

Note sur quelques réminiscences du Ménon dans le *De libero arbitrio* d'Augustin

JULIE MINAS* 

Byzantium Centre, Eötvös József Collegium, ELTE University, Budapest, Hungary

RESEARCH ARTICLE

Received: May 3, 2025 • Accepted: August 28, 2025

Published online: December 17, 2025

© 2025 The Author(s)



ABSTRACT

Augustine's *De libero arbitrio* contains a number of intertextual references to Plato's *Meno*, which this article analyzes. While it is not determined which of Plato's dialogues Augustine may have read, the presence of references to the text of the dialogues should constitute an argument in this debate. Without drawing any definitive conclusions, a number of parallels, or rather interplays and shifts between the two texts based on subtle references, will be noted, in order to show that the background of the *Meno* is used by Augustine, sometimes in a way that runs counter to the initial argument and Plato himself. Thus, Augustine's philosophical dialogue deals with questions of the nature and origin of evil, an object antinomic to that of the *Meno*, which concerns the nature of virtue and the possibility of teaching it. It is precisely through a play of oppositions and inversions that Augustine uses elements of the *Meno* to drive his argument. This leads us to argue that Augustine seems to find in the *Meno* both the conceptual and argumentative tools to expound his own thought, but also a number of aporias that he intends to resolve from his own philosophical resources, even if it means using tools of Platonic origin against Plato himself.

KEYWORDS

Meno, Augustine, paradox of Meno, origin of evil, masters of virtue

Dans le *De libero arbitrio* d'Augustin figurent plusieurs références au *Ménon* de Platon que nous nous proposons de relever et d'analyser. La littérature secondaire a davantage souligné l'importance des traditions aristotélicienne et stoïcienne dans ce texte du fait de l'attention qu'a suscitée le traitement que ce dialogue propose des questions relatives à la théorie de l'action et à la

* Corresponding author. E-mail: julie.minas@etu.sorbonne-universite.fr

définition du sujet moral, dans ses liens avec le libre arbitre et la liberté¹. La présence de concepts et éléments doctrinaux issus du néoplatonisme a fait l'objet de quelques études, notamment une de Jérôme Lagouanère très récemment². La possibilité d'une reprise d'arguments du texte platonicien lui-même a été laissée de côté, en partie parce qu'il n'est pas évident de savoir quels dialogues de Platon Augustin avait pu lire, que ce soit dans la langue originale ou par l'intermédiaire de traductions latines – l'identification des *libri platoniorum* qu'Augustin évoque aux livres VII et VIII des *Confessions*, n'a rien d'évident³. Mais quoi qu'il en soit, la présence de références au texte des dialogues dans les écrits d'Augustin mérite d'être poursuivie et devrait précisément constituer un argument dans ce débat et non un frein à l'étude. De manière générale, ainsi que l'a bien montré Goulven Madec⁴, l'influence du néoplatonisme – comme celle de Platon – sur Augustin est indéniable, mais difficile à préciser.

Cet article ne se propose pas de tirer des conclusions définitives mais de soulever un certain nombre de parallèles, ou plutôt de jeux et de décalages entre les deux textes à partir de références subtiles. Il se situe donc dans la perspective de Jérôme Lagouanère⁵, qui s'inscrit dans la lignée d'André Mandouze⁶, en ce qu'on procèdera en ne s'attachant pas seulement aux parallèles textuels⁷, et en prêtant au contraire attention au contexte argumentatif dans lequel l'énoncé s'inscrit. Il s'agira ainsi de montrer que l'arrière-plan du *Ménon* est utilisé par Augustin d'une certaine façon à rebours de l'argument initial et de Platon lui-même. Ainsi, si certaines références et arguments provenant du *Ménon* figurent assez clairement dans le *De libero arbitrio*, ce dialogue philosophique d'Augustin traite des questions de la nature et de l'origine du mal, soit un objet antinomique à celui du *Ménon*, qui porte sur la nature de la vertu et la possibilité de son enseignement. C'est précisément à travers un jeu d'oppositions et d'inversions qu'Augustin reprend des éléments du *Ménon* pour mener son argumentation dans le *De libero arbitrio*.

Nous examinerons plusieurs références au *Ménon* figurant dans le *De libero arbitrio* d'Augustin : en premier lieu, la reprise du fameux « paradoxe du *Ménon* » et sa résolution proprement augustiniennne (1), en second lieu, la maxime socratique selon laquelle on n'accomplit pas le mal volontairement, et qu'on ne peut non plus en être instruit car on n'en trouve pas de maîtres – inversion de l'argument du *Ménon* selon lequel il n'y a pas de maîtres de vertu (2).

1. LA REPRISE DU PARADOXE DU MÉNON

Augustin emploie au livre II du *De libero arbitrio* une formule qui rappelle le fameux paradoxe du *Ménon*. Le personnage d'Augustin affirme qu'il ne peut trouver l'unité dans un corps s'il ne connaît pas cette unité par avance et par un autre moyen que la perception sensible : « lorsque je

¹Voir notamment COLISH (1985) ; CHAPPELL (1995) ; STUMP (2001) ; COUENHOVEN (2013) ; BRACHTENDORF (2007) ; HORN (2014).

²LAGOUANÈRE (2025). Voir aussi GRANDGEORGE (1896) ; ALFARIC (1918) ; DU ROY (1966) ; ZUM BRUNN (1969).

³Sur cette question, voir RACHET (1963).

⁴MADEC (1982).

⁵LAGOUANÈRE (2025).

⁶MANDOUZE (1954).

⁷COURCELLE (1943).

cherche l'unité dans un corps, et que je suis sûr de ne l'y pas trouver, je connais certainement ce que je cherche, ce que je n'y trouve pas, ce qu'on ne peut y trouver ; disons mieux, ce qui n'y est absolument pas⁸ ». Dans le *Ménon* en effet, Socrate et le personnage éponyme cherchent à définir la vertu – question préliminaire à celle de savoir si elle peut s'enseigner ou non – et aboutissent à la difficulté suivante : comment chercher ce que l'on ne connaît pas, puisqu'on ne sait pas ce que l'on doit chercher, et même si on le trouvait, comment reconnaître ce que l'on cherchait puisqu'on ignore ce que c'est⁹ ? La solution platonicienne à cette aporie consiste dans la réminiscence, même s'il y a un débat parmi les commentateurs de Platon quant à savoir si la réminiscence a pour contenu les formes intelligibles – auquel cas il faut saisir le sens du passage à la lumière du traitement de la réminiscence figurant dans le *Phédon* en 72e–77a¹⁰, ou si la réminiscence telle qu'elle est abordée dans le *Ménon* est sans rapport avec les formes intelligibles¹¹.

La théorie platonicienne de la réminiscence joue un rôle important dans les réflexions d'Augustin sur la science en général. La mémoire y est déterminante dans l'accès à la vérité – qui est synonyme chez Augustin de l'accès au bonheur – : savoir, c'est se souvenir, étudier, c'est redécouvrir des choses oubliées dans son esprit. Mais puisqu'Augustin, contrairement à Platon, nie la préexistence des âmes, il transforme la théorie de la réminiscence et ne fournit pas exactement la même réponse au paradoxe du *Ménon*. L'âme est capable de connaissance, de percevoir la forme, l'unité dans les choses, par ce qu'elle est par nature et grâce à une sorte de lumière immatérielle, divine. La mémoire augustinienne n'est plus tant la réminiscence d'une connaissance passée qu'une illumination de l'esprit par la vérité divine et éternelle¹². Mais dans la mesure où pour Platon, les choses que l'âme a connues avant notre naissance appartiennent à un passé qui, pour nous, n'a jamais été présent, une sorte de passé pur et absolu, toujours déjà oublié, cette théorie platonicienne – mythique dans une certaine mesure – permet de penser un passé auquel nous n'avons jamais eu accès nous-mêmes – dans cette incarnation. L'oubli est premier, ce qui signifie précisément que notre connaissance se fonde sur une vérité qui nous est absolument antérieure. Dès lors, se ressouvenir n'est pas se retourner vers le passé, revenir en arrière, l'oubli nous jette en avant, selon une formule de Jean-Louis Chrétien¹³. Or, c'est précisément ce type d'éternité de la vérité qu'Augustin cherche à penser. S'il est question au livre X des *Confessions*¹⁴ de l'oubli comme condition du souvenir, c'est pour montrer que l'esprit doit nécessairement chercher hors de lui-même ce qui lui permet de se comprendre lui-même : se souvenir de Dieu, c'est se tourner vers lui. Ainsi que l'a montré Anne de Saxcé¹⁵, Augustin puise

⁸Augustin, *De libero arbitrio* II 8.22.

⁹Platon, *Ménon* 80d–e.

¹⁰IHM (1877) ; THOMPSON (1901) ; ROBIN (1919) ; SHOREY (1933) ; CHERNISS (1937) ; HACKFORTH (1955) ; HOERBER (1960) ; BRISSON (2007).

¹¹ROSS (1951) ; ALLEN (1959–1960) ; BLUCK (1961) ; GULLEY (1954) ; VLASTOS (1965) ; NARCY (1969) ; SHINER (1974) ; FRONTEROTTA (2001) ; LAFRANCE (2007).

¹²DE SAXCÉ (2023) 71–73.

¹³CHRÉTIEN (2000) 63.

¹⁴Augustin, *Confessions* X 16.24–25.

¹⁵DE SAXCÉ (2023) 79.

chez Platon l'idée d'un oubli premier fondateur qui nous empêche de penser que nous sommes nous-mêmes notre propre fondement : on ne se connaît pas soi-même sans se souvenir de Dieu.

Mais dans ce passage du *De libero arbitrio*, il est question de la connaissance sensible, et c'est dans ce contexte qu'Augustin est conduit à reformuler le paradoxe du *Ménon* : si le *Ménon* traite de la possibilité de connaître la vertu, qui est un cas particulier – du fait de la définition platonicienne de la vertu-science¹⁶ –, et de ce fait se conclut de façon aporétique, toute connaissance est conditionnée par le processus de la réminiscence – le *Ménon* illustre de façon fructueuse le cas de la connaissance mathématique avec l'échange entre Socrate et le jeune esclave qui amène ce dernier à résoudre le problème géométrique de la duplication du carré (82a–85b) –, y compris la connaissance sensible. Le paradoxe est donc résolu par le personnage d'Augustin immédiatement après sa formulation : ce qui fait l'unité des corps ne se situe pas dans le corps lui-même, l'unité est connue comme par avance, elle suppose de faire appel à l'intelligence.

Ubi ergo novi quod non est corpus unum ? Unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi ; quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus. Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum duntaxat numerorum quos intelligentia cernimus.

Mais partout où je connais l'unité, ce n'est certainement pas au moyen des sens corporels, puisque par ces sens je ne connais que le corps qui, nous l'avons vu, n'est pas vraiment et purement un. Or, si nous n'avons pas acquis la perception de l'unité au moyen des sens corporels, nous n'avons pas pu, par ces mêmes sens, acquérir celle d'aucun nombre, je veux dire de ces nombres que nous voyons par l'intelligence¹⁷.

La réinterprétation augustinienne de la réminiscence comme réponse au paradoxe du *Ménon* est donc radicalement opposée à ses possibles conclusions sceptiques¹⁸.

L'accent mis par Augustin sur l'idée qu'il s'agit de saisir l'unité dans la multiplicité des corps, marqué notamment par la répétition du terme *unus* dans le passage, signale peut-être une médiation par le néoplatonisme. De fait, la résolution du paradoxe dans le *De libero arbitrio* mentionne explicitement l'unité, qui trouve ultimement sa source en Dieu qui est véritablement un, contrairement aux corps – « il n'existe pas de corps un ». Augustin mobilise également dans ce passage sa théorie des nombres intelligibles, dont on sait qu'elle a subi l'influence du traité VI, 6 [34] de Plotin¹⁹. Cependant, il n'y a pas dans le corpus plotinien tel qu'il nous est parvenu de texte parallèle faisant mention du paradoxe du *Ménon*. On peut donc faire l'hypothèse que le croisement des allusions – au paradoxe du *Ménon*, à la source de l'unité apparente des corps dans l'unité réelle de l'intelligible divin, et par là aux nombres intelligibles – est le original et propre à Augustin.

Par la suite au Moyen-Âge, alors que le platonisme est mal ou médiatement connu, et que l'on a davantage affaire à une reconstruction qui réduit Platon à un ensemble de thèses assez fortes à réfuter, et alors même que le *Ménon* est l'un des rares dialogues dont le texte est disponible, aux côtés notamment du *Timée*, du *Phédon* et du *Parménide*, le texte du dialogue proprement dit est rarement étudié de près : on se contente en général d'utiliser le fameux paradoxe pour poser un cadre de référence à partir duquel on s'interroge sur les conditions

¹⁶Sur la définition platonicienne de la vertu et ses différentes formulations, voir GAVRAY (2012) 103–110.

¹⁷Augustin, *De libero arbitrio* II 8.22.

¹⁸Sur les lectures sceptiques du paradoxe du *Ménon* au Moyen Âge, voir GRELLARD (2011) 37–66.

¹⁹Voir sur ce point HADOT (1990) 59–72.

de possibilité de la connaissance. Or nous voudrions montrer qu'il n'en va pas de même chez Augustin dans le *De libero arbitrio*. Si Augustin avait pu avoir connaissance du paradoxe du *Ménon* par les *Tusculanes* de Cicéron, où il se trouve formulé et où l'entretien entre Socrate et le jeune esclave est résumé²⁰, plusieurs autres allusions à différents passages du *Ménon*, qui ne renvoient pas seulement à l'argument principal de la réminiscence en réponse au fameux paradoxe, se trouvent disséminées dans le dialogue.

2. ON NE PEUT NI VOULOIR NI ENSEIGNER LE MAL

Sont ainsi présents et mobilisés dans le *De libero arbitrio* deux autres éléments présents dans le *Ménon* : la thèse socratique selon laquelle le mal n'est pas le fruit d'une mauvaise volonté mais de l'ignorance, et le mode de raisonnement consistant, lorsque l'on se demande si une chose s'enseigne, à rechercher si l'on peut en trouver des maîtres.

Le fil directeur du *De libero arbitrio* est en effet une interrogation sur l'origine du mal²¹. A partir de ce problème bien différent, le dialogue d'Augustin suit pourtant le même déroulement que le *Ménon*, qui porte sur la question de savoir si la vertu peut s'enseigner. Ainsi, de façon typiquement socratique, avant d'étudier la question posée – est-ce que la vertu peut s'enseigner ; quelle est l'origine du mal –, il faut répondre au « ce que c'est », poser la question τί ἐστὶ, celle de la définition : il s'agit de savoir de quoi on parle avant d'en dire quoi que ce soit. Ensuite, la façon spécifique dont Augustin entreprend de répondre au τί ἐστὶ, c'est-à-dire la façon dont il entreprend de définir le mal dans le *De libero arbitrio* fait écho à la façon dont procède le *Ménon* pour répondre à son propre τί ἐστὶ – la définition de la vertu. Ainsi, Ménon commence par énumérer des vertus, celles spécifiques à l'homme, à la femme, à l'esclave, etc, et Socrate lui objecte qu'il a énuméré là un essaim de vertus au lieu d'extraire l'élément commun, la forme commune à toutes vertus qui définit la vertu elle-même.²² De façon similaire, Augustin

²⁰Cicéron, *Tusculanes* I 24.

²¹Augustin, *De libero arbitrio* I 1.

²²Platon, *Ménon* 71e–72a : Μένων : Πρώτον μὲν, εἰ βούλει ἀνδρὸς ἀρετὴν, ῥάδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. Εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετὴν, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σφύζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός. Καὶ ἄλλη ἐστὶν παιδὸς ἀρετὴ, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. Καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταὶ εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστίν· καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστω ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ οἶμαι, ὃ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία.

Σωκράτης : Πολλὴ γέ τι νιν εὐτυχία ἔοικα κεχρησθαι, ὦ Μένων, εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνήρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον. Platon, *Ménon* 71e–72a

Ménon : D'abord, si tu veux que je te fasse voir la vertu d'un homme, il est facile de répondre que la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de sa cité et, grâce à cette activité, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, tout en se préservant soi-même de rien subir de mal. Maintenant si tu veux parler de la vertu d'une femme, ce n'est pas difficile à expliquer : la femme doit bien gérer sa maison, veiller à son intérieur, le maintenir en bon état et obéir à son mari. Il y a aussi une vertu différente pour l'enfant, pour la fille et pour le garçon, une vertu pour l'homme âgé, qu'il soit libre, si tu veux, ou esclave, si tu préfères. Et comme il existe une multitude d'autres vertus, on n'est donc pas embarrassé pour définir la vertu. Car on trouve une vertu pour chaque forme d'activité et pour chaque âge, et ce, pour chacun de nous, par rapport à chaque ouvrage que nous nous proposons. Je pense d'ailleurs que c'est pareil, Socrate, pour le vice aussi. Socrate : J'ai vraiment beaucoup de chance, apparemment, Ménon ! J'étais en quête d'une seule et unique vertu, et voilà que je découvre, niché en toi, tout un essaim de vertus.

demande à Evodius de procéder à une énumération d'actes mauvais, et entame avec lui une casuistique²³ pour comprendre pour quelle raison on en vient à qualifier un acte de mauvais. Puisqu'il constate qu'Evodius ne peut « tout exprimer en peu de paroles », il lui enjoint de faire « une énumération détaillée des actes mauvais, en [lui] disant ce qu'[il] en pense²⁴ ». Evodius nomme ainsi en premier lieu les adultères, les homicides et les sacrilèges, il propose tout un essaim de péchés, symétrique opposé à l'essaim de vertus qu'avait proposé Ménon. Les deux personnages partent de l'essaim d'abeilles, de situations particulières, au lieu de s'interroger sur ce qui est commun à tous les termes.

Mais contrairement à Ménon qui n'a pas bien compris ce qu'attendait Socrate, Evodius le fait à la demande d'Augustin. Il y a manifestement quelque chose de l'ordre du jeu littéraire, dans cette façon de procéder à contre-courant par rapport à Platon, mais il semble qu'il faut précisément le comprendre en tenant compte du type d'objet qu'est le mal. Pour Augustin en effet, le mal n'a pas d'essence propre, il ne peut être défini que négativement, il n'est que la privation du bien. Dès lors, il serait vain d'en chercher la forme, la caractéristique positive commune. Est ici déjà sous-jacente la définition augustinienne du mal comme une défaillance de la volonté²⁵ – plus que comme un non-être –, qui est de toute évidence le fait d'une influence néoplatonicienne, et notamment plotinienne, qui a été remarquée.²⁶

À partir de cette casuistique, l'échange avec Evodius aboutit d'abord à un résultat négatif, l'identification de ce qui ne peut être à l'origine du mal : le mal ne peut être le fait de la bonne volonté, car tout un chacun peut faire l'expérience en première personne de ce qu'il désire mener une vie droite et honnête et non le contraire.

Augustinus : [...] Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam.

Evodius : Nihil horum nego, et propterea me non solum voluntatem, sed etiam bonam voluntatem iam habere confiteor.

Augustin : [...] Vois donc tout de suite si tu ne désires pas cette vie honnête et droite, si tu ne veux pas fortement devenir sage, ou du moins si tu oses nier que, quand nous voulons ainsi, nous avons une bonne volonté.

Evodius : Je ne nie rien de tout cela ; et par conséquent, je reconnais que non seulement j'ai de la volonté, mais encore une bonne volonté²⁷.

L'argumentation glisse progressivement de la volonté à la bonne volonté – la volonté, faculté qui nous est conférée par Dieu – ne peut être que bonne. La bonne volonté est un bien de notre âme, et un bien sans commune mesure avec les autres biens, les biens terrestres. Ce bien divin ne peut

²³Sur les aspects juridiques de ce raisonnement, voir COTTA (1961) 165–167.

²⁴Augustin, *De libero arbitrio* I 3.6.

²⁵Sur la question débattue de la définition du mal comme néant, non-être ou défaillance de la volonté chez Augustin, voir pour des perspectives différentes, récentes et plus anciennes : JOLIVET (1930) 253–356 ; GERMOND (1948) 1–23 ; HUFTIER (1966) 187–281 ; SOURISSE (2007) 109–124 ; LAURENT (2010) 9–20 ; O'NEILL (2017) 31–52.

²⁶La reprise de la démarche de Plotin – qui s'opposait notamment aux gnostiques – sert à Augustin à réfuter la conception manichéenne du mal et lui procure des arguments et concepts pour montrer que le mal n'est pas une substance. Voir entre autres DU ROY (1966) 242 ; ZUM BRUNN (1969) 43–56 ; LAGOUANERE (2025).

²⁷Augustin, *De libero arbitrio* I 12.25.

donc, tant d'un point de vue logique que d'un point de vue axiologique, être cause du mal. Augustin se trouve ainsi ramené implicitement à la fameuse thèse socratique selon laquelle « nul n'est méchant volontairement », qui apparaît sous différentes formes dans les dialogues de Platon²⁸. Si la maxime socratique repose sur la valeur du terme grec ἐκών, qui sert essentiellement à mesurer le degré d'adhésion d'un individu à ses propres actes²⁹, et qui ne peut se superposer au concept latin de *uoluntas*³⁰, qui en plus est chargé de sa valeur chrétienne sous la plume d'Augustin, il nous semble que son argument dans le *De libero arbitrio* reprend certains éléments de la position socratique, en particulier telle qu'elle est exprimée dans le *Ménon*.

Le sens de cette formule socratique a fait couler beaucoup d'encre³¹, on peut considérer pour cette étude qu'il consiste en ceci : tout le monde désire le bien, au sens où chacun désire son bien, ce qui lui est avantageux³², de sorte que personne ne choisit de plein gré son propre malheur³³. Dès lors, « nul n'est méchant volontairement » signifie en somme que nul n'est méchant en connaissance de cause³⁴ et en désirant accomplir le mal pour lui-même³⁵. Or cette idée est démontrée précisément dans le *Ménon*, dans un échange entre Socrate et le personnage éponyme. Socrate fait accepter à Ménon, un peu malgré lui, qu'il est bien possible que « personne ne veuille le mal³⁶ », car ceux qui disent vouloir commettre une injustice ne le veulent pas vraiment, au sens où ce n'est pas cela – se nuire à eux-mêmes –, qu'ils visaient à travers cette action, mais au contraire un prétendu avantage pour soi – par exemple obtenir davantage de biens ou de pouvoir. Platon était conscient du paradoxe que cela représentait³⁷. Cette thèse socratique

²⁸Platon, *Ménon* 87b ; *Protagoras* 252c ; *Gorgias* 467b ; *Timée* 86d ; *Lois* V, 731c ; IX, 860c. Voir, entre autres, STRAWSON (1994) ; LARROQUE (2010) ; DESTREE (2014) ; MONTEILS-LAENG (2014) ; MOUZE (2018) ; KRAFFT (2022).

²⁹MULLER (1997) 95–100.

³⁰La bibliographie sur ce concept est très abondante, on se permet de renvoyer pour son origine cicéronienne et sénèqueenne à la thèse en cours de Blandine Huerre, sous la direction de Christelle Veillard, à l'université Paris X – Nanterre, intitulée « Enquête sur la *voluntas* : archéologie d'une notion chez Cicéron et Sénèque », ainsi qu'à MONTEILS-LAENG (2014) 339–410 ; MITSIS (2020) ; BOURBON (2021) 139–154 et THOMAS (2022). Pour ce qui concerne la notion de *uoluntas* chez Augustin, voir notamment WU (2005) 112–124 ; BYERS (2006) 171–189 ; PAGANI (2021) 199–232 ; MOISEVA (2024).

³¹On se reportera notamment à STRAWSON (1994) 5–24 ; LARROQUE (2010) 38–48 ; MONTEILS-LAENG (2014) ; DESTREE (2014) 23–38 ; MOUZE (2018) 211–236 ; KRAFFT (2022) 41–66.

³²Ce glissement est possible parce que le terme grec ἀρετή, que nous traduisons par vertu, qualifie d'abord l'excellence d'un être ou d'une chose dans l'accomplissement d'une tâche déterminée : en ce sens, la vertu est quelque chose d'ἀγαθόν, d'avantageux, de profitable. À partir de l'époque classique, il devient courant d'utiliser le terme ἀρετή de manière générique pour parler de l'excellence humaine, y compris l'excellence morale – avec la pensée que le καλὸς καὶ ἀγαθός (litt. : « l'homme beau et bon ») l'est par une forme de précellence, d'ἀρετή supérieure dans tous les domaines. Ainsi Platon, dans le *Ménon*, pose que l'homme n'est bon au sens d'« utile », de « bon à réaliser l'action désirée », que lorsqu'il possède l'ἀρετή.

³³MERKER (2014).

³⁴Voir SEGVIC (2006) 175–180.

³⁵C'est notamment ce qui a donné lieu à la critique de « l'intellectualisme » socratique, voir MONTEILS-LAENG (2014) ; MOUZE (2018).

³⁶Platon, *Ménon* 77b–78b.

³⁷Cela est particulièrement manifeste dans le *Gorgias*, où en 446d, Socrate affirme que si les hommes injustes, d'après la δόξα qui les envie à tort, peuvent faire tout « ce qui leur plaît », mais ce faisant, ils ne font pas vraiment « ce qu'ils veulent », parce que l'objet réel de leur vouloir est ce qui est bon et profitable.

marque dans le *Ménon* le refus de la symétrie entre justice et injustice³⁸, et dans plusieurs dialogues elle s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur la responsabilité³⁹. Ces deux aspects se retrouvent dans la version augustinienne de cette thèse : le second *via* les réflexions pour savoir si Dieu peut être tenu pour responsable du mal dans le monde, ainsi que *via* l'évocation du contexte pénal⁴⁰ et de la distinction entre les deux lois – humaine et divine – ; le premier avec l'idée déjà mentionnée que le mal n'a pas d'essence propre, qu'il ne peut être défini que négativement comme la privation du bien, mais aussi à travers l'idée que l'éducation ne peut enseigner que le bien, qui redouble la dissymétrie.

En effet, au début du texte, Augustin reprend le propos du *De magistro*, dont Christophe Grellard⁴¹ a d'ailleurs montré qu'il constitue manifestement une reprise du paradoxe du *Ménon*. Ce dialogue entre Augustin et son fils Adéodat aboutit en effet à une reformulation sémantique du paradoxe du *Ménon* et conclut qu'un signe ne peut rien m'apprendre si je ne sais déjà ce dont il est signe, mais que si je le sais, il n'a plus rien à m'apprendre. Augustin avait donc une compréhension suffisamment fine du propos du *Ménon* pour en réutiliser l'argument principal tout en le subvertissant de l'intérieur pour servir son propre propos, en substituant à la réminiscence le recours à la contemplation de la lumière divine intérieure. Le paradoxe du *Ménon* pose un cadre pour se demander spécifiquement s'il est possible de connaître quelque chose de nouveau, il s'agit pour Augustin d'expliquer comment on peut se souvenir de ce qu'on n'a jamais su, pour reprendre une formule d'Anne de Saxcé⁴².

Dans le *De libero arbitrio*, il s'agit de rappeler que « l'instruction ne nous apprend que le bien » [*disciplinam non nisi bona disci arbitror*⁴³] ne peut être que bonne⁴⁴. L'instruction a pour objet

³⁸C'est le sens du mythe de l'anneau de Gygès en *République* II 360c. Gygès soutenait en somme que « nul n'est juste volontairement ». Marion Krafft montre que si l'on pense que le juste comme l'injuste, une fois dotés d'un même pouvoir de commettre impunément l'injustice, feraient tous deux le même choix que Gygès, alors les hommes ne sont jamais justes que sous la « contrainte » de la loi, qui fait peser sur eux l'ombre du châtement, et la seule différence entre ceux qui agissent injustement et les autres serait alors que ces derniers n'ont pas assez de pouvoir ou d'habileté pour échapper à la punition, ou pas assez d'audace pour enfreindre la loi. Dès lors, la rupture de cette symétrie est nécessaire : on ne « commet » pas la justice comme on commet une injustice. L'asymétrie entre justice et injustice, entre vice et vertu, dénoncée par Aristote (*Éthique à Nicomaque* III 7) comme le point faible de la thèse socratique, est au contraire sa raison d'être même. Voir KRAFFT (2022).

³⁹Voir JODELET (1926) ; PANGLE (2009) 456–473 ; SCHOFIELD (2012) 103–114 ; KRAFFT (2022) 41–66.

⁴⁰Voir COTTA (1961) 159–172. Dans les *Lois*, la maxime socratique est exposée au sein du préambule législatif destiné à s'adresser publiquement aux citoyens pour leur communiquer l'*esprit de la loi*, afin de les persuader de la recevoir avec bienveillance (V 731c), et elle est placée en préambule du système pénal, même si Platon reconnaît ensuite la difficulté qu'il y aurait à se passer de la distinction classique entre les injustices volontaires et les injustices involontaires (IX 860c). Voir KRAFFT (2022).

⁴¹Voir GRELLARD (2011) 37–66.

⁴²Voir DE SAXCÉ (2023).

⁴³Augustin, *De libero arbitrio* I 1.2.

⁴⁴Augustin affirme plus précisément que la science naît ou s'éveille en nous : c'est une allusion à sa théorie de l'éducation, développée dans le *De magistro*, où il expose notamment une distinction entre le maître extérieur et le maître intérieur. Le maître extérieur peut nous guider, nous aider, mais on n'apprend que du maître intérieur en nous, qui représente la présence de la lumière de Dieu en chacun. Le rôle du maître extérieur est d'avertir de la présence du maître intérieur en nous, ce qui se fait par et dans l'échange avec le disciple, mais ce dernier ne pourra jamais rien comprendre s'il ne fait pas l'effort de se replier sur lui-même, de réfléchir à nouveau, et d'interpréter à sa façon le discours du maître. Le maître doit provoquer cette réflexion (*reflexio*), cet effort de saisie rationnelle.

la science, qui est un bien, car on s'instruit par l'intelligence et que l'intelligence est un bien. Dès lors, on ne peut apprendre à faire le mal, on peut tout au plus ne pas suffisamment bien apprendre à faire le bien et s'éloigner de l'instruction du bien. L'argument venant ensuite justifier cette thèse reprend très clairement celui du *Ménon*, tout en l'inversant. Le personnage éponyme du dialogue interrogeait en effet Socrate pour savoir si la vertu s'enseigne, Socrate étudie cette question à travers le prisme des maîtres de vertu : si la vertu s'enseigne, alors on doit pouvoir trouver des maîtres de vertu, il conclut de ce qu'on ne peut trouver des maîtres de vertus que la vertu ne s'enseigne pas⁴⁵, avec cette réserve qu'il en est ainsi « si [l']examen a été bien conduit⁴⁶ ». Au début du *De libero arbitrio*, Augustin développe un argument analogue, mais inversé : on ne peut trouver des maîtres qui nous enseignent le mal, donc le mal ne s'enseigne pas.

Augustinus : Saltem intellegentiam non nisi bonum putas ?

Evodius : Istam plane ita bonam puto, ut non videam quid in homine possit esse praestantius ; nec ullo modo dixerim aliquam intellegentiam malam esse posse.

Augustinus : Quid ? cum docetur quisque, si non intellegat, poteritne tibi doctus videri ?

Evodius : Omnino non poterit.

Augustinus : Si ergo omnis intellegentia bona est, nec quisquam qui non intellegit, discit ; omnis qui discit, bene facit : omnis enim qui discit, intellegit ; et omnis qui intellegit, bene facit : quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem bene facimus, quaerit. Quapropter desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est : si doctor est, malus non est.

Augustin : Admets-tu au moins que l'intelligence soit un bien sans mélange ?

Evodius : Pour cela, je l'admets pleinement ; je ne vois pas ce qu'on pourrait trouver dans l'homme de meilleur que l'intelligence ; et il ne me paraît pas possible de dire qu'aucune intelligence puisse être mauvaise, à aucun point de vue.

Augustin : Eh bien ! quand on instruit un homme, s'il n'a pas l'intelligence de ce qu'on lui enseigne, pourras-tu dire qu'il s'instruit véritablement ?

Evodius : Je ne le pourrai.

Augustin : Alors, si d'une part toute intelligence est bonne, si de l'autre personne ne s'instruit sans intelligence, il s'ensuit que quiconque s'instruit, fait bien ; car celui qui s'instruit, comprend, et celui qui comprend, fait bien. Donc, chercher l'auteur de notre instruction, c'est chercher l'auteur par qui nous faisons le bien. N'essaie donc plus de trouver je ne sais quel docteur mauvais. S'il est mauvais, il n'est pas docteur ; et s'il est docteur, il n'est pas mauvais⁴⁷.

Dès lors, si l'on commet le mal, c'est que l'on se détourne de l'instruction qui ne peut être qu'instruction au bien. Augustin dans le *De libero arbitrio* semble donc mener à bien ce à quoi Ménon échoue dans le dialogue éponyme, car il applique les façons de procéder de Ménon à l'objet auquel elles sont adaptés : le mal et l'éducation au mal, qui ne peuvent être définis

⁴⁵Platon, *Ménon* 89d–e.

⁴⁶Platon, *Ménon* 96b–c.

⁴⁷Augustin, *De libero arbitrio* I 1.3.

positivement. Au contraire, en les appliquant à la vertu et à l'enseignement de la vertu, qui est un bien, l'échange du *Ménon* fait fausse route.

3. CONCLUSION

La multiplicité et la diversité des allusions au *Ménon* de Platon que nous avons présentées et analysées montrent que ce dialogue est manifestement à l'arrière-plan du *De libero arbitrio* d'Augustin – ce qui constitue un argument supplémentaire en faveur de l'hypothèse qu'Augustin avait lu et étudié précisément ce dialogue, et ce en particulier au moment où il rédige ce texte. En effet, l'intertextualité que le *De libero arbitrio* entretient avec le *Ménon* est très subtile, elle prend la forme de références précises qui s'inscrivent dans des jeu de décalages et d'inversions. Augustin semble trouver dans le *Ménon* à la fois des outils conceptuels et argumentatifs pour exposer sa propre pensée, mais aussi un certain nombre d'apories que lui entend résoudre à partir de ses propres ressources philosophiques, quitte à utiliser les arguments d'origine platonicienne contre Platon lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

- ALFARIC, P. (1918). *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. 1. Du manichéisme au néoplatonisme*. Nourry, Paris.
- ALLEN, R.E. (1959–1960). *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*. *Review of Metaphysics*, 13 : 165–174.
- BLUCK, R.S. (1961). *Plato's Meno*. *Phronesis*, 6 : 94–101.
- BOURBON, M. (2021). La *voluntas* sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté ? *Status quaestionis*. In : CATTANEL, E. (ed.), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Edizioni Ca' Foscari, Venise, pp. 139–154.
- BRACHTENDORF, J. (2007). Augustine's notion of freedom: deterministic, libertarian, or compatibilistic. *Augustinian Studies*, 8/1 : 219–231.
- BRISSON, L. (2007). La réminiscence dans le *Ménon* (80e–81e). In : ERLER, M. (ed.), *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Academia, Sankt Augustin, pp. 199–203.
- BYERS, S. (2006). The meaning of *voluntas* in Augustine. *Augustinian Studies*, 37(2) : 171–189.
- CHAPPELL, T.D.J. (1995). *Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. Saint Martin's Press, New York.
- CHERNISS, H. (1937). Review of K. Buchmann, *Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie*. *American Journal of Philology*, 58 : 497–500.
- CHRÉTIEN, J.-L. (2000). *L'inoubliable et l'inespéré*. Desclée de Brouwer, Paris.
- COLISH, M.L. (1985). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2 : Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*. Brill, Leiden.
- COTTA, S. (1961). Droit et justice dans le *De libero arbitrio* de St. Augustin. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 47 : 159–172.
- COUENHOVEN, J. (2013). *Stricken by Sin, Cured by Christ. Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*. Oxford University Press, Oxford.
- COURCELLE, P. (1943). *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. De Broccard, Paris.

- DESTREE, P. (2014). Comment être responsable de son destin ? In : VAN RIEL, G. (ed.), *Fate, providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought*. Leuven University Press, Leuven, pp. 23–38.
- DE SAXCÉ, A. (2023). Se souvenir de Dieu selon saint Augustin. *Communio*, 286(2) : 71–79.
- DU ROY, O. (1966). *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Institut des Études augustiniennes, Paris.
- FRONTEROTTA, F. (2001). *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Scuola Normale Superiore, Pisa.
- GAVRAY, M.-A. (2012). La définition platonicienne de la vertu. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 119 : 103–110.
- GERMOND, H. (1948). Le Problème du mal. *Revue de théologie et de philosophie*, 36(46) : 1–23.
- GRANDGEORGE, L.L. (1896). *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Leroux, Paris.
- GRELLARD, C. (2011). Peut-on connaître quelque chose de nouveau ? Variations médiévales sur l'argument du Ménon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 136(1) : 37–66.
- GULLEY, N. (1954). Plato's theory of recollection. *Classical Quarterly*, 48 : 194–213.
- HACKFORTH, R. (1955). *Plato's Phaedo, transl. with Introduction and Commentary*. The Bobbs-Merrill, Indianapolis–New York.
- HADOT, P. (1990). La Notion d'infini chez saint Augustin. *Philosophie*, 26 : 59–72.
- HOERBER, R.G. (1960). Plato's *Meno*. *Phronesis*, 5 : 78–102.
- HORN, C. (2014). How close is Augustine's *liberum arbitrium* to the concept of *eph' hêmin*? In : DESTREE, P. (ed.), *What's up to us? Studies on agency and responsibility in ancient philosophy*. Academia, Sankt Augustin, pp. 293–310.
- HUFTIER, M. (1966). Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 33 : 187–281.
- IHM, O. (1877). *Der Begriff der platonischen Doxa und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen*. Leipzig, Edelmann.
- JODELET, M. (1926). *La conception de la peine chez Platon*. Leroux, Paris.
- JOLIVET, R. (1930). Le Problème du mal chez saint Augustin. *Archives de philosophie*, 7/2 : 253–356.
- KRAFFT, M. (2022). Platon, avocat de la formule socratique : « Nul n'est méchant volontairement ». *Archives de philosophie du droit*, 63 : 41–66.
- LAFRANCE, Y. (2007). Les puissances cognitives de l'âme : la réminiscence et les Formes intelligibles dans le *Ménon* (80a–86d) et le *Phédon* (72e–77a). *Études platoniciennes*, 4 : 239–252.
- LAGOUANÈRE, J. (2025). L'influence du néo-platonisme dans le *De libero arbitrio* d'Augustin. État d'une question oubliée et réflexions méthodologiques. *Vita latina*, 205.
- LARROQUE, M. (2010). Platon, avocat de la formule socratique : « Nul n'est méchant volontairement ». *L'Enseignement philosophique*, 60/4 : 38–48.
- LAURENT, J. (2010). « *Peccatum nihil est* ». Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant. *Cahiers philosophiques*, 122 : 9–20.
- MADEC, G. (1982). Les Embarras de la citation. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 29 : 361–372.
- MANDOUZE, A. (1954). L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels. *Augustinus Magister*, 1 : 67–84.
- MERKER, A. (2014). « Nul n'est méchant de son plein gré ». In : BRISSON, L. (ed.), *Lire Platon*. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 193–204.

- MITSIS, P. (2020). *Natura aut Voluntas : recherches sur la pensée politique et éthique hellénistique et romaine et son influence*. Turnhout, Brepols.
- MOISEEVA, E. (2024). *La Notion de volonté dans les écrits de saint Augustin entre 388 et 404*. Institut d'Études augustinienes, Paris.
- MONTEILS-LAENG, L. (2014). *Agir sans vouloir : le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Classiques Garnier, Paris.
- MOUZE, L. (2018). Être juste et savoir : L'anti-intellectualisme platonicien. In : CRUBELLIER, M. (eds.), *Philia et Dikè : aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*. Classiques Garnier, Paris, pp. 211–236.
- MULLER, R. (1997). *La Doctrine platonicienne de la liberté*. Vrin, Paris.
- NARCY, M. (1969). Enseignement et dialectique dans le *Ménon*. *Revue internationale de Philosophie*, 23 : 474–494.
- O'NEILL, S. (2017). Privation, parasite et perversion de la volonté. Une étude ontologique et psychologique de la doctrine augustinienne du mal. *Laval théologie et philosophie*, 73 : 31–52.
- PAGANI, P. (2021). Agostino. Volere e potere. In : CATTANEI, E. (ed.), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Edizioni Ca' Foscari, Venise, pp. 199–232.
- PANGLE, L.S. (2009). Moral and criminal responsibility in Plato's *Laws*. *American Political Science Review*, 103(3) : 456–473.
- RACHET, G. (1963). Saint-Augustin et les "libri platoniorum". *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 3 : 337–347.
- ROBIN, L. (1919). Sur la doctrine de la réminiscence. *Revue des Études Grecques*, 32 : 451–461.
- ROSS, W.D. (1951). *Plato's theory of Ideas*. Clarendon Press, Oxford.
- SCHOFIELD, M. (2012). Injury, injustice, and the involuntary in the laws. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 42 suppl : 103–114.
- SEGVIC, H. (2006). No one errs willingly: the meaning of socratic intellectualism. In : AHBEL-RAPPE, S. (ed.), *A Companion to Socrates*. Blackwell, Oxford, pp. 171–185.
- SHINER, R.A. (1974). *Knowledge and reality in Plato's Philebus*. Van Gorcum & Comp, Assen, The Netherlands.
- SHOREY, P. (1933). *The unity of Plato's thought*. The University of Chicago Press, Chicago.
- SOURISSE, M. (2007). Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne. *Imaginaire et inconscient*, 19 : 109–124.
- STRAWSON, G. (1994). The impossibility of moral responsibility. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 75(2) : 5–24.
- STUMP, E. (2001). Augustine of free will. In : STUMP, E. – KRETZMAN, N. (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124–247.
- THOMAS, J.-F. (2022). *Voluntas* et le champ lexical de la volonté : questions de polysémie et de synonymie. *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, 22.
- THOMPSON, E.S. (1961 [1901]). *The Meno of Plato*. Cambridge University Press, Cambridge.
- VLASTOS, G. (1965). Anamnesis in the *Meno*. *Dialogue*, 4 : 143–167.
- WU, T.-Y. (2005). On the concept of *voluntas* in Augustine's works. *Modern Philosophy*, 3 : 112–124.
- ZUM BRUNN, E. (1969). Le Dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux *Confessions*. *Recherches augustinienes*, 6 : 3–102.