de la science dans des questions mathématiques, comme celles que Socrate examine avec l'esclave de Ménon.

Philosophie I.

Mais Platon, et son personnage Socrate, sont ce qu'il est convenu d'appeler des philosophes. Il faut donc supposer que ces premières remarques portent d'une façon ou d'une autre sur la philosophie. Ces trois enseignements sur les états de l'esprit permettent de mieux comprendre la philosophie. La philosophie est l'activité par laquelle sur les questions essentielles comme l'amitié, le bonheur, la justice, Dieu et l'éducation, on se libère de l'ignorance double, par laquelle on atteint l'ignorance simple et par laquelle on tente d'acquérir le savoir.

Philosophie II.

Mais qu'en est-il des questions philosophiques ? Peut-on les définir en plus de les exemplifier ?

La philosophie porte sur les questions essentielles, sur les principes fondamentaux, sur les idées phares. Celles dont les réponses décident de tout ce qu'on fait avec les autres ou dans la solitude, de tout ce que on dit, de tout ce qu'on ressent, mais aussi de tout ce qu'on ne fait pas, de tout ce qu'on empêche aux autres de faire, de tout ce qu'on tait, de toutes les émotions qu'on réprime.

Quelques exemples de ces questions ou plutôt de ces réponses essentielles ou existentielles ou fondamentales ou dominatrices : la nature de l'homme, le bonheur, l'amitié, la justice, le meilleur régime politique, l'éducation. Chacun est dominé par ces idées bien plus que par les autres.

Or le dialogue intitulé *Ménon* enseigne que ces idées sont liées entre elles. Selon qu'on reconnaît ou non que le savoir est possible sur les questions philosophiques, son idée de l'éducation sera affectée. Si son idée de l'éducation est affectée, son idée de l'être humain sera touchée. Lorsque son idée de l'homme change, son idée du bonheur (de consommation ou d'élévation), son idée de l'amitié (chum ou un co-éducateur), son idée de la justice (tolérance ou application des principes), du meilleur régime (démocratie libérale est ou n'est pas le meilleur régime imaginable, dans le second cas, parce qu'elle est par essence antispiritualiste, fondée dans le consensus et la publicité, et axée sur le divertissement et le loisir).

La philosophie est donc la discipline qui porte sur les idées fondamentales de toute existence humaine, lesquelles idées forment un réseau.

Oui, mais...

Mais la question demeure : y a-t-il de la science dans les grandes questions de la vie, dans les questions philosophiques ?

Si on répond non, il faut comprendre que la vie est absurde, qu'elle n'est pas guidée par la raison et la discussion, mais par la décision et l'authenticité. Il n'y a pas moyen de juger d'un autre autrement qu'en lui imposant un cadre qui lui est étranger ; cette imposition est une sorte de violence. Mais dans les sociétés démocratiques la violence est vue comme un moyen inacceptable. La tolérance est la seule possibilité politique pratique pour un démocrate libéral convaincu. Or la tolérance sur les questions essentielles est impossible, parce que les questions philosophiques sont essentielles. Régulièrement, les démocrates libéraux doivent affronter l'impossibilité pratique de leur idéal de tolérance. Mais ils s'empêchent de trop y penser pour retrouver la sécurité de leur idéal. Ils tombent alors dans la solution pratique du juste milieu. Mais l'exemple de la rencontre entre un anti-sémite et un homme honnête montre que le juste milieu ne fonctionne pas (il est immonde) ou même s'il fonctionne, il n'éclaire pas : on ne sait pas plus lequel des juifs il faudrait assassiner.

Face à l'incohérence de la position d'un démocrate libéral, on peut être tenté de répondre d'une autre façon. Mais si on répond oui à la question au sujet de la possibilité du savoir philosophique, il faut avoir une preuve. Pour avoir une preuve, il faut réfléchir quelque peu ou revenir sur certaines réflexions qui devraient avoir été faites. Voici la réflexion que je propose.

Y a-t-il différentes sortes d'ignorance? Quelles sont-elles? Quelles en sont les caractéristiques, les conséquences et les causes? Quelle ignorance est la meilleure, l'ignorance double ou l'ignorance simple? Pourquoi? En principe, chacun devrait pouvoir donner des réponses à ces questions. D'où viennent ces réponses? Pour certains d'entre vous, cela vient simplement de nos rencontres: ils répètent ce qu'ils ont entendu par exemple parce qu'ils admirent Platon ou parce qu'ils sont persuadés que tout ce qui est offert par l'université Laval est vrai. Pour les autres, cela vient d'une réflexion qu'ils ont fait sur leur expérience.

Mais ceux qui comprennent en vérité ce qu'est l'ignorance double et l'ignorance simple ont du savoir sur une question philosophique. Car la question de l'ignorance est une question philosophique. Ceux qui ont bel et bien réfléchi sur l'ignorance savent quelque chose, quelque chose de crucial au sujet de la vie humaine en général (que ce soit en mathématiques, en histoire, dans la vie quotidienne, dans la vie politique, en amour ou dans les techniques) et au sujet de leur vie en particulier; ils savent quelque chose qui est vrai depuis qu'il y a des êtres humains et qui sera vrai tant qu'il y aura des êtres humains, qui est vrai pour les

hommes comme pour les femmes, pour les enfants, comme pour les adultes et les vieux, qui est vrai chez les Afghans et au Québec. C'est un savoir universel donc, mais un savoir philosophique. Et ce savoir philosophique affecte plusieurs autres questions philosophiques, par exemple sur l'éducation, sur l'être humain, sur la meilleure vie, sur le bonheur.

Philosophie IV

Il y a une différence entre connaître et comprendre. Comprendre, c'est faire des liens. Or faire des liens suppose qu'on a raisonné ; en un sens, raisonner, ce n'est rien de plus que de faire des liens. Mais il y a deux sortes de liens. Je rappelle ici l'image de l'esclave attaché.

Il y a au moins un exemple de raisonnement dans le dialogue. Le voici. «Tout savoir est enseignable, l'excellence est un savoir, donc l'excellence est enseignable.» Par le raisonnement, on met de l'ordre dans son esprit, dans ses opinions, dans ses idées. C'est ce qu'on appelle la déduction.

Mais les raisonnements ne sont valables qu'en autant qu'ils collent aux faits ; il ne suffit donc pas de faire des liens entre les idées, mais de faire de liens entre les idées, ou les théories, et les faits. Dans le dialogue, à quelques reprises, Socrate rejette un raisonnement ou une conclusion parce que cela n'est pas conforme aux faits. Plutôt que d'accepter son raisonnement qui contredit les faits ou qui est contredit par les faits, il

rejette son raisonnement. C'est ce qu'on appelle l'induction et le recours à l'expérience.

En conséquence, le dialogue intitulé *Ménon* permet d'ajouter à la définition de la philosophie. Philosophier, c'est comprendre les grandes questions de la vie en les liant entre elles, en y mettant de l'ordre, en les organisant selon l'antécédent et le conséquent, mais aussi en s'appuyant sur son expérience, c'est-à-dire en les liant aux faits qu'on connaît ou qu'on a rencontrés. Ces deux types de liens se font, doivent se faire par un effort personnel.

7. Le raisonnement philosophique.

Quel est le raisonnement fondamental de la philosophie ? Ce qui accomplit l'être humain quant à sa raison est humain, la philosophie accomplit l'être humain quant à sa raison, la philosophie est humaine.

Pour saisir le sens de ce raisonnement, il faut comparer la philosophie à d'autres dimensions ou activités humaines. L'amour est humain, la nutrition est humaine, le travail pour assurer son bien-être physique est humain. Mais encore une fois la philosophie aussi paraît être humaine. Il est même possible que la partie la plus importante de l'être humain est son intelligence et donc que la philosophie est l'activité la plus importante. On peut en trouver une certaine preuve de cette dernière possibilité dans le fait que le travail humain, l'amour humain, la nutrition humaine sont affectés en profondeur par la vie de l'intelligence. Les animaux agissent, baisent et mangent autrement que

les humains, ou vice versa. Être humain, c'est faire les choses animales d'une autre façon ; cette autre façon s'appelle la réflexion, la raison, la pensée ; être un être humain, c'est d'abord et avant tout, toujours et en tout, réfléchir, raisonner, penser.

Ce raisonnement, celui qui conclut que la philosophie est humaine, est le cœur de la vie de Socrate. Si on coupe Socrate par le milieu pour voir ce qui le fait fonctionner, on y trouve ce raisonnement.

Anytos, Ménon et l'esclave, tels que vus par Socrate.

Par rapport aux personnages du dialogue et en supposant acquises toutes les connaissances précédentes, on peut conclure ce qui suit. Anytos est un humain qui est inadéquatement humain, puisqu'il refuse d'utiliser sa raison parce qu'il se satisfait de suivre la tradition, la coutume ou ce qu'il a appris de son père. Ménon est un humain qui est inadéquatement humain, puisqu'il veut bien utiliser sa raison en autant qu'elle sert à assimiler de l'information, mais qu'il préfère suivre son maître qui lui donne des réponses. L'esclave de Ménon est un humain lui aussi, autant qu'Anytos et que Ménon, car il est capable de raisonner, mais il est inadéquatement humain, parce qu'il ne sait raisonner que sur les choses les moins importantes : les carrés ; il faudrait qu'il utilise son intelligence pour raisonner sur l'excellence et le bonheur comme il l'a fait sur les carrés, pour être pleinement humain.

Qu'est-ce que l'excellence humaine ?

Voici une définition de l'excellence qui me semble suggérée par le dialogue. L'excellence est toute activité humaine accompagnée de savoir. Que ce soit face aux dangers, face aux plaisirs, face aux autres humains, face aux dieux; que ce soit par l'excellence qu'on appelle le courage, ou la tempérance, ou la justice ou la piété. La disposition à agir avec droiture et efficacité qui est accompagnée de savoir, c'est l'excellence supérieure. La disposition à agir qui est accompagnée d'opinion vraie, c'est l'excellence inférieure.