

DE LA COULEUR AVANT TOUTE CHOSE

Les schèmes invisibles du Ménon

Par Bernard SUZANNE

ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα,
ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον

Platon, *Ménon*, 75b9-11

Le *Ménon* de Platon s'ouvre abruptement, au milieu d'une conversation en cours entre Socrate et Ménon, par une question de ce dernier sur le caractère « enseignable (διδασκτὸν) » ou pas de quelque chose qu'il désigne par le mot ἀρετή (*aretè*), que l'on traduit généralement par « vertu », mais qu'il vaut mieux traduire par « excellence » ou « perfection »¹. Et toute la première partie du dialogue va justement tourner autour de la question de savoir ce que Ménon entend par ἀρετή, à travers ce que les commentateurs décrivent comme une recherche par Socrate d'une « définition » de ce concept. Ainsi, en 72c6-d1, Socrate rétorque à Ménon qui vient de lui lister une multiplicité d'ἀρετῶν (*aretôn*), celle de l'homme, de la femme, de l'enfant, de l'esclave, du vieillard, etc., qu'il doit bien y avoir ἓν τι εἶδος ταῦτων (*hen ti eidos tauton*), « un certain eidos unique, [toujours] le même »², qui leur est commun à toutes et justifie qu'on les désigne toutes par le même nom d'ἀρετη.

Devant l'incapacité de Ménon de préciser ce qu'est l'εἶδος commun de toutes les ἀρετῶν, Socrate va lui proposer un ou deux exemples de formulations (les commentateurs diraient : « de définitions ») qui, à propos d'autres concepts, répondraient à son avis à la question posée.

¹ Sur les sens du mot grec ἀρετή (*aretè*), voir l'introduction à ma traduction de ce dialogue sur mon site Internet « Platon et ses dialogues », (http://plato-dialogues.org/fr/tetra_3/meno.htm). On pourrait paraphraser la question de Ménon sous la forme : « est-ce par l'enseignement que l'on peut amener quelqu'un à devenir un homme digne de ce nom, un homme aussi parfait qu'il est possible pour un homme de l'être, un homme aussi proche que possible de l'homme idéal ? » La traduction par « vertu » a l'inconvénient de placer d'emblée le problème sur un plan exclusivement moral et donc d'exclure des pistes de réflexion possibles dans un registre plus « physique ». N'oublions pas que l'idéal de l'honnête homme pour les grecs du temps de Socrate et Platon s'exprimait souvent par la formule καλὸς κἀγαθός (*kalos kagathos*), « beau et bon », qui liait indissociablement l'apparence physique et la rectitude « morale », comme on le voit plus loin dans le *Ménon*, dans la discussion entre Socrate et Anytos (cf. 92e4, sq.).

² Pas plus que je ne traduis ἀρετή (*aretè*) dans un contexte où le problème est justement de préciser le sens de ce terme, je ne traduis ici εἶδος (*eidos*), terme sur lequel nous allons revenir dans la suite de cet article. Qu'il suffise au lecteur de savoir qu'il est l'un des termes utilisés par le Socrate de Platon pour désigner ce qui est commun à tout ce qui peut être désigné ou qualifié par le même mot, et précisons que ce mot provient d'une racine signifiant « voir », et qu'il évoque au sens usuel l'aspect extérieur, l'apparence, la forme visible d'une chose, et à partir de là, son genre, son espèce déterminée par une communauté d'apparence (c'est d'ailleurs en ce sens que l'utilise Ménon lui-même en 80a5 pour dire à Socrate que son εἶδος le fait penser au poisson-torpille).

Les concepts pris comme exemples par Socrate sont d'une part celui désigné par le mot σχῆμα (*schèma*), et d'autre part celui désigné par les mots χρώμα (*chrôma*) et χροά (*chroa*)³. Les commentateurs ne voient en général dans ces exemples que des exemples de « définitions » dont ils cherchent à analyser la formulation plus ou moins rigoureuse et l'adéquation plus ou moins grande au terme défini, sans trop chercher à savoir pourquoi ce sont justement ces termes que Socrate a pris comme exemples. Tout au plus certains soulignent-ils l'appel à la géométrie impliqué par le choix du terme σχῆμα (*schèma*) compris comme signifiant « figure » au sens géométrique, sens que peut effectivement avoir le mot, qui est la racine du mot français « schéma ».

Or, ce que je voudrais montrer dans cet article, c'est que ces exemples n'ont pas été choisis au hasard par Platon, qu'ils ne nous éloignent pas du tout de ce qui est au centre de la discussion en cours, l'ἀρετή (*aretè*), et que de plus, si l'on sait dépasser la surface du texte, ils peuvent nous éclairer sur ce que le Socrate de Platon entend par εἶδος (*eidōs*) et donc, à travers ça, sur ce qu'on a l'habitude d'appeler la « théorie des idées », ou plus récemment, sous l'influence des anglo-saxons, la « théorie des formes »⁴, attribuée à Platon.

Nez camus et coups tordus

Commençons par remarquer que, lorsque Socrate demande à Ménon quel est l'εἶδος (*eidōs*) commun de toutes les ἀρετῶν (*aretôn*), ce n'est que parce que nous avons vingt-cinq siècles de platonisme derrière nous et que nous lisons le plus souvent un texte traduit en français dans lequel les traducteurs ont dû faire des choix de traduction pour εἶδος (*eidōs*) et pour ἀρετή (*aretè*)⁵ qui orientent notre compréhension que nous supposons aussitôt que Socrate

³ Les deux mots ont une origine commune qui renvoie à l'idée de surface d'un corps, à la peau, et par dérivation à son teint. De là, *chrôma* s'est spécialisé dans le sens de « couleur », alors que *chroa*, plus rare, a conservé le sens originel de « teint ». Dans la discussion entre Socrate et Ménon, Socrate introduit l'exemple de la couleur (*chrôma*) en 74c5 et utilise le terme de *chrôma* dans sa première définition de *schèma* en 75b9-11, et Ménon y substitue le terme *chroa* dans sa réponse critiquant cette définition. Mais lorsque, quelques répliques plus loin, il demande à Socrate de définir la couleur, c'est lui qui utilise *chrôma* (76a8) et Socrate qui répond en utilisant *chroa* (76d4).

⁴ « Idée » est la transposition en français (comme « idea » en anglais) du grec ἰδέα (*idea*), dont il n'a gardé que le sens analogique lié à la « vue » de l'esprit, largement hérité de Platon justement, alors qu'en grec son sens premier, très voisin de celui d'εἶδος (*eidōs*) dans la mesure où il dérive de la même racine signifiant « voir » (via la forme aoriste ἰδεῖν (*idein*) du verbe ὁρᾶν (*horan*), « voir »), est celui d'aspect extérieur, apparence, forme. « Forme » (ou « Form » en anglais) est plus souvent utilisé pour traduire εἶδος (*eidōs*). La préférence du mot « forme » (ou « form » en anglais) sur « idée » est censée rendre plus sensible au lecteur qui n'a pas accès au grec la référence implicite du mot grec sous-jacent à quelque chose qui est de l'ordre du visible plus que de l'intelligible. Et pour montrer que le mot doit néanmoins être pris dans un sens particulier quand il s'agit de Platon, on l'écrit souvent avec une majuscule (on parle alors de « théorie des Idées » ou « théorie des Formes »), comme pour lui donner une plus grande noblesse.

⁵ Pour εἶδος (*eidōs*) : « caractère » (A. Croiset, Budé ; É. Chambry, Garnier ; L. Robin, Pléiade) ; « forme caractéristique » (M. Canto-Sperber, GF Flammarion) ; « forme » (B. Piettre, Nathan ; G. Kévorkian, Ellipses) ; « configuration » (J. Cazeaux, Poche). Pour ἀρετή (*aretè*) : « vertu » (A. Croiset, Budé ; É. Chambry, Garnier ;

demande à Ménon une « définition » de l'ἀρετή (*aretè*) en termes abstraits. Car si l'on relit le dialogue à partir de 72a6, la réplique de Socrate qui a précédé celle où il introduit le terme εἶδος (*eidos*), en ayant présent à l'esprit le fait que le sens premier de ce mot est « aspect extérieur, apparence », les choses sont loin d'être aussi claires. Dans la réplique de Socrate qui commence en 72a6, celui-ci reproche à Ménon de lui avoir proposé dans sa réponse précédente tout un « essaim » d'ἀρετῶν (*aretôn*) et enchaîne sur une analogie avec les abeilles suggérée par l'utilisation du mot « essaim », en demandant à Ménon s'il serait capable de dire en quoi toutes les abeilles, bien que différentes les unes des autres en tant qu'elles sont des individus distincts, sont cependant toutes des abeilles. Or Ménon, comme ce sera d'ailleurs le cas à chaque fois avec les autres exemples, se contente de répondre qu'il le peut, sans pour autant expliciter quelle aurait été sa réponse, ce qui ne permet pas de savoir ce qu'il a dans l'esprit. Et c'est bien dommage, car en l'occurrence, on peut penser que, s'il avait dû expliciter sa réponse, il l'aurait fait en décrivant des caractères *extérieur visibles* permettant de distinguer les abeilles des autres insectes d'*apparence* voisine. Si bien que, lorsque Socrate enchaîne en revenant au cas des ἀρετῶν (*aretôn*) et en introduisant le mot εἶδος (*eidos*), on peut très bien supposer que Ménon le comprend dans son sens usuel d'aspect extérieur et que cela explique sa réponse à Socrate en 72d2-3 : « *Je crois bien que je comprends. Cependant, je ne saisis pas encore, autant du moins que je voudrais, ce qui est demandé* »⁶ Il comprend bien que Socrate lui demande quelque chose qui est commun à toutes les ἀρεταῖς (*aretais*), mais, même si, comme nous l'avons dit dans la note 1, l'idée d'ἀρετῆς (*aretès*) renvoyait alors pour la plupart des gens à l'expression καλὸς καγαθὸς (*kalos kagathos*), « *beau et bon* », et donc à une composante physique, la beauté, et que c'était aussi le cas pour Ménon, il devait bien savoir, comme tout le monde, que si l'homme « idéal » devait être beau, cela ne suffisait pas et que tous les hommes beaux n'étaient pas nécessairement « excellents » sur le plan moral, ce qui rendait difficile de décrire l'ἀρετήν (*aretèn*) par de simples critères physiques.

Et la suite de la discussion ne contribue en rien à lever l'ambiguïté : les exemples suivants pris par Socrate sont la santé (ὑγίεια, *hugieia*), la grandeur (μέγεθος, *megethos*) et la force (ἰσχύς, *ischus*) en ce qu'elles ont de commun chez l'homme, la femme et les autres catégories de personnes listées auparavant par Ménon (vieillard, enfant, esclave, homme libre, etc.) Or dans chaque cas, on peut en effet fournir des critères *physiques* et *visibles* qui traduisent ces

L. Robin, Pléiade ; M. Canto-Sperber, GF Flammarion ; B. Piettre, Nathan ; G. Kévorkian, Ellipses) ; « excellence » (J. Cazeaux, Poche).

⁶ Δοκῶ γέ μοι μανθάνειν· οὐ μέντοι ὡς βούλομαι γέ πω κατέχω τὸ ἐρωτώμενον (*dokô ge moi manthanein ; ou mentoi hôs boulomai ge pô katechô to erôtômenon*). La traduction, comme toutes celles qui suivent, est de moi.

qualités chez tous : un être humain en bonne santé n'a ni un teint rouge, ni un teint exagérément pâle ou jaunâtre, ni une peau moite ou suante, ni une stature tordue ou courbée par la douleur, ni une faiblesse qui l'oblige à rester assis ou couché, etc. ; la grandeur se repère à l'œil entre individus ; et la force, que ce soit chez un homme ou une femme, se traduit par une musculature particulièrement développée. On comprend alors pourquoi, lorsque Socrate, après tous ces exemples pour lesquels ni lui, ni son interlocuteur, n'ont précisé l'εἶδος (*eidos*) commun qu'ils y voyaient, revient au cas de l'ἀρετῆς (*aretès*), Ménon répond qu'à son avis, « ce cas n'est plus similaire aux autres cas »⁷. L'excellence de l'homme, même si elle est à la fois physique et morale, ne se lit pas sur la figure, comme le pourrait la santé, qui n'est que l'excellence *du corps*, ou la force, qui n'est que l'excellence *des muscles* !

Certes, la suite de la discussion reprend un tour plus abstrait : Socrate repart de réponses antérieures de Ménon sur l'aptitude à gérer la cité (pour l'homme) ou la maison (pour la femme) et fait intervenir la justice et la modération comme critères de bonne gestion, pour parvenir à tirer de son interlocuteur une proposition de point commun à toutes les ἀρεταῖς (*aretais*) qui serait l'aptitude à commander (73c9), proposition qu'il met aussitôt à mal. Mais lorsque, ayant ramené la discussion sur la différence qu'il y a entre ἀρετή (*aretè*, l'*aretè*) et ἀρετή τις (*aretè tis*, **une** *aretè*), il introduit la στρογγυλότητος (*stroggulotètos*, 73e3-4) comme exemple de σχήματος (*schèmatos*), il est tout à fait possible que Ménon pense qu'il revient à l'apparence *physique* qui accompagne l'ἀρετήν (*aretèn*). Seulement cela n'est visible que dans le texte grec et si l'on connaît le champ sémantique des deux termes employés par lui, εἶδος (*eidos*) et σχῆμα (*schèma*). C'est qu'en effet σχῆμα (*schèma*) est presque synonyme d'εἶδος (*eidos*) dans la plupart de ses significations, puisqu'il signifie « forme, aspect, maintien, attitude, manière d'être, apparence » avant d'évoluer vers le sens de « figure », dans des contextes plus techniques qui vont de la géométrie à la logique (avec Aristote et les « figures » du syllogisme) en passant par la rhétorique (des « figures » de style)⁸. Quant à στρογγυλότης (*stroggulotès*), c'est un terme rare, peut-être même un néologisme formé pour l'occasion par Platon⁹, qui substantive l'adjectif στρογγύλος (*stroggulos*), dont le sens premier est « rond, arrondi, courbe », au moyen d'une terminaison en -της (-tès) correspondant

⁷ 73a4-5 : Τοῦτο οὐκ ἐστὶ ὁμοίον εἶναι τοῖς ἄλλοις τοῦτοις (*touto ouketi homoion einai tois allois toutois*).

⁸ La racine n'est pas ici un terme renvoyant à l'idée de « voir », comme c'est le cas pour εἶδος (*eidos*) et ἰδέα (*idea*), mais un terme renvoyant à l'idée de possession, de manière d'être, de maintenant, le verbe ἔχειν (*echein*), σχεῖν (*schein*) à l'aoriste, qui est le verbe grec signifiant « avoir », mais aussi « posséder, tenir, retenir ». Σχῆμα (*schèma*) serait ainsi dans la même relation au verbe ἔχειν (*echein*) que le mot latin *habitus* (auquel est apparenté le français « habitude ») au verbe *habere*, qui est l'équivalent latin de ἔχειν (*echein*).

⁹ On ne le trouve chez Platon que dans ce passage du Ménon, où il revient trois fois, et on n'en connaît aucune occurrence dans les textes grecs antérieurs à Platon qui nous sont parvenus.

aux suffixes français -ité (comme de « circulaire » à « circularité ») ou -eur (comme de « rond » à « rondeur »). Et ce qu'il est important de noter, c'est que cet adjectif n'est pas vraiment un terme de géométrie, mais un terme du langage courant qui s'applique à des objets divers, comme des navires ou des voiles, et même à des personnes, tout comme le français « rond », par opposition à « circulaire », qui serait en grec κυκλικός (*kuklikos*), dérivé de κύκλος (*kuklos*), « cercle ». En fait, στρογγυλότης (*stroggulotès*) évoque sans doute plus pour Ménon les « rondeurs » d'une femme, le ventre « rondouillard » de Socrate ou la « courbure » de son nez camus¹⁰ que la circularité d'on ne sait trop quelle « figure » géométrique qui tomberait là comme un cheveu sur la soupe ! Et ce n'est pas l'usage du mot σχῆμα (*schèma*) aussitôt après, substitué au εἶδος (*eidos*) antérieur dont on a vu qu'il est presque synonyme, qui pourrait suffire à réorienter la réflexion vers la géométrie. Pas plus d'ailleurs que l'autre exemple de σχήματος (*schèmatos*) que donnera Socrate en 74d8 en opposant τὸ στρογγύλον (*to stroggulon*) à τὸ εὐθύ (*to euthu*), le « courbe » au « droit », dans la mesure où, là encore, εὐθύς (*euthus*) signifie « droit » dans des sens aussi variés que son équivalent français : droit, certes, au sens géométrique qualifiant une ligne « droite », mais aussi dans un sens plus général applicable par exemple à un chemin, un arbre ou une personne (« Tiens-toi droit ! »), ou encore dans le sens de « direct », et surtout, par rapport au problème qui nous occupe ici, dans des sens analogiques ayant trait à l'attitude et au comportement moral, comme on dit en français de quelqu'un qu'il est « droit » pour faire comprendre qu'il ne vous fera pas de coups tordu¹¹.

Et pour tout arranger, au milieu de cette discussion sur les σχήματα (*schèmata*), Socrate introduit en 74c5 l'exemple supplémentaire des couleurs (χρῶμα (*chrôma*)) qui, lui, n'a rien de géométrique, mais par contre rejoint la problématique des symptômes visibles d'une mauvaise santé traduite entre autre par le teint de la peau (χρόα (*chroa*), le mot par lequel Ménon remplacera χρῶμα (*chrôma*) lorsqu'il en parlera pour la première fois) ou par l'attitude courbée (στρογγύλον (*stroggulon*)) du malade tordu par la douleur.

Et à aucun moment dans toute cette partie de la discussion, Socrate n'emploiera de termes spécifiquement géométriques comme κύκλος (*kuklos*), « cercle » ou τετράγωνον (*tetragônon*),

¹⁰ On trouve dans les dialogues une référence au nez camus de Socrate en *Théétète*, 143e9, où Théodore parle de la ressemblance entre Socrate et Théétète du point de vue de la σιμότητα (*simotèta*, la « camusité », si l'on me permet ce néologisme) de leur nez, qui ne les rend pas beaux l'un comme l'autre, référence reprise par Socrate lui-même en *Théétète*, 209b10-c3 de manière allusive. Sur le fait que cette « camusité » pouvait être objet de discussion à l'Académie, voir infra, note 14.

¹¹ On n'a pas d'exemples dans nos textes de στρογγύλος (*stroggulos*) employé analogiquement dans ce sens, mais c'est par contre le cas d'un terme de sens voisin, qui s'oppose aussi à εὐθύς (*euthus*), πλάγιος (*plagios*), qui signifie « oblique, qui n'est pas droit » et, à partir de là « fourbe ». Bref, dans la plupart des langues, de tels termes s'emploient facilement dans un sens analogique pour qualifier des attitudes morales et non plus physiques.

« carré » (terme qu'il emploiera par contre à partir de 82b9 dans l'expérience avec l'esclave sur le doublement du carré), qui pourraient orienter la compréhension de σχῆμα (*schèma*) vers un sens plus technique et spécifiquement géométrique. Et d'ailleurs, quel professeur de géométrie prendrait comme exemple de « figures » au sens géométrique le courbe et le droit ?!... Tout au plus ces termes pourraient-ils désigner des « apparences » de lignes et de surfaces ¹².

Bref, au point où nous en sommes arrivés, force est de constater que Socrate n'a rien fait pour spécialiser le sens dans lequel il prend εἶδος (*eidōs*) et σχῆμα (*schèma*), bien au contraire, et que l'on peut comprendre que Ménon, qui n'est au moment du dialogue qu'un adolescent âgé de dix-huit ans tout au plus, ne se sente pas en mesure de définir ce que Socrate entend par σχῆμα (*schèma*) à partir des exemples qu'il en donne (τὸ στρογγύλον (*to stroggulon*) et τὸ εὐθύ (*to euthu*), le courbe et le droit), exemples qui peuvent se comprendre en un sens « géométrique » large que rien n'a appelé dans le cours de la discussion, mais aussi en un sens physique très ouvert relatif à l'attitude et à la tenue d'une personne, qui serait plus naturel dans le contexte, voire au sens moral, que pourrait appeler le sujet initial de la discussion, l'ἀρετή (*aretè*). Et si on lit ce passage du *Ménon* en fonction de ce qui a précédé et non de ce que l'on sait devoir suivre (le problème de géométrie posé à l'esclave), il n'y a aucune raison de penser que Socrate est tout à coup en train de laisser de côté le problème de l'ἀρετῆς (*aretès*) pour aller chercher des exemples dans le domaine de la géométrie, et l'on peut au contraire penser qu'il est tout simplement en train d'essayer d'aider Ménon à comprendre ce qu'il faut entendre par εἶδος (*eidōs*) à partir d'éléments qui sont des candidats possibles à participer à la description de l'homme idéal, ou en tout cas de son apparence visible. Et si, de fait, il y avait dans la compréhension d'ἀρετῆς (*aretès*) qui est celle de Ménon, dans son idéal de l'homme parfait, une composante strictement « physique » correspondant au καλὸς (*beau*) de καλὸς καὶ γαθοῦς (*kalos kagathos*) ¹³, il se rendrait alors compte que Socrate, en lui faisant prendre conscience de ce fait, a implicitement répondu à sa question, car ce n'est pas l'enseignement qui rendra droit un nez camus, ou fera se tenir droite une personne dont le dos est vouté, ou

¹² Ce n'est qu'en 76a2, dans l'introduction de sa seconde définition de σχῆμα (*schèma*), que Socrate, introduisant les termes ἐπίπεδον (*epipedon*) et στερεόν (*stereon*), « plan » et « solide », précisera à Ménon qu'il les entend οἷον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίαις (*hoion tauta ta en tais geometriais*), « comme ces [choses dont on parle] en géométrie », dans la mesure où ἐπίπεδος (*epipedos*) signifie au sens premier « qui a les pieds sur terre » et στερεός (*stereos*) « solide » au sens de « dur, ferme, substantiel » ou encore « robuste, vigoureux » en parlant, par exemple, de personnes, voire, dans un sens analogique, « dur, cruel ». Mais on verra plus loin quelle raison pouvait avoir Socrate d'apporter cette précision, et qu'elle ne voulait pas nécessairement dire qu'il cherchait une définition de σχῆμα (*schèma*) au sens strictement géométrique.

¹³ Si l'on remarque que Socrate fait plusieurs fois allusion à la beauté de Ménon (cf. 71b6, 76b5, 80c4) en suggérant qu'il sait en user pour arriver à ses fins, on peut penser que Ménon comptait en effet la beauté parmi les composantes de l'« excellence » d'un homme.

rendra svelte celle que sa complexion porte à avoir un ventre rondouillard, ou encore rendra blanc un noir, si tels sont les critères de la beauté grecque !

Mais en même temps, pour le lecteur qui voit plus loin que Ménon, Socrate suggère une réflexion sur les raisons qui peuvent amener à utiliser analogiquement les mêmes termes pour décrire des choses aussi différentes qu'une ligne (droite ou tordue), une conduite (droite ou tordue) et finalement la personne qui a cette conduite, ou encore la couleur noire d'une figure et le caractère funeste (« noir ») d'un dessein, et ce qu'il peut y avoir de commun entre l'εἶδος (*eidōs*)/σχῆμα (*schēma*) d'une figure géométrique et l'εἶδος (*eidōs*)/σχῆμα (*schēma*) d'une personne ¹⁴.

Carré blanc et cercle rouge

C'est dans ce contexte, où la discussion sur le sens de σχῆμα (*schēma*) se focalise autour de τὸ στρογγύλον (*to stroggulon*) et τὸ εὐθύ (*to euthu*), le courbe et le droit et se chevauche avec une recherche menée en parallèle sur χρώμα (*chrōma*), « couleur de la peau » et par extension « couleur » en général, dont le seul exemple donné est τὸ λευκόν (*to leukon*), le blanc (ou le pâle, ou le clair), que Socrate va, en 75b9-11, proposer une première « définition » de σχῆμα (*schēma*) sous la forme suivante : « *que soit donc désormais pour nous schēma cela qui, seul d'entre les êtres, se trouve toujours accompagner la couleur* » ¹⁵.

Notons que cette définition n'est nullement une définition géométrique, mais bien plutôt une définition physique, voire même physiologique, puisqu'en parlant de couleur, elle renvoie au sens de la vue. Notons encore que l'application de cette définition aux exemples donnés antérieurement, le droit et le courbe, ne va pas de soi et a de quoi surprendre, non seulement Ménon, mais encore le lecteur.

Mais ce caractère surprenant à première lecture de la définition donnée par Socrate est justement voulu par Platon pour susciter notre réflexion. Seulement la manière dont il va faire

¹⁴ Il me semble entendre comme un lointain écho des discussions que pouvait susciter un tel texte ainsi compris parmi les membres de l'Académie dans les textes d'Aristote où il oppose le caractère camus (σιμόν, *simon*) d'un nez, sa σιμότης (*simotēs*), à la concavité (κοιλότης, *koilotēs*, substantif issu de κοῖλον, *koilon*, « creux ») comme un exemple d'εἶδος (*eidōs*) lié à la matière (la « camusité » qui implique un nez) s'opposant à un εἶδος (*eidōs*) abstrait de toute matière (la concavité), dont la « camusité » est un cas particulier, et qui, notons-le, n'est elle-même qu'un cas particulier de la στρογγυλότης (*stroggulotēs*) dont parle Socrate dans le *Ménon* (cf. *Métaphysique*, E, 1025b30-1026a5 ; Z, 1030b14-35, où il est d'ailleurs aussi question, comme ici, du blanc ; 1037a29-b8, où Aristote parle aussi, non de στρογγυλότης (*stroggulotēs*), mais de καμπυλότης (*kampulotēs*), terme très voisin qui signifie « courbure ») et aussi dans un texte comme *Politique*, V, 1309b22-31, où Aristote évoque ceux qui placent l'ἀρετήν (*aretēn*) du nez dans la rectitude (εὐθύτητα, *euthutēta*) et le sculpteur qui dévie de cet idéal vers le γρυπὸν (*grupon*) ou le σιμόν (*simon*), le « crochu » ou le « camus ».

¹⁵ ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι αἰεὶ ἐπόμενον (*estō gar dē hēmin touto schēma, ho monon tōn ontōn tugkanei chrōmati aei hepomenon*). Le *estō* initial est la troisième personne du singulier de l'impératif présent du verbe εἶναι (*einai*), « être », et correspond au français « soit ! » servant à introduire une concession.

traduire cette surprise par Ménon et les réactions de Socrate à cette surprise risquent fort de nous masquer les vraies questions posées par sa définition en nous aiguillant sur de fausses pistes, ou du moins sur des pistes secondaires par rapport au problème de fond. C'est qu'en effet Ménon réagit en disant à Socrate que celui qui ne sait pas ce qu'est le teint ¹⁶ ne peut comprendre la définition qu'il propose, ce qui conduit Socrate à des considérations méthodologiques sur la manière de mener une discussion *διαλεκτικώτερον* (*dialektikôteron*), plus « dialectique », au terme desquelles il va proposer une seconde définition de σχῆμα (*schèma*) comme στερεοῦ πέρας (*stereou peras*), « terme/limite du solide » (76a7) avant de céder à de nouvelles pressions de Ménon pour donner une définition de χροά (*chroa*)/χρῶμα (*chrôma*) ¹⁷ dans le style de Gorgias et fondée sur les théories d'Empédocle en suggérant que « le teint est une émanation de schématôn commensurable à la vue et sensible » ¹⁸, définition qui plait beaucoup à Ménon mais que Socrate qualifie de τραγικῆ (*tragikè*) en 76e3, terme que l'on peut traduire par « pompeuse », « pathétique » ou « tragique » et dont le sens se précisera dans la suite de cet article.

Cette définition de la couleur qui renvoie à la vue et boucle sur la première définition de σχῆμα (*schèma*) puisqu'elle définit la couleur en faisant appel à des émanations de σχημάτων (*schématôn*) là où la première définition de σχῆμα (*schèma*) faisait appel à la couleur, devrait nous inciter à revenir à la définition initiale pour prendre conscience du fait qu'en définissant σχῆμα (*schèma*) en référence à la vue, elle serait tout aussi appropriée, sinon plus, pour définir εἶδος (*eidos*) ou ἰδέα (*idea*). Une fois ceci admis, et oubliée la « figure » géométrique, il nous faut, pour mesurer toute la portée de la définition proposée, nous souvenir que, comme l'avait déjà compris Platon ¹⁹, et après lui Aristote ²⁰, la couleur, *et elle seule*, est ce que ce dernier appellera le sensible propre (ἴδιον, *idion*) de la vue, par opposition justement à des choses comme le σχῆμα (*schèma*), qu'il classe parmi ce qu'il appelle les sensibles communs (κοινά, *koina*), avec le mouvement (κίνησις, *kinêsis*), le repos (ἡρεμία, *èremia*), le nombre (ἀριθμός, *arithmos*) et la grandeur (μέγεθος, *megethos*) ²¹. En d'autres termes, et quoi qu'il en soit de la notion de « sensibles communs » introduite par Aristote, ce qu'il est

¹⁶ Comme signalé en note 3, Ménon substitue dans sa réponse le mot χροά (*chroa*), « coloration de la peau, teint », au mot χρῶμα (*chrôma*) utilisé jusqu'ici par Socrate.

¹⁷ Ici, c'est Ménon qui revient dans sa requête à χρῶμα (*chrôma*) et Socrate qui emploie χροά (*chroa*) dans sa réponse.

¹⁸ ἔστιν χροά ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός (*estin chroa aporroè schématôn opsei summetros kai aisthêtos*) (76d4). On reviendra plus loin sur cette définition.

¹⁹ Cf. *Timée*, 67c, sq.

²⁰ *De l'âme*, II, 6, 418a7-26.

²¹ *De l'âme*, II, 418a17-18.

important de comprendre ici, c'est que ce que nous permet de percevoir la vue, ce ne sont *que* des taches de couleur, et que ce n'est que par une opération de notre esprit que nous prenons l'habitude, dans les premiers âges de notre vie, d'associer des εἶδη (*eidè*)/ἰδέαι (*ideai*)/σχήματα (*schèmata*) à ces taches de couleur et de donner des noms à certaines d'entre elles. C'est en nous habituant progressivement à repérer les mouvements de ces taches les unes par rapport aux autres, la permanence de certaines d'entre elles dans ces déplacements, des associations durables entre certaines d'entre elles au fil de leurs mouvements, que nous finissons par supposer des objets plus ou moins indépendants les uns des autres à l'origine de ces taches de couleur et qu'avec l'habitude, nous en venons même à croire que c'est la vue qui nous donne directement accès à ces objets, ou du moins à leur εἶδος (*eidòs*)/ἰδέα (*idea*)/σχῆμα (*schèma*)²². Mais en fait, nous ne voyons pas à proprement parler Socrate (ou, pour reprendre l'exemple d'Aristote en *De l'âme*, II, 418a20-24, le fils de Dariès), mais une tache blanche que nous assimilons à son manteau, une tache rose pâle qui semble se déplacer avec, que nous assimilons à son visage, etc.²³ Les taches de couleur dont nous parlons ici, Platon les décrits en tant qu'ombres dans l'allégorie de la caverne, et nous fait bien comprendre qu'elles ne sont pas les objets qui les projettent, et que ces objets, nous ne les *voyons* pas.

Ce qui est à mon avis fondamental ici, c'est que cette manière de voir déplace la frontière entre « visible » (ὄρατόν, *horaton*) et « intelligible » (νοητόν, *noèton*) par rapport à l'idée que nous nous en faisons habituellement : en effet, ce que suggère cette définition, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler d'un côté les εἶδη (*eidè*)/ἰδέαι (*ideai*)/σχήματα (*schèmata*) visibles, que seraient Socrate, Ménon, ou encore le carré que Socrate trace sur le sol pour interroger l'esclave de Ménon, et de l'autre des εἶδη (*eidè*)/ἰδέαι (*ideai*)/σχήματα (*schèmata*) purement intelligibles comme le juste et le beau, dont on pourrait se demander s'ils ne sont pas de purs produits de notre esprit, mais des εἶδη (*eidè*)/ἰδέαι (*ideai*)/σχήματα (*schèmata*) qui sont *tous* invisibles à proprement parler. Dans le langage de l'allégorie de la caverne, il n'y a pas devant les prisonniers des objets qu'ils voient directement et derrière eux, loin à l'extérieur de la caverne, d'autres « objets » qu'on ne peut voir qu'au prix d'un extrême effort après avoir été libéré de ses chaînes, mais des objets de différentes natures et situés à des niveaux différents qui sont *tous* derrière les prisonniers et donc inaccessibles à leur regard. La seule différence est que certains de ces objets projettent des ombres et pas les autres. Mais dès lors qu'on a été

²² En parlant de *sensible* commun à propos de σχῆμα (*schèma*), Aristote traduit implicitement la difficulté qu'il a lui-même à renoncer à faire provenir des sens la saisie des formes.

²³ On pourra encore se reporter à *Métaphysique*, Z, 1029b29-1030a8, où des considérations similaires sont très probablement sous-jacentes à des développements d'Aristote à propos de l'« être » où apparaissent des références au « blanc » et à un « manteau » dont on ne voit pas trop bien ce qu'il vient faire là.

libéré de ses chaînes et qu'on s'est retourné, cette différence disparaît et ne reste plus que l'effort plus ou moins grand qu'il faut faire pour atteindre ces objets et les percevoir avec ce qui est devenu dans ce retournement les « yeux » de l'esprit.

Il est vrai que, dans le cas de la définition donnée par Socrate à Ménon que nous analysons ici, cette distinction n'est pas aussi clairement mise en évidence. Ce n'est qu'au prix d'une attention supplémentaire à sa formulation concise qu'on peut découvrir qu'elle peut se comprendre de manière plus ou moins restrictive : dans l'expression *χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον* (*chrômati aei hepomenon*), *ἐπόμενον* (*hepomenon*), participe présent du verbe *ἔπεσθαι* (*hepesthai*) peut se comprendre soit comme un moyen, soit comme un passif, puisque les deux formes du verbe peuvent se construire avec le datif, cas de *χρώματι* (*chrômati*) qui en est le complément ici. Le sens de *ἔπεσθαι* (*hepesthai*) est « s'attacher à », d'où « suivre, accompagner », si bien qu'on ne sait pas s'il faut comprendre que *σχῆμα* (*schêma*) « accompagne toujours la couleur » (moyen) ou « est toujours accompagné par la couleur » (passif). Dans le premier cas, on est potentiellement en présence d'une définition incomplète qui dit qu'il ne peut y avoir de couleur sans *σχῆμα* (*schêma*), mais n'exclut pas qu'il puisse y avoir des *σχήματα* (*schêmata*) sans couleur, alors que dans le second cas, cette dernière option est exclue et c'est au contraire la possibilité de couleur sans *σχῆμα* (*schêma*) qui reste ouverte. Il s'agit très certainement là d'une provocation de plus à la réflexion de la part de Platon qui fait parler Socrate, provocation qui, selon moi, doit nous conduire à nous poser la question des *σχήματα* (*schêmata*) sans couleur, c'est-à-dire plus généralement des *εἶδη* (*eidè*)/*ἰδέαι* (*ideai*)/*σχήματα* (*schêmata*) non perceptibles par les sens, comme par exemple de carré « idéal » dont seul est vrai le théorème que Socrate fera bientôt retrouver par l'esclave de Ménon à partir d'un dessin visible et coloré tracé sur le sol qui est tout sauf un « vrai » carré.

Bref, ce que nous invite à faire cette définition, c'est de relativiser l'évidence supposée d'*εἶδη* (*eidè*)/*ἰδέαι* (*ideai*)/*σχήματα* (*schêmata*) que nous croyons visibles au point de les désigner par des mots dérivés de verbes signifiant « voir » (*εἶδη* (*eidè*) et *ἰδέαι* (*ideai*)), et par conséquent de réduire le fossé que nous supposons entre ces *εἶδη* (*eidè*)/*ἰδέαι* (*ideai*)/*σχήματα* (*schêmata*) productrices d'ombres/couleurs que nous percevons et celles qui se manifestent à nous par d'autres moyens qui impliquent plus l'esprit et moins ou pas du tout les sens. Dit autrement, si nous acceptons de dépendre de notre esprit pour traduire ce que manifestent les ombres/couleurs que perçoivent nos yeux, pourquoi ne lui faisons-nous pas confiance pour nous manifester d'autres réalités qu'il « perçoit » par d'autres moyens que les

sens, et sur certaines desquelles au moins (le carré idéal, par exemple) on peut arriver à des certitudes plus grandes encore que sur les réalités visibles qu'appréhendent nos sens ?

La fin de toutes choses

Ce n'est manifestement pas dans cette direction que s'oriente la pensée de Ménon et sa critique de la formulation de Socrate porte seulement sur le fait qu'elle n'est compréhensible que par qui sait déjà ce qu'est χρώμα (*chrôma*), qu'il déforme en χρόα (*chroa*)²⁴. La réponse que va faire Socrate à cette objection semble, au moins dans une traduction en français, oublier complètement la première définition offerte par lui pour partir dans une tout autre direction, mais en fait il n'en est rien. Seulement, une fois encore, pour s'en rendre compte, il faut revenir au grec et à l'étymologie des mots χρώμα (*chrôma*) et χρόα (*chroa*). Comme nous l'avons dit dans la note 3, ces deux mots ont une racine commune, χρώς (*chrôs*), qui désigne la surface du corps humain, la peau, puis son teint, et plus généralement, surtout dans les dérivés, la couleur en général. Le dérivé χροιά (*chroia*) ou χρόα (*chroa*) a conservé le sens de « surface du corps, corps, peau » et de « teint » (de la peau) et a pris chez les pythagoriciens le sens plus général de « surface d'un objet quelconque » ; le dérivé χρώμα (*chrôma*), tout en conservant le sens original de χρώς (*chrôs*), s'est surtout spécialisé dans le sens de « couleur » en général.

On peut alors rapprocher ce passage du *Ménon* d'un passage du traité *De sensu* d'Aristote, en III, 439a28-31, où il déclare que « la couleur (χρώμα (*chrôma*)) est soit dans la limite, soit la limite (πέρας (*peras*)) »²⁵, et renvoie aux Pythagoriciens qui, dit-il, « τὴν ἐπιφάνειαν χροιάν ἐκάλουν (*tèn epiphaneian chroian ekaloun*) », généralement traduit par « appelaient couleur la surface », traduction qui correspond peut-être, au vu du contexte, à ce qu'Aristote avait en tête (et qu'on pourrait rapprocher de théories comme celles du pythagoricien Philolaus, qui faisait de l'illimité et du limitant les principes de toutes choses, cf. Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 85), mais qui est peut-être déjà de sa part une interprétation libre de ce que voulaient dire ceux qu'il cite, car ἐπιφάνεια (*epiphaneia*), au sens étymologique, c'est « ce qui se manifeste dessus/vers », ce qui fait que la formule pythagoricienne, à supposer qu'elle soit rapportée littéralement par Aristote, peut aussi bien vouloir dire que la χροιά (*chroia*) est ce qui se voit à la surface des choses, les manifeste à la vue (même dans la perspective de Philolaus, *chroia* se-

²⁴ Voir note 3

²⁵ Τὸ γὰρ χρώμα ἢ ἐν τῷ πέρατι ἐστὶν ἢ πέρασ (*to gar chroma è en tõi perati estin è peras*). On voit sur ce texte comme sur le suivant le problème que pose l'obligation de traduire, ici χρώμα (*chrôma*), dans le suivant χροιάν (*chroian*), ce qui les rend quasi-incompréhensibles en français, où on ne voit guère en quoi la couleur pourrait être une limite.

rait la propriété de la « limite » que constitue la peau qui la rend visible, c'est-à-dire perceptible au sens de la vue), que la surface elle-même, comme semble le comprendre Aristote (il ne faut pas oublier que, dans leurs explications de la couleur et de la vision, les anciens devaient rendre compte du fait que, de la plupart des corps, sauf des corps transparents, on ne voit que la surface, pas l'intérieur).

On voit donc que le passage du *χρῶμα* (*chrôma*) de la première définition de Socrate au *πέρας* (*peras*) de la seconde (qui définit, rappelons-le, *σχῆμα* (*schèma*) comme *στερεοῦ πέρας* (*stereou peras*), « *terme/limite du solide* » (76a7)) via le *χροιά* (*chroia*) de Ménon n'est en rien un saut du coq à l'âne et peut au contraire manifester une tentative de Socrate de remplacer dans sa première définition le terme posant problème par sa définition, ou au moins de reformuler cette définition après avoir implicitement clarifié le sens dans lequel il convenait de prendre le terme litigieux²⁶.

On peut reformuler ainsi le raisonnement implicite qui sous-tend cet échange : l'« aspect extérieur » (sens qui est commun à *σχῆμα* (*schèma*), *εἶδος* (*eidos*) et *ἰδέα* (*idea*)) d'une chose se manifeste à nos sens par la couleur qui émane de la surface de la chose ; dans la perception aplatie et sans épaisseur d'un continuum de couleurs diverses que nous donne la vue, les brusques changements de couleurs dans ce continuum délimitent des « contours » qui dessinent ce que nous en venons à appeler des *σχῆματα* (*schèmata*) ; en prenant donc pour point de départ ce qui nous est directement perceptible pour atteindre ce qui ne l'est pas, on peut dire que l'aspect extérieur (*σχῆμα* (*schèma*)), c'est ce qui accompagne toujours la couleur (*χρῶμα* (*chrôma*)) qui le manifeste à nos yeux comme en étant sa source, sinon sa cause ; mais dès lors que Ménon fait semblant de ne pas savoir ce qu'est la couleur, il ne reste plus qu'à dire que l'aspect extérieur n'est rien d'autre que ce qui produit cette couleur dont il ne veut plus entendre parler, à savoir, l'enveloppe même des corps dont elle émane.

Ce faisant, Socrate a éliminé toute référence à la vue dans sa nouvelle définition. Mais il ne s'est pas complètement dégagé de toute référence aux perceptions sensorielles car le sens premier de *στερεός* (*stereos*), c'est « solide » au sens de « ferme, dur », ce qui nous renvoie au sens du toucher et d'une certaine manière donc à la racine de *σχῆμα* (*schèma*), dont on a vu (voir note 8) qu'il était apparenté au verbe *ἔχειν* (*echein*), dont un des sens est « saisir »

²⁶ On peut, dans cette optique, voir dans la substitution par Ménon de *χροιά* (*chroia*) à *χρῶμα* (*chrôma*) une manière pour lui de briller aux yeux de Socrate en laissant discrètement entendre qu'il est au courant des théories pythagoriciennes auxquelles fait allusion Aristote dans le passage cité du *De sensu*. Mais cela ne veut pas dire que l'une ou l'autre des définitions proposées par Socrate est d'inspiration pythagoricienne, puisque ce qu'il définit, c'est *σχῆμα* (*schèma*) et non pas *χροιά* (*chroia*) ou *χρῶμα* (*chrôma*). D'ailleurs, lorsqu'il définira un peu plus tard *χροιά* (*chroia*), il le fera à partir des théories d'Empédocle.

ou « tenir »²⁷. C'est en quelque sorte en confirmant avec les mains qu'elles rencontrent de la résistance aux limites de ce que nos yeux nous présentent comme une tache de couleur distincte de ce qui l'entoure, en éprouvant le caractère tangible et dur au toucher et en constatant que nos doigts peuvent suivre le contour de ce qui est pour la vue cette tache de couleur, que nous prenons conscience, aux premiers âges de notre vie en tout cas, de l'unité et de l'existence distincte de ce « solide » qui produit sur notre rétine la tache de couleur.

En substituant à la *χρῶμα* (*chrôma*) de sa première définition de *στερεόν* (*stereon*) de la seconde, Socrate accentue donc la « matérialité » de ce qui répond à cette définition. Et c'est sans doute pour faire contrepoids à cela qu'en introduisant le terme *στερεόν* (*stereon*), il l'associe à *ἐπίπεδον* (*epipedon*, « plan »), et précise qu'il faut comprendre ces termes *ὅιον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίαις* (*hoion tauta ta en tais geometriais*), « comme ces [choses dont on parle] en géométrie » (76a2), c'est-à-dire comme des abstractions qui sont justement le résultat d'un passage à la limite, car un plan au sens géométrique, ça n'existe pas dans le monde physique et un « solide » au sens géométrique, c'est tout sauf « solide » au sens de « dur, ferme » !

Certes, on peut se dire que Socrate a parlé ici de géométrie pour faire comprendre à Ménon qu'il entendait définir *σχῆμα* (*schèma*) dans son sens géométrique de « figure », mais rien n'est moins sûr. Si tel avait été le cas, il n'aurait pas pris dans un premier temps les exemples de *τὸ στρογγύλον* (*to stroggulon*) et *τὸ εὐθύ* (*to euthu*), le courbe et le droit, et parlé dans un second temps de *ἐπίπεδον* (*epipedon*) et de *στερεόν* (*stereon*), de plan et de solide ; il eut en effet été plus simple, comme je l'ai déjà dit, de prendre des exemples comme *κύκλος* (*ku-klos*), « cercle » ou *τετράγωνον* (*tetragônon*), « carré ». Si l'on examine de plus près les exemples pris par Socrate, on remarque qu'ils opposent à chaque fois un terme qui est le plus générique, le moins spécifié, dans son ordre (les « lignes » pour le premier couple, les « volumes » pour le second) à un terme qui est la négation absolue du premier par passage à la limite. Je m'explique : la *στρογγυλότης* (*stroggulotès*), la « rondeur », la « courbure », premier terme introduit par Socrate comme exemple de *σχῆμα* (*schèma*), c'est le principe à l'origine de toute ligne susceptible de se refermer sur elle-même et donc de délimiter un espace clos, donc fini et susceptible d'être appréhendé comme un tout²⁸, alors que *τὸ εὐθύ* (*to euthu*), le droit, ce n'est rien d'autre que ce qui justement n'a pas de courbure et donc ne peut

²⁷ C'est sans doute en perspective de ce développement possible que Platon a choisi de faire prendre à son Socrate le terme *σχῆμα* (*schèma*) comme exemple, plutôt que *εἶδος* (*eidos*) ou *ἰδέα* (*idea*) qui, eux, restent liés à la vue par leur racine commune.

²⁸ Principe évoqué par référence à la forme la plus parfaite de « courbure » dans l'esprit des grecs, le cercle, grâce au choix du mot *στρογγυλότης* (*stroggulotès*), « rondeur », de préférence à *καμπυλότης* (*kampulotès*), « courbure » dans un sens plus général, qu'on trouve dans les textes d'Aristote évoqués dans la note 14.

pas enclore un espace délimité fini, et de plus ne peut exister à l'état « pur » dans le monde matériel, puisque c'est un concept qui résulte d'un passage à la limite et suppose un ligne sans épaisseur ; de même στερεόν (*stereon*), pris dans son acception géométrique, peut désigner dans le sens le plus général toute portion d'espace enclose par une surface fermée parce que dotée de στρογγυλότης (*stroggulotès*), alors que le plan, c'est la surface (idéale, tout comme la droite) qui n'a aucune courbure et ne peut donc pas enclore un espace limité. Et le choix était le même à propos des couleurs, où le seul exemple donné par Socrate était λευκός (*leukos*), qui, avant de signifier « blanc », signifie au sens premier « brillant, lumineux »²⁹, et peut donc qualifier tout ce qui se voit par opposition à μέλας (*melas*), « noir », c'est-à-dire invisible du fait de l'absence de lumière.

Par cette tension entre des exemples pris par couples d'extrêmes dans leur ordre et introduisant des principes de spécification dénués eux-mêmes de toute spécificité d'une part, et une orientation de la discussion vers une compréhension de plus en plus géométrique du mot σχῆμα (*schèma*) d'autre part, au milieu de laquelle apparaît le concept de « limite » (πέρας (*peras*)), Platon par la voix de son Socrate veut nous faire réfléchir sur ce qu'implique cette notion de « limite » ou de « fin » et sur l'opération qui consiste à délimiter, à définir³⁰. En ne prenant justement pas l'exemple du carré ou du cercle, il nous invite à nous demander maintenant pourquoi il a pris un exemple aussi « tordu » que le rond/courbe. Ce faisant, nous réaliserons que les figures géométriques qu'il aurait pu prendre comme exemples ne sont que des abstractions, des passages à la limite par appauvrissement et simplification des « apparences » complexes et peu régulières qui seules existent dans le monde sensible, et que ce n'est qu'à ce prix qu'on peut les enclore dans des formules brèves comme « un espace délimité par quatre cotés égaux se coupant à angles droits », et que les seules choses qui sont ouvertes à de telles « définitions » sont soit des abstractions très simples de cet ordre soit des concepts tellement généraux (comme σχῆμα (*schèma*) défini comme « ce qui accompagne toujours la couleur »,

²⁹ On y trouve la même racine que dans le latin *lux*.

³⁰ Pour introduire cette notion en 75e1-5, Socrate utilise plusieurs termes :

- τελευτή (*teleutè*), mot dérivé de τέλος (*telos*), « achèvement, terme, réalisation, accomplissement, but », mais qui a le sens plus restreint de « fin », et en particulier pour parler de la fin de la vie, de « mort », et le verbe qui en dérive, τελευτᾶν (*teleutan*), « finir, mourir » ;
- πέρας (*peras*), « terme, limite », qui s'oppose à ἄπειρον (*a-peiron*), « illimité » ou « infini », formant avec lui un couple qu'on retrouve dans les dix couples dont certains pythagoriciens faisaient les principes de toutes choses (cf. *Métaphysique*, A, 986a22-26), et le verbe qui en dérive περάννειν (*perainein*), « terminer, achever, accomplir » ;
- ἔσχατον (*eschaton*), « extrémité », c'est-à-dire ce qui vient en dernier, « dernier ».

Il n'utilise par contre pas le terme ὄρος (*horos*), « borne, limite », ni le verbe qui en dérive, ὀρίζειν (*horizein*), « délimiter », mais aussi « définir » au sens technique (d'où ὀρισμός (*horismos*), « définition », chez Aristote), mais l'idée est sous-jacente, surtout dans un dialogue qui semble justement chercher une « définition », d'ἀρετή (*aretè*) d'abord, de σχῆμα (*schèma*) ensuite.

ou « la limite du solide ») que leur définition ne nous apprend pas grand-chose de plus que le mot lui-même et n'est possible que parce que nous le comprenons déjà.

En fait, Ménon aurait pu transposer l'exemple de définition de l'apparence physique que lui donne Socrate en une « définition » de l'ἀρετή (*aretè*) dont on peut même se demander si ce dernier ne cherche pas à la lui souffler avec les synonymes qu'il propose pour πέρας (*peras*) : l'ἀρετή (*aretè*), aurait-il pu dire, c'est ἀνθρώπου τέλος (*anthrôpou telos*), en prenant τέλος (*telos*) dans le sens de « fin à réaliser mais qui n'est pas garantie d'avance », « objectif/idéal dont l'atteinte n'est pas assurée ». L'excellence (ἀρετή (*aretè*)) suppose que nous accomplissions (τελευτᾶν (*teleutan*)) de manière par-faite, c'est-à-dire menée jusqu'à son terme, ce qui est attendu d'un être humain dans toutes les situations auxquelles nous confronte la vie, et ne peut donc être appréciée qu'au terme de cette vie, après la τελευτή (*teleutè*), la mort, un des synonymes de πέρας (*peras*) mentionnés par Socrate. Mais une fois qu'on a dit ça, on n'en sait guère plus sur cette ἀρετή (*aretè*) qu'on en sait sur l'apparence physique d'un homme, son σχῆμα (*schèma*), lorsqu'on a dit que c'était la limite du solide que constitue son corps ! Et il n'est pas plus possible de mettre en équations la στρογγυλότης (*stroggulotès*) qui marque les contours d'un corps humain qu'il n'est possible de mettre en formules condensées les règles qui régiraient le meilleur comportement possible en toutes circonstances.

Ce que Platon cherche à nous faire comprendre, c'est que vouloir enclore dans une définition de ce genre l'ἀρετή (*aretè*) de l'homme n'a pas de sens. Certes, tout mot renvoie à une réalité qui a ses propres limites, mais pas plus qu'on ne peut décrire en quelques mots ou en quelques équations la limite réelle, le σχῆμα (*schèma*), de n'importe quel corps humain, et plus généralement de n'importe quel « solide » réel, on ne peut résumer en quelques mots les contours, l'εἶδος (*eidos*), le πέρας (*peras*), le τέλος (*telos*) de l'ἀρετή (*aretè*), c'est-à-dire ce qui fait la perfection des hommes, pris dans leur diversité, dans la multiplicité des lieux et des temps où ils vivent. Pour en découvrir les limites, et seulement les limites approximatives, il faut prendre le temps de parcourir tout l'espace que recouvre ce concept, l'examiner sous différents points de vue, le distinguer de concepts similaires, etc. comme le fait Socrate, par exemple à propos du beau dans l'*Hippias majeur*, à propos du courage dans le *Lachès* ou à propos de la piété dans l'*Euthyphron*.

Avant de parler à Ménon en 72c7 d'un εἶδος (*eidos*) commun à toutes les abeilles qui justifie qu'on les désigne par ce même nom d'abeilles, Socrate avait utilisé à leur égard, en 72b1, un autre terme visant aussi ce qui pourrait être commun à toutes les abeilles, celui d'οὐσία

(ousia). Prenant appui sur ce que j'ai développé par ailleurs sur les sens possibles de ce terme ³¹, je dirai que ce qui intéresse Socrate dans toute recherche de ce genre, c'est la *richesse* (le sens premier du mot οὐσία (ousia)) d'un concept, pas une épure (sens possible du mot σχῆμα (schèma)) tellement simplifiée, tellement « schématique », pourrait-on dire en français pour rebondir sur le texte grec, qu'elle n'a plus grand-chose à voir avec la réalité complexe dont elle prétend rendre compte.

Et finalement, ce que cherche à faire Socrate dans le *Ménon*, ce n'est pas tant d'obtenir de Ménon une définition « schématique » d'ἀρετή (aretè) pour pouvoir ensuite répondre par oui ou par non à la question qui lui est posée au début sur le caractère enseignable ou pas de celle-ci à l'aide de quelques syllogismes bien menés que de faire prendre conscience à Ménon, et, au-delà, à nous, lecteurs, de la richesse et de la complexité de ce concept, derrière lequel se cache la question de savoir ce que c'est que d'être un homme et donc le précepte delphique γνῶθι σαυτόν (gnôthi sauton), « apprends à te connaître toi-même », complexité qui interdit de donner une réponse binaire, par oui ou par non, à la question posée. Si par exemple, comme je l'ai déjà dit, on admet une composante « physique » à la perfection de l'homme (ce que ne ferait sans doute pas Socrate, pour qui l'homme, c'est l'âme ³², mais que ferait peut-être Ménon), alors il est clair que ce n'est pas par l'enseignement que l'on modifiera le physique d'une personne. Mais quand bien même l'enseignement ne *suffirait* pas à lui tout seul à rendre « parfait » un homme, cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas contribuer à le faire progresser sur la voie de la perfection, de l'ἀρετή (aretè). Et c'est bien pour cela que Socrate, après avoir démontré son aptitude à « schématiser » sur l'exemple de σχῆμα (schèma), ne prend pas la peine de venir en aide à Ménon pour arriver à un « schéma » d'ἀρετή (aretè) dont il n'a nul besoin : cette première partie du dialogue aura permis à Ménon de prendre conscience du fait que le concept d'ἀρετή (aretè) n'est pas simple à délimiter, à définir, et la seconde partie lui montrera, par appel à l'expérience, que, un, il est possible d'apprendre, et donc de progresser grâce à l'enseignement (expérience avec l'esclave), et, deux, que l'enseignement seul ne suffit pas à rendre « parfait » (« expérience » que constitue le cas des enfants des plus admirés des politiciens athéniens de l'époque).

³¹ Voir mon article *La fortune détournée de Platon, une étude sur le mot οὐσία dans les dialogues*, paru en deux parties dans le premier numéro de la revue philosophique en ligne *Klèsis* (<http://revue-klesis.org/>), *De la philosophie grecque 1* et 2 (2006). J'y analyse l'usage du mot οὐσία (ousia) dans le *Ménon* dans la section de la seconde partie intitulée « le miel de Ménon », mais c'est l'ensemble de l'article, et en particulier ses conclusions, qui sont pertinents ici.

³² Cf. *Alcibiade*, 130c2.

Les carrés voyageurs

La première définition proposée par Socrate pour σχῆμα (*schèma*) nous avait permis de prendre conscience du pouvoir limité de la vue et du caractère *toujours* « abstrait » des εἶδη (*eidè*)/ἰδέαι (*ideai*)/σχήματα (*schèmata*) que nous associons à ce que nous fait percevoir l'œil. Chacun des mots retenus dans sa seconde définition renforce cette relativisation du sens de la vue, dont on a vu qu'elle cherchait à se passer, dans une direction différente.

L'usage du mot στερεόν (*stereon*), « solide », dont j'ai dit qu'il renvoyait au sens du toucher, est aussi là pour nous faire prendre conscience du fait que la vue, envisagée *seule*, ne nous offre qu'un univers à *deux dimensions* (comme l'est la paroi de la caverne sur laquelle se projettent les ombres) fait de taches de couleurs sans épaisseur. Ce n'est que grâce au toucher, associé au mouvement de nos membres, qui nous pouvons prendre conscience de la « profondeur » de l'espace qui est devant nous et projette ces taches de couleur appréhendées par les yeux et apprendre à notre cerveau à utiliser l'effet stéréoscopique résultant du fait que nous avons deux yeux pour « deviner » la position relative dans l'espace de « solides » qu'il associe à des taches de couleurs distinctes, comme il apprend à utiliser l'effet stéréophonique résultant du fait que nous avons deux oreilles pour situer dans l'espace la source des sons que captent les oreilles dans un continuum sonore unique.

Si le terme στερεόν (*stereon*) nous renvoie à la troisième dimension, à la « profondeur » de l'espace, le terme πέρας (*peras*) qui lui est associé dans la seconde définition de Socrate, à travers surtout les synonymes qu'en propose Socrate en l'introduisant, τελευτή (*teleutè*), « fin » avec l'idée sous-jacente de « mort », et ἔσχατον (*eschaton*), « dernier », nous renvoie à ce que nous appellerions de nos jours la quatrième dimension, le temps, qui est intimement lié au mouvement, un autre des « sensibles communs » d'Aristote, dont la vue ne nous donne qu'une très vague notion à partir de la variation des taches de couleur qu'elle perçoit tant que nous ne prenons pas conscience de l'« épaisseur » du monde tridimensionnel, et qui devient central dans la notion d'ἄρετή (*aretè*), qui implique action et développement ou, pour employer le vocabulaire d'Aristote, passage de la puissance à l'acte, ce que suppose implicitement Ménon en posant la question de la manière dont on l'*acquiert*.

Bref, si nous y prêtons attention, la vue, à laquelle nous faisons une confiance telle que, pour un grec, avoir vu, c'est savoir³³, ne nous serait pas d'un grand secours sans l'appui d'autres sens, à commencer par le toucher, et surtout de la capacité d'abstraction de notre es-

³³ C'est un même verbe grec dont l'aoriste ἰδέιν (*idein*) sert d'aoriste au verbe ὁρᾶν (*horan*), « voir », et dont le parfait εἰδέναι (*eidēnai*) signifie « savoir » au sens d'un présent.

prit, capable d'associer des formes aux couleurs seules visibles à proprement parler. Il est donc regrettable que nous ne fassions pas plus confiance à cet esprit d'abstraction lorsqu'il s'exerce sur autre chose que sur les taches de couleur que nous percevons par la vue.

C'est ce que veut nous faire sentir le Socrate de Platon à travers la définition qu'il qualifie de τραγικὴ (*tragikè*), de « pathétique » ou « tragique », de la couleur qu'il donne sous la pression de Ménon et qui lui permet de revenir à la vue. Selon cette définition, inspirée des théories d'Empédocle, ἔστιν χροῖα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός (*estin chroa aporroè schématôn opsei summetros kai aisthêtos*), « le teint est une émanation de schématôn commensurable à la vue et sensible »³⁴. Ce que dit en substance cette définition, c'est que si Ménon voit Socrate en face de lui, c'est parce qu'il émane de Socrate de minuscules σχημάτων (*skématôn*) de sa silhouette (son σχῆμα (*schèma*)), des sortes de photos miniatures baladeuses, dont certaines sont capables de pénétrer dans les yeux de Ménon, auxquelles elles sont σύμμετρος (*summetros*), « commensurables », ou encore « proportionnées », et qui sont perceptibles par le sens de la vue, ou que si, dans quelques instants, l'esclave de Ménon reconnaîtra un σχῆμα (*schèma*) de carré sur le sol où vient de le tracer Socrate, c'est parce qu'il émane de ce dessin des carrés voyageurs miniatures dont certains viendront traverser ses yeux et seront perçus par le sens de la vue. Bref, sous son apparence savante, voire pédante, cette pseudo-définition ne fait que nous dire que la couleur, c'est ce qui est perceptible par la vue et qu'elle s'accompagne toujours de σχημάτων (*skématôn*), de contours, de formes, que nous croyons percevoir directement. Mais elle n'explique rien, puisqu'elle suppose connu le concept de σχῆμα (*schèma*) et ne nous dit rien de la nature de ces carrés voyageurs. En fin de compte, elle cherche à expliquer une perception sensible à l'aide de concepts abstraits, émanation, figure, commensurable, sensible, qui n'ont rien de visible.

Et qu'on ne s'y trompe pas ! Nos théories modernes qui expliquent la couleur par la fréquence d'une onde électromagnétique accompagnant un photon, particule sans masse se déplaçant à une vitesse extrême, émise par une source de lumière comme le soleil, une flamme ou le filament chauffé d'une ampoule électrique, déviée par la surface d'un corps et susceptible de pénétrer dans notre œil, d'y subir une déviation du fait du cristallin jouant le rôle d'une lentille convergente, et de venir frapper une cellule de notre rétine, qui percevra une « couleur » différente selon la fréquence de l'onde accompagnant le photon, n'ont sur celles de Socrate que le mérite de nous permettre de fabriquer des lunettes pour améliorer la vue de ceux dont les yeux sont déficients, ou des appareils de photo et autres logiciels de traitement

³⁴ *Ménon*, 76d4.

d'images sur ordinateur pour capturer et manipuler les σχήματα (*schèmata*) baladeurs d'Empédocle, mais sont bien en peine de nous expliquer comment nous percevons que le carré construit sur la diagonale d'un carré donné est double en surface du carré de départ, affirmation qui n'est d'ailleurs vraie d'aucune des approximations de carré que nous pouvons voir dans notre monde matériel. Et ces théories qui prétendent nous expliquer la matière et les sensations, tout comme la définition de Socrate, ne font appel qu'à des abstractions dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne sont pas évidentes : qu'est-ce qu'une onde électromagnétique ou une particule sans masse au-delà des équations qui permettent d'en prédire le comportement d'une manière que confirme l'expérience ?

Ce que Socrate trouve « tragique » à de telles définitions et théories, c'est que Ménon et ses pareils d'hier et d'aujourd'hui se complaisent dans des discours³⁵ qui prétendent expliquer le visible par l'invisible, le sensible par l'abstrait, la matière par la forme, sans se rendre compte du caractère « mythologique » de tels discours³⁶, qui conduisent à une conception matérialiste du monde dans laquelle on n'accorde de crédit qu'à ce qui est visible, tangible, et accessible à l'expérience ; c'est qu'au lieu de nous attacher à chercher à comprendre quel est notre τέλος (*telos*), notre « fin », notre « bien », en tant qu'êtres humains, quelles sont les limites, le πέρας (*peras*), de notre raison, nous nous gargarisons de telles théories, qui pourront tout au plus nous aider à agir sur le monde qui nous entoure (pour le meilleur et pour le pire), nous diront *comment* faire quoi, mais ne nous diront jamais s'il est meilleur pour nous de faire ci plutôt que ça ; bref, c'est que nous acceptons sans sourciller l'invisible pour expliquer le visible, mais que nous refusons de « voir » avec les « yeux » de l'esprit l'invisible aux yeux du corps lorsque c'est de notre bien qu'il s'agit et qu'il est question de justice et non plus de carré ou de cercle, de droit ou de courbe.

³⁵ On notera que, pour introduire sa définition de la couleur, Socrate commence par faire référence à Gorgias, un maître de rhétorique (βούλει οὖν σοι κατὰ Γοργίαν ἀποκρίνομαι (*bouleï oun soi kata Gorgian apokrinomai*), « Veux-tu donc que je te réponde à la manière de Gorgias... », 76c4), avant d'en appeler aux théories « physiques » d'Empédocle en 76c8. Tout discours scientifique est d'abord un *discours*, qui ne manipule donc que des abstractions que sont les mots, et aujourd'hui les symboles mathématiques figurant dans des équations. Ce fait aurait dû être encore plus sensible pour les grecs du temps de Platon, pour lesquels c'est le même mot, λόγος (*logos*), qui signifie « raison », « raisonnement » et « discours », voire « définition ».

³⁶ Contrairement à Timée, qui annonce à l'avance le statut d'εἰκότα μῦθον (*eikota muthon*), de « mythe vraisemblable », de tout son discours sur l'univers (*Timée*, 29d2).