

Lucien Scubla

Ménon, la logique sacrificielle et le problème de l'interprétation

Les œuvres novatrices rajeunissent notre regard en même temps qu'elles illuminent le monde. Grâce à elles, la grisaille s'estompe et tout redevient neuf : le réel est à nouveau vierge, le passé à nouveau présent.

Les disciples émerveillés voient alors s'ouvrir devant eux un immense champ d'exercices, où ils peuvent en silence éprouver leurs jeunes forces et leurs frêles connaissances. Pour la plus grande joie des esthètes, des fleurs fanées retrouvent de nouvelles couleurs et exhalent de nouveaux parfums, de vieilles encres brillent d'un nouvel éclat et suscitent de nouvelles ferveurs. Mais, pour nombre d'épigones besogneux, c'est aussi la tentation de faciles « travaux » d'exégèse, de futilles prouesses de chien savant, de multiples et inconsidérées « lectures » en tous genres, à tout propos et hors de propos.

Certes, il n'est pas sans intérêt de donner, par exemple, de nouvelles démonstrations du théorème de Pythagore, car en mathématique, si l'on veut aller loin et trouver de nouvelles conséquences, il faut, comme dit Pascal, varier les énonciations et tourner les propositions à tous sens¹. Mais, en revanche, il serait absurde de vérifier tous les jours la loi de l'attraction universelle, et bien frivole de vouloir interpréter tous les phénomènes de la nature en termes d'attraction comme le firent, pendant un bon siècle, avec autant de myopie que de zèle, de nombreux sectateurs de Newton.

Comment donc prolonger la voie ouverte par le maître-ouvrage de René Girard — *La violence et le sacré* — en évitant le double écueil du trivial et de l'arbitraire, de la vaine redondance et de l'extension abusive ? Bien qu'il soit difficile d'échapper à la loi commune, les lignes qui suivent aimeraient tenter cette gageure. C'est-à-dire qu'au lieu d'appliquer une grille préfabriquée sur un texte de Platon, elles voudraient faire travailler l'hypothèse girardienne. Au lieu de mettre à jour des aspects méconnus ou des traits cachés du *Ménon*, elles souhaiteraient recenser quelques-

1. Pascal, *Traité des ordres numériques*, Proposition XI.

uns des problèmes fondamentaux que soulève la théorie du sacrifice, à commencer par les questions suivantes :

1. Est-il possible d'élaborer un modèle formel de la crise sacrificielle et de sa résolution, qui serait propre à en accroître l'intelligibilité ?

2. Le christianisme est-il le premier à révéler et à condamner le sacrifice et ses avatars, ou bien ne trouverait-on pas déjà, chez les Grecs, et en particulier chez Platon, une dénonciation des mécanismes sacrificiels dont la force n'aurait rien à envier à celle que René Girard attribue au seul christianisme ?

3. Y a-t-il, en présence d'une pluralité d'interprétations, des critères qui permettraient de décider si deux quelconques d'entre elles sont ou non compatibles ? Si elles sont indépendantes l'une de l'autre, ou au contraire réductibles l'une à l'autre ? Si l'une vaut mieux que l'autre et dans quelle mesure exactement ? Si l'ensemble des interprétations disponibles épuise ou non le sens de l'objet interprété ?

Il va de soi que cette brève note n'a pas la prétention de répondre à ces questions, ni même de les expliciter complètement, mais seulement de montrer leur pertinence et de souligner leur importance.

Soit donc le *Ménon*. Comme de nombreux autres dialogues de Platon, il se termine sur un constat d'échec : le problème posé n'a pas même trouvé un commencement de solution. Au terme d'un entretien passablement long et laborieux, Socrate laisse clairement entendre à Ménon que tout est à reprendre à zéro. Bien plus, la discussion vive et serrée, mais toujours courtoise, entre Socrate et Ménon, a dégénéré pour faire place à une controverse acerbe et lourde de sous-entendus, entre Socrate et Anytos. Non seulement nous n'avons fait aucun progrès, mais nous avons même régressé ; au lieu d'aller vers la lumière, nous nous enfonçons dans des ténèbres de plus en plus épaisses, et nous descendons au fond de la caverne au lieu d'en sortir.

Bien entendu, rien de tout cela ne saurait être fortuit. On sait, en effet, que le *Phédon* nous fait gravir un à un les degrés de la connaissance : l'exhortation, le raisonnement hypothétique et le raisonnement dialectique s'y succèdent dans cet ordre, et nous allons de l'opinion vraie à l'intuition intellectuelle (dont Socrate, en mourant, nous montre au moins le chemin²). Tout porte à croire que le *Ménon* nous fait accomplir le même parcours, mais en sens inverse, puisque le raisonnement dialectique y cède le terrain au raisonnement hypothétique puis à l'opinion vraie : partis des hautes cimes de la philosophie pure, nous nous retrouvons, pour finir, à barboter et à hésiter entre les opinions des poètes et des devins.

Dans un chef-d'œuvre de finesse et d'érudition, Rémi Brague a apporté des arguments décisifs en faveur de cette hypothèse. Le texte du *Ménon*, montre-t-il, se divise exactement en trois parties d'égale longueur ; chacune de ces parties étant caractérisée par la science qui y occupe la place la plus importante, soit, à tour de rôle, la dialectique, la géométrie et la politique³. De plus, chaque nouvelle partie est marquée par l'intervention d'un personnage supplémentaire. « Au début, seuls

2. M. Guérout, « La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon* » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926. Cité par P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954, Paris, CDU, s.d., p. 28.

3. R. Brague, *Le restant, supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris, Vrin, Les Belles Lettres, 1978, p. 61.

Socrate et Ménon ont un entretien dialectique sur la nature de la vertu. Puis l'exemple géométrique requiert l'entrée en scène d'un troisième personnage, l'esclave (...). La troisième partie s'ouvre lorsque le quatrième personnage, Anytos, vient s'asseoir à proximité⁴. » Deux, trois, quatre : « La multiplicité des personnages qui nous sont décrits coïncide avec une série de nombres qui ont chez Platon une importance décisive⁵. »

En effet, tout ce que nous pouvons savoir de la doctrine non-écrite de Platon, donne à penser qu'il établissait une correspondance étroite entre les quatre premiers nombres entiers et les quatre « dimensions géométriques » fondamentales (point, ligne, surface, volume) comme le faisaient déjà les Pythagoriciens ; et surtout, qu'il se servait des unes et des autres pour exprimer de manière rigoureuse l'articulation des quatre principaux modes ou niveaux de connaissance qu'il distingue, notamment, dans les très célèbres pages, dites communément de « la ligne » et de « la caverne », situées à la charnière des livres 6 et 7 de la *République*⁶.

On peut donc, comme Rémi Brague, représenter ces relations par le tableau suivant⁷ :

1	unité	<i>nous</i>	(« intuition »)
2	ligne	<i>épistèmè</i>	(« science »)
3	surface	<i>doxa</i>	(« opinion »)
4	solide	<i>aisthèsis</i>	(« sensation »)

Il suffit alors de tronquer ce tableau, de lui ôter la première ligne et de le lire de haut en bas, pour avoir sous les yeux la structure même du *Ménon*, dans un second tableau où figure entre crochets « tout ce qui n'est pas à la surface du texte⁸ » :

2	[ligne]	[<i>épistémé</i>]	dialectique
3	[sur- face]	[<i>doxa</i>]	géométrie
4	[volum- e]	[<i>aisthèsis</i>]	politique

On obtient ainsi un ordre descendant qui est la parfaite réplique de l'ordre ascendant du *Phédon* et de la *République* ; comme si l'objet du dialogue était beaucoup moins de définir la vertu, ou même de justifier la théorie de la réminiscence, que de déployer la structure d'ensemble du réel et de la connaissance.

Mais l'essentiel n'est pas là. Le propre du *Ménon* n'est pas seulement de présenter cette structure globale dans un ordre descendant ; c'est surtout de décrire un processus de décadence et de déclin d'une manière particulièrement saisissante. En effet, on n'y assiste pas à un brillant exercice de « dialectique descendante », comme dans le *Timée* où Platon nous explique la génération des réalités du monde sensible à partir des archétypes intelligibles ; mais nous sommes entraînés malgré nous dans un vertigineux mouvement de chute accélérée auquel nous ne pouvons ni consentir ni résister. Nous sortons de l'Académie et nous descendons au cœur de la cité. La terminologie devient de plus en plus lâche, les définitions sont de moins en

4. *Op. cit.*, p. 63.

5. *Ibid.*

6. Sur l'ombre comme surface plane, intermédiaire entre la ligne et l'espace volumineux de la caverne, cf. Jacques Moutaux, « Quelques lignes (dont certaines de calculs) sur une ligne très illustre » *Cahiers philosophiques*, 11, Paris, CNDP, juin 1982, pp. 7-25.

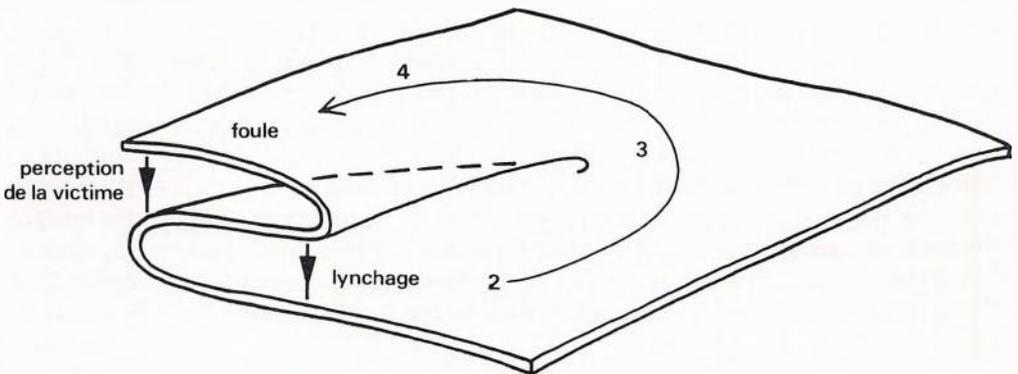
7. *Op. cit.*, p. 63.

8. *Ibid.*

moins précises, l'argumentation est de plus en plus floue. Tout suggère donc l'idée d'une dégradation irrépressible, et Rémi Brague, avec une patience et une rigueur exemplaires, en administre la preuve.

Dès lors, tout est en place pour une « lecture sacrificielle » du *Ménon*. Deux, trois, quatre : c'est le début d'un attroupement. Autour de nos deux interlocuteurs se rassemble un public qui grossit au fur et à mesure que le débat s'enlise et que le ton monte. Le cercle s'élargit : de l'individu à la cité par l'intermédiaire de l'*oikia* dont relève l'esclave⁹. De la joute oratoire, nous descendons vers le combat politique. En même temps que les concepts s'embrouillent, les différences s'effacent entre les hommes. Dans la deuxième partie, nous assistons à des « saturnales géométriques »¹⁰, l'esclave succède au maître et l'inférieur prend la place du supérieur ; dans la troisième partie, Socrate et les Sophistes en viennent à se confondre et toute distinction entre eux paraît impossible ou évanouissante. Mais alors que le renversement des rôles manifestait encore un ordre, peut-être même « un ordre plus profond », maintenant la décadence n'est plus compensée « par le dégagement d'une hiérarchie authentique, dont l'apparence serait l'image renversée (...) : les fils ne valent pas les pères, les élèves ne valent pas leurs maîtres » comme le montre la manière dont les hommes politiques d'Athènes ont élevé leurs enfants¹¹. L'envie est maîtresse de la cité et s'insinue au sein même de la famille¹². Rien ne semble pouvoir arrêter le processus de dégradation. Rien... sinon, peut-être, un sacrifice purificateur. Car derrière Anytos, c'est la foule tout entière que nous entendons murmurer et à partir des menaces, à peine voilées, qu'il adresse à Socrate, c'est la collectivité unanime que nous voyons se rassembler contre la victime émissaire. Deux, trois, quatre : *Ménon* ou la descente vers le sacrifice, *Ménon* ou la montée de la violence, *Ménon* ou le gonflement de la crise : ligne, surface, volume — tout aussi bien.

On est donc tenté de recourir au célèbre modèle de la fronce, qui figure dans tous les exposés populaires de la théorie des catastrophes, pour représenter simultanément la structure de la crise sacrificielle et celle du *Ménon*, s'il est vrai qu'elles ne sont qu'une seule et même chose.



9. *Op. cit.*, p. 65.

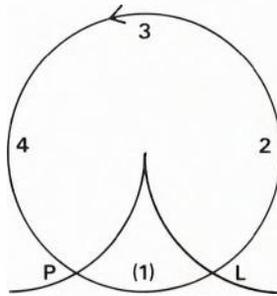
10. *Op. cit.*, p. 188.

11. *Ibid.*

12. *Op. cit.*, pp. 203-207.

La pertinence de ce modèle ne fait guère de doute : il convient en effet à la prédation¹³ et à la castration¹⁴, deux opérations formellement analogues au sacrifice et de plus, la « confusion des actants », qui caractérise ce modèle, convient aussi bien à la mimésis girardienne¹⁵. Enfin il est clair que le schéma de la fronce donne une représentation intuitive tout à fait satisfaisante de la façon dont René Girard décrit la crise sacrificielle et sa résolution. Après la montée de la violence jusqu'à atteindre des proportions véritablement *monstrueuses*, la perception de la victime émissaire produit une brusque chute de tension : c'est le moment où l'ogre se transforme en souris devant le Chat botté¹⁶, où tout l'énorme volume du mal se concentre en un point, formation d'un précipité au sein de la masse indifférenciée, puis, au bord du précipice, c'est le lynchage, la chute de la victime du haut de la roche tarpéienne qui rétablit momentanément la paix.

D'où la représentation circulaire, correspondant à la fronce, qui convient manifestement aussi bien au sacrifice qu'à la prédation, avec en P, la perception et au point L, le lynchage, ou la capture.



Or ce modèle, vaut aussi pour le *Ménon*, et pour l'œuvre de Platon tout entière, car il permet, sans contradiction, de transformer la ligne en un cercle. Soit encore une fois, le plan du *Ménon*. Nous savons déjà que « le dialogue est tronqué, le sommet manque¹⁷ ». Toutefois, cette troncature n'a rien d'accidentel. « Le plus haut savoir, qui serait la *noésis*, ne saurait, quelle que soit la souveraineté de pensée d'un dialogue, y être traité. Le dialogue en effet est toujours soumis au procédé discursif et ne saurait dépasser le niveau de la *dianoia*. Le Un, le point, ne peut être assigné¹⁸. » Le *Ménon*, à cet égard, se borne à illustrer une loi « incontournable ». Dans le *Phédon*, qui suit la voie ascendante, la contemplation de l'unité est repoussée après la mort. Dans la *République*, nous ne parvenons pas non plus à l'Idée du Bien : au lieu de monter vers elle, nous descendons dans la caverne ; au modèle mathématique fait suite le modèle allégorique, nous quittons la leçon de géométrie pour le spectacle d'ombres chinoises ; à la ligne succèdent de nouveau les surfaces et les volumes. En effet, sur le plan du discours, l'origine de tous nos dires ne sau-

13. R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, Christian Pourgois, 1980, p. 124 notamment.

14. J. Petitot, « Sur ce qui revient à la psychose », *Folle vérité*, séminaire dirigé par J. Kristeva, Paris, Seuil, 1979, pp. 223-273.

15. M. Aglietta et A. Orléan, *La violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982, pp. 36-37.

16. Image proposée par R. Girard au cours d'une conférence sur Wagner faite à l'École polytechnique, le 24-1-1983.

17. R. Brague, *op. cit.*, p. 74.

18. *Ibid.*

rait être dite, le point où convergent tous nos dires est un point à l'infini. L' « intuition des principes » est réservée à la divinité, « à ces êtres que Platon nomme les dieux¹⁹ » et peut-être aussi à ce qu'il y a de divin en l'homme. D'où la structure circulaire du *Phédon* : Socrate commence par prendre appui sur des croyances religieuses et il doit recourir à un mythe pour achever sa démonstration avant de songer à s'acquitter d'un dernier sacrifice. Quant à la *République* on sait qu'elle s'ouvre sur un sacrifice et qu'elle s'achève, elle aussi, par un mythe. Mais les extrémités de la ligne se rejoignent déjà dans le *Ménon*. « La fin du dialogue », remarque R. Brague, « renvoie (...) au début (...) le cercle se referme²⁰ ». Or le début du dialogue est le temps de la *dianoïa*, c'est-à-dire celui du dialecticien que, dans un texte fort célèbre (*Phèdre*, 265e), Platon compare au boucher, et donc au sacrificateur (puisque en Grèce ces deux fonctions sont indissociables), qui découpe la bête, et plus précisément la victime (*Politique*, 287c), suivant ses articulations naturelles. Ainsi se trouve garantie la cohérence de notre interprétation.

Encore faudrait-il pouvoir interpréter cette interprétation ? La lecture sacrificielle du *Ménon* mettrait-elle à jour « l'impensé » de Platon, voire l'impensé de la philosophie elle-même, la « chréode » qui gouvernerait à son insu le cheminement de toute pensée ? Ou bien est-ce le contraire ? Est-ce Platon qui révélerait la logique sacrificielle, ou mieux encore, un champ morphogénétique archétypal où le sacrifice, entre autres choses, viendrait nécessairement prendre place ?

Si les recherches de René Girard nous inclinent plutôt à choisir la première hypothèse, les travaux de Rémi Brague pèsent plutôt en faveur de la seconde branche de l'alternative. En effet, bien qu'il ne s'explique pas suffisamment sur ce point, l'auteur de *La violence et le sacré* semble récuser l'autonomie dont se targue la philosophie et il se plaît à dénoncer, çà et là, les naïvetés d'une pensée qui croit pouvoir s'affranchir aisément de toute dépendance religieuse. Le commentateur de Platon, quant à lui, paraît croire à la souveraineté de la pensée philosophique, même s'il ne lui attribue pas une souveraineté absolue. Les dialogues de Platon nous dit-il sont des œuvres d'art, c'est-à-dire des œuvres parfaitement accomplies, des objets ouvragés de part en part, de la main du maître : comme dans les cathédrales même les parties invisibles y sont sculptées²¹. Aussi se prêtent-ils à plusieurs interprétations, parce qu'ils peuvent être appréhendés sous une multitude d'angles différents, mais il serait vain d'y chercher des significations cachées qui auraient échappé à l'auteur ou qui auraient été dissimulées au lecteur. Sans doute s'offrent-ils à plusieurs lectures : les unes superficielles, les autres plus riches, qu'on peut qualifier si l'on veut d'exotériques et d'ésotériques, mais à condition de bien voir que, loin d'être celé ou tu, « l'ésotérique est dit²² ». Comme le dit Gongora, l'œuvre « ne doit être accessible qu'à ceux qui en sont dignes » mais « il n'y a nul refus de la part de l'auteur de communiquer la signification de ses écrits. C'est l'œuvre elle-même qui critique son lecteur et qui en jauge la capacité²³ ».

19. *Ibid.*

20. *Op. cit.*, p. 51.

21. *Op. cit.*, p. 24.

22. *Op. cit.*, p. 19.

23. *Op. cit.*, p. 22.

Plusieurs interprétations, plusieurs lectures donc, ou plus exactement plusieurs degrés d'interprétation ou de lecture. Car Rémi Brague prend beaucoup de soin à le montrer : la lecture « savante » qu'il propose du *Ménon* ne contredit jamais l'approche « naïve » du texte, qui est celle du lecteur profane, mais elle la complète, l'approfondit, lui donne seulement plus de relief et de force.

Comment situer, dans cette perspective, notre interprétation sacrificielle qui ne coïncide ni avec la lecture exotérique ni avec la lecture ésotérique du texte ? Pourquoi ne figure-t-elle pas expressément dans le « supplément aux commentaires du *Ménon* » ? Est-ce dû à son caractère marginal ? Mais comment décide-t-on de ce qui est marginal et de ce qui ne l'est pas ? S'agit-il d'une absence inévitable dans un ouvrage qui ne prétend pas à l'exhaustivité ? Mais alors faudra-t-il un supplément au supplément et ainsi de suite indéfiniment ? En outre l'auteur du « supplément » pourrait-il se réclamer d'une clause d'incomplétude sans déroger aux postulats de sa méthode de travail qui paraissent impliquer l'exhaustivité ?

Ces questions sont d'autant plus importantes qu'elles se posent à peu de chose près dans les mêmes termes en présence du travail de René Girard, quand il semble ne tenir aucun compte de certains aspects du religieux primitif ou judéo-chrétien. Nous y reviendrons autre part.

Bien que nous adhérons, pour l'essentiel, à la conception de l'art qui a été dite ci-dessus, nous hésitons, néanmoins, à voir dans l'œuvre d'art un objet que son auteur aurait pu maîtriser de part en part. Car si une telle œuvre n'est certainement pas l'expression d'on ne sait quelle vision subjective du monde, si elle doit sa valeur au degré d'achèvement de sa structure objective et à rien d'autre, elle peut fort bien manifester des aspects fondamentaux de la réalité ou de la « nature naturante » que son auteur a fort bien pu prendre en compte sans les apercevoir lui-même.

Ainsi Platon pourrait-il révéler ce qui est au principe de toute crise sacrificielle sans prendre conscience de la logique sacrificielle elle-même. Bien plus, il pourrait même dans le *Ménon* et l'*Apologie* avoir écrit, à son insu, un mythe d'origine de la philosophie, ressemblant comme un frère jumeau aux mythes fondateurs de tous les pays et de tous les temps, qui font tous sortir les biens culturels du tombeau de la victime émissaire.

Mais rien n'interdit non plus d'attribuer à Platon une plus grande clairvoyance : de soutenir qu'à l'instar des Orphiques et de certains philosophes présocratiques, il dénonce le sacrifice avec une force qui ne sera pas dépassée par le christianisme, et d'arguer que dans le *Ménon* il maîtrise un modèle de la crise sacrificielle au moins aussi puissant que celui de René Girard. Car il faut se garder de voir dans la logique sacrificielle le *nec plus ultra* de la pensée, et comme une enceinte mentale dont nous ne pourrions nous libérer. Si, comme nous le croyons, cette logique est fondée en raison et si sa pertinence n'est pas douteuse, si son pouvoir explicatif est immense, elle doit à son tour être ancrée dans quelque théorie plus puissante, dans une philosophie de la nature du type de celle que René Thom s'efforce de bâtir de nos jours. A cet égard, tout reste à faire, et ce bref article n'a pas la prétention d'y contribuer, mais seulement de souligner une lacune et de suggérer une piste.