

Université de Montréal

Elenchos standard : le cas négligé de l'Alcibiade

par

Geneviève Lachance

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de M.A.

en philosophie

option recherche

Août 2010

© Geneviève Lachance, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Elenchos standard : le cas négligé de l'*Alcibiade*

Présenté par :

Geneviève Lachance

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché, président-rapporteur

Louis-André Dorion, directeur de recherche

Richard Bodéüs, membre du jury

Résumé

Depuis une trentaine d'années environ, les études sur la réfutation, ou *elenchos* (ἔλεγχος), se sont multipliées. Cet engouement n'est pas étranger à la publication d'un article de Gregory Vlastos, intitulé « The Socratic Elenchus », dans lequel sont abordées des thèses qui tranchent avec les théories généralement acceptées jusqu'alors. Or, il est intéressant de noter que Vlastos a complètement écarté l'*Alcibiade* de son étude, le jugeant apocryphe, et ce, même si les arguments apportés par les tenants de l'inauthenticité de l'*Alcibiade* sont loin d'être convaincants. Dans le cadre de ce mémoire, nous comptons mener une analyse détaillée du texte de Vlastos et de l'*Alcibiade*, en nous attachant particulièrement aux questions suivantes : qu'est-ce que l'*Alcibiade* nous dit de l'*elenchos*? Que nous apprend-il de nouveau? En quoi ces révélations originales viennent-elles invalider ou confirmer les théories de Vlastos ou notre conception traditionnelle de la réfutation socratique? Le premier chapitre s'intéressera principalement aux thèses présentées dans la dernière version de « The Socratic Elenchus », parue en 1994 dans *Socratic Studies*. Nous en ferons un résumé critique et nous intéresserons aux réactions de différents commentateurs. Le deuxième chapitre se concentrera quant à lui sur l'*Alcibiade*. Nous proposerons une analyse de ce dialogue en nous concentrant principalement sur le thème de l'*elenchos*, puis confronterons les principales thèses de Vlastos aux résultats de notre analyse. Notre mémoire montrera que la description de l'*elenchos* donnée par Vlastos ne correspond pas à celle fournie dans l'*Alcibiade*.

Mots-clés : Philosophie, Platon, Vlastos, *Alcibiade*, *elenchos*, réfutation, dialectique

Abstract

For about thirty years, studies on refutation, or *elenchus* (ἐλεγχος), have multiplied. This interest has been stimulated by the publication of an article by Gregory Vlastos, *The Socratic Elenchus*, in which an original and controversial theory of the *elenchus* is presented. It is interesting to note, however, that Vlastos rejected Plato's *Greater Alcibiades* from his study, judging it inauthentic, even though the arguments presented by the supporters of its inauthenticity are rather unconvincing. In this master's thesis, a detailed analysis of Vlastos' article and the *Greater Alcibiades* will be conducted. Special attention will be given to the following questions: what the *Greater Alcibiades* can tell us on the *elenchus*? Can it tell us something new? If so, will this new knowledge confirm or invalidate the theories of Vlastos or the traditional conception of Socratic refutation? The first chapter focuses on the thesis presented in the last version of the article "The Socratic Elenchus", published in 1994 in *Socratic Studies*. A critical summary of the article shall then be presented in addition to an exposition of the reactions of various commentators. The second chapter will focus on the *Greater Alcibiades*. An analysis of this dialogue, more precisely of the *elenchus*, is conducted as well as a comparison of Vlastos' principal thesis with the results of our analysis. This master's thesis will show that the *Greater Alcibiades* provides a description of the *elenchus* that does not concur with Vlastos' conception.

Keywords : Philosophy, Plato, Vlastos, Alcibiades, *elenchus*, refutation, dialectic

Table des matières

Introduction.....	1
 Chapitre 1 : <i>The socratic elenchus : Method is all</i>	 13
1.1 Définition de l' <i>elenchos</i>	13
1.2 Le modèle de l' <i>elenchos</i> standard.....	19
1.2.1 <i>Elenchos</i> standard vs <i>elenchos</i> indirect.....	22
1.3 Des prémisses peu solides.....	25
1.4 L' <i>elenchos</i> : une méthode positive.....	33
1.4.1 Le « problème de l' <i>elenchos</i> ».....	37
 Chapitre 2 : L' <i>Alcibiade</i>	 49
2.1 Date de composition.....	49
2.2 Résumé et argumentation.....	51
2.3 Plan.....	54
2.4 Prologue (103a-106c2).....	59
2.4.1 Mise en scène des règles de l'entretien réfutatif (106b-106c).....	59
2.5 Examen des compétences d'Alcibiade (106c3-109c8).....	61
2.5.1 Établissement des prémisses initiales.....	61
2.5.2 Recours à l'opinion commune et non-respect de l'une des règles de l'entretien réfutatif.....	64
2.6 Première sous-réfutation (109c9-110d4).....	69
2.7 Deuxième sous-réfutation.....	72
2.8 Interlude dialectique (112e1-113c6).....	75
2.9 Troisième sous-réfutation : Alcibiade connaît-il l'utile? Aveu implicite d'ignorance (113d1-116e5).....	 77

2.10 Sur l'ignorance (116e6-120e5).....	86
2.11 Fable royale (120e6-124b6).....	88
2.12 Quatrième sous-réfutation (124b7-127d8).....	90
2.13 Partie positive : Qu'est-ce que prendre soin de soi-même? (127d9-135c9).....	95
2.14 Épilogue (135c10-135e8).....	99
Conclusion.....	101
Bibliographie.....	110

Introduction

Depuis une trentaine d'années environ, les études sur la réfutation, ou *elenchos* (ἔλεγχος), se sont multipliées. Cet engouement n'est pas étranger à la publication d'un article de Gregory Vlastos, intitulé *The Socratic Elenchus*, dans le tout premier numéro des *Oxford Studies in Ancient Philosophy*¹. Si l'article de Vlastos a autant attisé la réflexion sur l'*elenchos*, c'est sans aucun doute en raison des thèses originales et audacieuses qu'il contient, lesquelles tranchent avec les théories généralement acceptées jusqu'alors. Entre autres, contre R. Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, première édition : 1941), Vlastos soutient qu'il existe un seul modèle d'*elenchos*, nommé *elenchos* standard, et que ce dernier ne repose pas sur la mise en contradiction directe de la thèse initiale, mais plutôt sur des prémisses mal assurées qui diffèrent de la prémisse initiale; contre E. Zeller (*Philosophie der Griechen*, première édition : 1844-1852), Vlastos soutient que Socrate ne se repose pas sur l'opinion commune pour asseoir le bien-fondé de ses prémisses, mais plutôt sur des thèses contra-endoxiques; enfin, contre G. Grote (*Plato and the Other Companions of Sokrates*, première édition : 1865) et la tradition, Vlastos affirme que l'*elenchos* constitue le support à partir duquel Socrate érige ses

¹ À titre d'exemple, de 1958 à 1980, 179 livres et articles relatifs à la dialectique ont été publiés : 90 se sont concentrés sur la dialectique entendue au sens large (c'est-à-dire, selon la définition donnée par H. Cherniss, comme méthode de raisonnement, théorie des relations ontologiques et arguments présentés dans les dialogues platoniciens) et 89, sur la dialectique comme méthode de raisonnement. Parmi ceux-ci, environ quatre se concentraient exclusivement sur l'*elenchos* (voir : Brisson 1977; Brisson 1983). Quelques années plus tard, le nombre d'études sur l'*elenchos* montera en flèche, passant d'environ 2 % à 17 % de l'ensemble des textes se rapportant à la dialectique. En effet, de 1980 à 1990, 111 livres et articles relatifs à la dialectique seront publiés : 56 se concentrant sur la dialectique au sens large et 55, sur la dialectique comme méthode de raisonnement. Parmi ceux-ci, environ vingt-deux se pencheront exclusivement sur l'*elenchos*. En excluant les deux articles de Vlastos publiés dans le premier numéro des *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (*The Socratic Elenchus* et *Afterthoughts on the Socratic Elenchus*), un total de dix-neuf livres et articles seront écrits sur l'*elenchos* de 1983 à 1990, soit neuf fois plus par rapport à la période précédente (voir : Brisson 1988; Brisson 1992).

thèses morales, bref que l'*elenchos* a une visée positive. En plus de pousser plus loin la réflexion sur l'*elenchos*, l'article de Vlastos a également eu une importance capitale sur les études socratiques. En effet, Vlastos reconnaît lui-même que les thèses comprises dans l'article de 1983 sont à la base de sa description et de son interprétation du Socrate de Platon, laquelle – on le sait – sera des plus déterminantes².

Or, il est intéressant de noter que Vlastos a complètement écarté l'*Alcibiade* de son étude sur l'*elenchos*. En effet, l'*Alcibiade* n'apparaît ni dans la première version de l'article publié en 1983³, ni dans la liste des dialogues utilisés dans la version révisée de l'article publiée en 1994 dans *Socratic Studies*, ni dans l'index des dialogues platoniciens cités par Vlastos dans *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, ouvrage qui représente le point culminant et ultime de son étude sur le Socrate de Platon⁴. Pourquoi une telle omission? En fait, Vlastos considère l'*Alcibiade* comme un dialogue apocryphe. Selon lui, le passage 119a1-6 est une preuve éclatante de son inauthenticité. Dans ce passage, Zénon d'Élée est décrit sous les traits d'un *quasi-sophiste* se faisant payer des sommes extravagantes (100 mines) pour les leçons qu'il donne aux riches Athéniens. De l'avis de Vlastos, cette description de Zénon jure avec celle donnée par

² Vlastos 1994, p. 111, n. 23.

³ Dès l'introduction de l'article de 1983, Vlastos donne la liste suivante des dialogues de jeunesse de Platon, sur laquelle il fera reposer son analyse : *Apologie de Socrate, Charmide, Criton, Euthyphron, Gorgias, Hippias Mineur, Ion, Lachès, Protagoras* et le premier livre de la *République*. Il considère l'*Euthydème, l'Hippias Majeur, le Lysis* et, en 1994, le *Ménexène* comme les derniers dialogues de jeunesse écrits par Platon (dialogues dits *de transition*). Quant au *Ménon*, Vlastos le considère comme un point de transition entre les dialogues de jeunesse et les dialogues de maturité. Aucun mot n'est dit sur l'*Alcibiade*.

⁴ Vlastos est loin de faire bande à part. Ainsi, même R. Robinson, qui a été l'un des premiers à étudier l'*elenchos*, n'a pas inclus l'*Alcibiade* dans son examen. Grote a quant à lui réservé une section à l'*Alcibiade* dans son monumental *Plato and the Other Companions of Sokrates*, mais il ne touche que du bout des doigts le thème de l'*elenchos* dans celle-ci. Enfin, tant Stenzel (1973), Santas (1979), Benson (1995), Gonzalez (1998) et Kahn (1996) n'ont pas pris en considération l'*Alcibiade* dans leur analyse de la dialectique platonicienne et de l'*elenchos*.

Platon dans le *Parménide*. De plus, il soutient que la description de Zénon dans l'*Alcibiade* ne peut relever de la pure invention narrative : en effet, comment pourrait-on expliquer que Platon décrive le disciple de Parménide – qu'il vénère – comme appartenant à la classe des sophistes – qu'il déteste⁵? J.-F. Pradeau considère l'interprétation de ce passage comme très peu nuancée⁶. N. Denyer croit quant à lui que le passage 119a1-6 sert surtout à décrire la personnalité du jeune Alcibiade, plus précisément à montrer qu'il ne s'intéresse pas aux questions financières et qu'il est sensible aux exagérations et aux commérages⁷. Enfin, la somme exorbitante demandée par Zénon dans ce passage, qui est trente mille fois plus élevée que la somme versée aux jurés athéniens pour assurer leur subsistance quotidienne⁸, relève de la pure fantaisie. On ne saurait donc rejeter l'authenticité d'un dialogue de Platon sur la seule base d'un passage qui se veut résolument outrancier, en rétorquant que ce dernier ne coïncide pas avec la réalité décrite dans d'autres dialogues.

Selon Vlastos, l'*Alcibiade* est apocryphe en son entier. Il rejette d'ailleurs la thèse de P.M. Clark (1955) selon laquelle les premiers deux tiers du dialogue auraient été écrits par un élève de Platon et le dernier tiers, par Platon lui-même. Cette thèse lui semble invraisemblable. Pourquoi donc Platon aurait-il apposé sa griffe sur l'œuvre de l'un de ses élèves alors qu'il se trouvait dans la période la plus productive de sa carrière (c'est-à-dire, durant la période dite *de maturité* ou tout de suite après la *République*)? Pourquoi aurait-il voulu donner son nom à une œuvre dans laquelle il ne fait qu'aborder

⁵ Vlastos 1993, p. 291.

⁶ Pradeau 2000, p. 202.

⁷ Denyer 2001, p. 163.

⁸ Denyer 2001, p. 162.

superficiellement des thèmes qu'il a déjà traités plus profondément dans d'autres dialogues⁹? Selon Vlastos, l'*Alcibiade* a sans doute été écrit peu de temps après le décès de Platon, plus précisément une ou deux générations après celui-ci¹⁰.

L'*Alcibiade* est-il réellement un dialogue apocryphe? A-t-on eu raison de l'exclure des études sur l'*elenchos*? Contrairement au *Second Alcibiade*, le *Premier Alcibiade* n'a jamais été remis en doute par les Anciens. Les allusions les plus lointaines à ce dialogue remonteraient à Cicéron et à Philon d'Alexandrie. Les citations ou évocations par Apulée, Alexandre d'Aphrodise, Épictète, Galien, Maxime de Tyr ou Clément d'Alexandrie laissent présager que l'*Alcibiade* était un texte couramment lu, étudié et enseigné dès le II^e et III^e siècle de notre ère. L'*Alcibiade* était fort prisé des Néo-Platoniciens : ainsi, Jamblique considérait ce dialogue comme un résumé parfait de la philosophie platonicienne, Proclus en faisait le texte d'introduction principal à l'œuvre de Platon et Olympiodore a consacré un cours entier à l'*Alcibiade*, dont le contenu a par la suite été rassemblé et publié par l'un de ses élèves¹¹. Au Moyen Âge, l'*Alcibiade* fut même le premier dialogue de Platon qu'Al-Farabi présenta dans sa *Philosophie de Platon et d'Aristote*¹².

C'est Schleiermacher qui, le premier, sonna le glas de l'*Alcibiade*. Dans l'introduction qu'il consacra en 1809 à la traduction de l'*Alcibiade*, Schleiermacher fit

⁹ Les deux raisons évoquées par Vlastos sous une forme interrogative laissent transparaître deux présupposés. Tout d'abord, Vlastos semble accepter la thèse de Clark selon laquelle l'*Alcibiade* aurait été écrit durant la période de maturité, ce qui est sujet à de nombreux débats, comme nous le verrons plus loin. Deuxièmement, Vlastos décrit l'*Alcibiade* comme un dialogue de piètre qualité, dans lequel Platon n'aborde que superficiellement certains thèmes qu'il aurait déjà traités avec plus de profondeur. L'influence de Schleiermacher ne saurait ici être plus palpable!

¹⁰ Vlastos 1993, p. 292.

¹¹ Sur l'*Alcibiade* durant l'Antiquité, voir l'introduction d'A. Ph. Segonds (1985), *Sur le Premier Alcibiade de Platon* (tome 1), Paris, Les Belles Lettres, p. X à XXI.

¹² Blitz 1995, p. 339.

état de ses nombreux doutes et soupçons relativement à cette œuvre si prisée des Néo-Platoniciens. Toutefois, à lire ce petit texte de Schleiermacher, il est aujourd'hui très difficile de comprendre les raisons et la portée de son influence sur les générations à venir. En effet, la critique adressée par Schleiermacher ne repose que sur des considérations hautement subjectives. Le premier argument évoqué par le philosophe allemand se rapporte à l'infériorité de l'*Alcibiade*. Qualifiant ce dialogue de « miette » ou de « petite œuvre, qui a de tout temps été surtout prisée par ceux qui ont coutume d'admirer en bloc »¹³, Schleiermacher considère qu'il ne peut être de Platon tant il est trop mauvais et insignifiant. Selon lui, le dialogue donne l'étrange impression d'une asymétrie : des passages fort beaux côtoient des discours vides et inutiles, des passages « hachés menus » suivent des passages longs, voire interminables. L'un de ces longs passages, que l'on a coutume d'appeler la Fable royale (120e6-124b6), est écrit dans un style qui évoque davantage Xénophon que Platon. Enfin, le dialogue est superficiel et glisse sur des thèmes que le lecteur voudrait voir traités plus en profondeur. Comme on peut le voir, ce premier argument est assez faible. Tout d'abord, l'argumentation de Schleiermacher aurait gagné en clarté et en précision s'il avait accompagné ses états d'âme de références ou de citations. Or, son texte ne renvoie presque jamais à des passages précis. De plus, ce premier argument repose sur un présupposé assez discutable : Platon ne peut écrire que des textes de bonne qualité, voire des chefs-d'œuvre. Enfin, les critères esthétiques sur lesquels se repose Schleiermacher pour condamner l'*Alcibiade* sont tous subjectifs et relèvent principalement du goût personnel.

¹³ Schleiermacher (trad. Marie-Dominique Richard) 2004, p. 386-387.

Schleiermacher soutient également que l'intention véritable de l'*Alcibiade* est floue et imprécise. Selon lui, le dialogue ressemble étrangement aux dialogues authentiques de Platon, mais il suffit de gratter légèrement le vernis pour y voir apparaître la trace d'un faussaire maladroit¹⁴. Ainsi, les thèmes n'ont aucun rapport les uns avec les autres, la thématique extérieure (« le fait que Socrate veuille prouver à Alcibiade qu'il doit acquérir d'autres connaissances » [p. 388]) n'est pas pleinement développée et le noyau véritable de l'œuvre (« tout ce que Socrate met en discussion pour établir cette preuve » [p. 388]) est superficiel et n'entretient que des relations lâches avec le reste du texte. D'ailleurs, Schleiermacher conteste la portée philosophique de l'*Alcibiade*. Selon lui, on n'y trouve aucune pensée profonde, aucune explication de la nature humaine (comme l'annonce le second titre de l'*Alcibiade*), mais plutôt des thèses populaires, à l'apparence socratique, qui auraient été traitées avec beaucoup plus d'élégance dans d'autres dialogues. Certains passages de l'*Alcibiade* semblent même emprunter au *Lachès*, au *Gorgias* ou au *Protagoras*, mais, encore une fois, Schleiermacher ne donne pas les références des passages auxquels il pense. Ce deuxième argument n'appelle qu'une seule critique, formulée sous forme de question : le noyau véritable de l'*Alcibiade* est-il réellement celui que Schleiermacher prétend être? En effet, si le dialogue de Platon n'a pas pour objectif principal de démontrer qu'Alcibiade a besoin d'acquérir d'autres connaissances avant de se lancer en politique, la question du manque d'organisation interne des différents constituants du texte prend alors une toute autre dimension, pour ne pas dire un aspect dissemblable.

¹⁴ Schleiermacher (trad. Marie-Dominique Richard) 2004, p. 387-388.

Enfin, Schleiermacher conteste l'authenticité de l'*Alcibiade* en se reposant sur la description de la personnalité des différents personnages. De son avis, le Socrate de l'*Alcibiade* est passif, dirigeant mollement la conversation, passant arbitrairement d'un thème à l'autre, n'ayant comme but évident que d'humilier son jeune interlocuteur¹⁵. Le dialogue aurait ici un caractère éristique que l'on ne retrouverait nulle part ailleurs. Qui plus est, Socrate revêt même un aspect *anti-platonicien* : il se présente comme un professeur, est plein de suffisance envers lui-même et montre de l'admiration pour Périclès¹⁶. Quant au personnage d'Alcibiade, il se distinguerait des autres portraits du même individu brossé par Platon dans le *Banquet* et le *Protagoras*. De l'avis de Schleiermacher, l'Alcibiade du dialogue éponyme est trop humble et facilement intimidé; il fait preuve de peu d'esprit en comparaison de l'Alcibiade du *Protagoras*. De plus, l'*Alcibiade* dresse un tout autre portrait de la relation entre Socrate et son jeune amoureux, comparativement au *Banquet* et au *Protagoras*. Ainsi, dans l'*Alcibiade*, Socrate parle pour la première fois à Alcibiade alors que ce dernier a presque vingt ans. Dans le *Protagoras*, Socrate et Alcibiade semblent déjà de vieilles connaissances, et ce, même si Alcibiade n'est pas plus âgé que dans le dialogue précédent (l'*Alcibiade* et le *Protagoras* se déroulent avant le décès de Périclès). Enfin, selon le *Banquet*, Alcibiade

¹⁵ Schleiermacher (trad. Marie-Dominique Richard) 2004, p. 389.

¹⁶ « (...) le fait que Périclès, quoique homme politique excellent et prisé sans trace d'ironie plus que dans n'importe quel autre discours platonicien (...) » (Schleiermacher [trad. Marie-Dominique Richard] 2004, p. 388). Il est à se demander si Schleiermacher avait bel et bien le texte de l'*Alcibiade* sous les yeux, car ce dernier va plutôt en sens contraire! Un seul exemple suffira à le montrer : « (Socrate) Eh bien, pour Périclès, peux-tu me dire qui il a rendu habile, à commencer par ses fils? (Alcibiade) Quelle question, Socrate! ses deux fils ont été des niais (...) » (Socrate) « Alors, entre tous les autres, cite-moi quelqu'un, Athénien ou étranger, esclave ou libre, qui ait dû à ses relations avec Périclès d'être devenu habile (...) » (Alcibiade) Par Zeus, je n'en connais pas. » (118d-119a [trad. Croiset]). À l'opposé, É. de Strycker – qui considère également l'*Alcibiade* comme un dialogue apocryphe – affirme que le dialogue contient une « pointe brutale dirigée contre Périclès », ce qui est « peu conforme à l'usage platonicien » (de Strycker 1942, p. 143, n. 6).

aurait voulu séduire Socrate alors qu'il se trouvait dans sa *vigueur virile*, ce qui contraste avec la description du même personnage dans l'*Alcibiade*. Pour toutes ces raisons, Schleiermacher avance l'hypothèse selon laquelle l'*Alcibiade* aurait été écrit par un disciple immédiat de Platon à partir d'une esquisse de son maître¹⁷.

L'un des seuls arguments valables avancés par Schleiermacher se rapporte à la description *anti-platonicienne* de la personnalité de Socrate. Ainsi, en 105d-e, Socrate se dit indispensable à la réalisation des ambitions politiques d'Alcibiade et affirme qu'il peut l'aider à obtenir la puissance qu'il désire. La confiance affichée par Socrate au début du dialogue, ainsi que l'impression donnée par ce personnage de vouloir former Alcibiade, constituent deux des particularités les plus curieuses de ce texte. Ces particularités ont été évoquées par d'autres commentateurs comme preuves de l'inauthenticité du dialogue ou de l'influence de Xénophon sur Platon. Toutefois, ces traits curieux peuvent être expliqués par des raisons autres que celle de l'inauthenticité. Par exemple, il est à noter que Socrate ne se présente jamais officiellement comme un professeur, mais plutôt comme un amoureux qui a souci d'aider Alcibiade. De plus, comme l'un des aspects fondamentaux de la relation entre Socrate et Alcibiade est « l'éducation érotique et l'amour pour l'âme »¹⁸, il n'est pas étonnant que l'aspect *éducateur* de Socrate soit davantage mis en lumière. Enfin, la confiance en soi affichée par Socrate au début du dialogue peut être une simple tactique déployée par Socrate pour piquer l'attention d'un personnage qui est décrit comme ambitieux et n'ayant en tête que

¹⁷ Schleiermacher (trad. Marie-Dominique Richard) 2004, p. 382.

¹⁸ Giannantoni 2001, p. 300.

son propre intérêt. D'ailleurs, le subterfuge réussit à merveille puisqu'Alcibiade demande aussitôt à Socrate comment celui-ci pourra servir ses ambitions (106a)¹⁹.

D'autres arguments, beaucoup plus solides, ont été avancés contre l'authenticité de l'*Alcibiade*. Toutefois, aucun de ceux-ci n'est déterminant. É. de Strycker – qui considère l'*Alcibiade* comme un ouvrage d'introduction de l'Académie, écrit par un disciple de Platon – a relevé la présence de mots rares ou absents des autres œuvres de Platon, entre autres ἔλκος (qui n'apparaît que dans l'*Alcibiade* et les *Lois*) ou κρήγυος (mot poétique rare)²⁰. Selon lui, de telles occurrences seraient des indices évocateurs de l'inauthenticité de l'*Alcibiade*. Or, comme le fait remarquer avec justesse N. Denyer, l'argument peut également être utilisé en sens inverse : si l'absence du terme ἔλκος des autres œuvres de Platon, hormis les *Lois*, est une raison à l'appui de l'inauthenticité de l'*Alcibiade*, alors cette même raison pourrait être évoquée contre l'authenticité des *Lois*²¹. Denyer, qui est en faveur de l'authenticité de l'*Alcibiade*, relève un autre argument avancé par les tenants de l'inauthenticité : l'*Alcibiade* est apocryphe, car il contient des expressions qui appartiennent à trois différents moments de la carrière littéraire de Platon. Ainsi, dans le premier groupe d'écrits (dialogues de jeunesse, p. ex., l'*Euthyphron*), on rencontre une seule occurrence de la réponse τί μὴν; cette réponse est

¹⁹ Giannantoni rejette l'hypothèse selon laquelle la confiance affichée par Socrate au début de l'*Alcibiade* est une indication de l'influence de Xénophon sur Platon : « (...) cet argument n'est pas non plus convaincant : autre est l'attitude de Socrate envers qui est sincèrement désireux d'apprendre, autre envers qui prétend seulement savoir (Giannantoni 2001, p. 301) ». Comparez avec Proclus : « (...) cette promesse (c.-à-d., d'aider Alcibiade à atteindre le pouvoir tant désiré) ne s'accorde pas avec le caractère de Socrate. Eh bien, il faut encore répondre à cela que la grandiloquence sied au philosophe quand c'est le moment opportun. (...) Dans notre texte, son discours s'adresse à un aimé désireux d'honneurs et de pouvoir et qui est déjà plein de mépris pour les autres amants : aussi Socrate l'aborde-t-il avec décision et franc-parler pour le soumettre à ses propres discours et, de la sorte, il fait dépendre le pouvoir si ardemment recherché par Alcibiade de son propre pouvoir ». (Segonds 1985, p. 220)

²⁰ de Strycker 1942, p. 137.

²¹ Denyer 2001, p. 16.

toutefois fréquente dans le deuxième groupe (dialogues de maturité, p. ex., le *Phédon*) et très fréquente dans le troisième (dialogues de vieillesse, p. ex., le *Sophiste*). Quant à l'expression ἦ οὐ, elle est très fréquente dans le premier groupe, assez fréquente dans le second et rare dans le troisième. Enfin, l'expression δῆλον est plus fréquente dans le deuxième groupe, rare dans le troisième et absente du premier²². Or, le début de l'*Alcibiade* (106c-116e) contient sept des huit occurrences de ἦ οὐ (première période); la suite du dialogue contient deux occurrences de δῆλον (deuxième période) et cinq occurrences de τί μὴν (troisième période). L'*Alcibiade* serait donc inauthentique, car il contient des mots qui appartiennent à trois périodes différentes et ne correspond donc pas à la chronologie des œuvres de Platon. Selon Denyer, cet argument, qui semble des plus solides, n'est pas valable, car il élude la question. En effet, selon les tenants de cette position, l'*Alcibiade* devrait être rejeté des écrits de Platon, car il ne répond pas à la classification utilisée. Or, la chronologie standard des œuvres de Platon, qui a été proposée à la fin du XIX^e siècle, excluait l'*Alcibiade*. Comment peut-on supposer que cette chronologie soit correcte alors qu'elle n'a pas pris en compte le texte même dont il s'agit de prouver l'authenticité? Ainsi, si l'*Alcibiade* est un dialogue authentique, les critères utilisés pour dresser la chronologie des œuvres de Platon s'effondrent²³. Cette tentative de datation des œuvres de Platon n'est pas la seule à avoir été effectuée. Toutefois, selon les critères utilisés, ces tentatives sont arrivées à des résultats contradictoires, les unes démontrant l'authenticité de l'*Alcibiade*, les autres, son inauthenticité. Par exemple, les analyses stylométriques menées par G.R. Ledger – qui

²² Denyer 2001, p. 20-21. Selon la classification établie par L. Brandwood dans *The chronology of Plato's dialogue*.

²³ Denyer 2001, p. 23.

se reposent, entre autres, sur le calcul du pourcentage de voyelles rencontrées dans les œuvres de Platon – ont montré que l'*Alcibiade* était un texte authentique, écrit probablement vers les années 390 avant J.-C²⁴. Cette datation concorde d'ailleurs avec celle proposée par M. Croiset, qui avance la thèse selon laquelle l'*Alcibiade* aurait été écrit durant le séjour de Platon à Mégare, soit après la mort de Socrate²⁵. Le verdict de Ledger est d'ailleurs assez évocateur : « It seems astonishing that, if this work is spurious, the author should have had such success in matching the Platonic style as to be closer in many instances to genuine works than they are to each others »²⁶.

Comme il est facile de le remarquer, les arguments avancés contre l'authenticité de l'*Alcibiade* ne sont pas concluants²⁷. À moins d'une preuve décisive en sens contraire, l'*Alcibiade* ne mérite donc pas d'être exclu des études sur la philosophie platonicienne ni des analyses sur l'*elenchos*. Qui plus est, même si l'*Alcibiade* se révélait faux, il n'en demeure pas moins que la plupart des commentateurs s'entendent pour dire qu'il a été écrit à la manière de Platon, par un disciple de ce dernier ou un membre de l'Académie. Par conséquent, l'*Alcibiade* aurait tout de même quelque chose à nous dire de l'Académie et de la philosophie qu'on y enseignait.

Il est maintenant grand temps d'inclure l'*Alcibiade* dans les études menées sur l'*elenchos*. Cette inclusion, en plus d'être des plus valables et nécessaires, permettrait de

²⁴ Ledger 1989, p. 218.

²⁵ Croiset 2002, p. 49.

²⁶ Ledger 1989, p. 144.

²⁷ De nombreux autres arguments pourraient être présentés, tous plus faibles les uns que les autres. Par exemple, l'*Alcibiade* n'est pas de Platon, car il est *trop* platonicien (argument avancé par Heidel en 1896); la présence excessive du signe démonique dans l'*Alcibiade* serait un indice de l'inauthenticité de ce dialogue (de Strycker 1992, p. 144) (à ce compte-ci, l'*Apologie* serait lui aussi inauthentique); enfin, Aristote n'a pas cité une seule fois l'*Alcibiade* ni n'en a parlé dans ses écrits (Smith 2004, p. 93) (par conséquent, l'*Hippias Majeur* serait lui aussi inauthentique, Aristote citant l'*Hippias Mineur* sous le titre d'*Hippias* sans jamais mentionner l'*Hippias Majeur*).

jeter un éclairage différent sur plusieurs aspects de la pensée de Platon, entre autres sur l'*elenchos*²⁸. En effet, qu'est-ce que l'*Alcibiade* nous dit de l'*elenchos*? Que nous apprend-il de nouveau? En quoi ces révélations originales – s'il y en a – viennent-elles invalider ou confirmer les théories jusqu'alors avancées sur l'*elenchos*, en particulier celles de Vlastos? Le présent mémoire a pour objectif d'analyser l'*Alcibiade* en regard de l'*elenchos*. Le premier chapitre s'intéressera principalement aux thèses présentées dans la dernière version de l'article *The Socratic Elenchus*, parue en 1994 dans *Socratic Studies* sous le titre *The Socratic Elenchus : Method is all*. Nous en ferons un résumé critique et nous intéresserons aux réactions de différents commentateurs, plus précisément à celles qui suivent de près la publication de l'article. Le second chapitre se concentrera quant à lui sur l'*Alcibiade*. Nous proposerons une analyse de ce dialogue en nous concentrant principalement sur le thème de l'*elenchos*. Nous confronterons également les principales thèses de Vlastos aux résultats de notre analyse.

²⁸ « What makes the *Alcibiades I* so interesting is that it provides a number of arguments and doctrines that would significantly add to and change our understanding of Platonic philosophy (Smith 2004, p. 95-96). »

Chapitre 1

The Socratic elenchus: method is all

Les thèses présentées par Gregory Vlastos dans le cadre de l'article *The Socratic elenchus : method is all* sont le fruit d'une réflexion s'étendant sur une douzaine d'années. Rédigé en 1981 pour une série de conférences données à l'Université de St-Andrews, présenté le 29 décembre 1982 lors d'une réunion de l'*American Philosophical Association*, l'article a été révisé puis publié en 1983 dans le premier numéro des *Oxford Studies in Ancient Philosophy* sous le titre *The Socratic elenchus*. À la lumière des nombreuses critiques qui lui furent adressées, Vlastos y apporta de plus amples modifications jusqu'en 1991, année de son décès. Une version définitive de l'article fut publiée à titre posthume en 1994 dans l'ouvrage *Socratic Studies*.

1.1 Définition de l'*elenchos*

D'entrée de jeu, Vlastos révèle l'un des buts ultimes de son article : fournir une définition de l'*elenchos*. Toutefois, de l'aveu même du principal intéressé, cette définition ne pourra être qu'une hypothèse. En effet, le Socrate des premiers dialogues n'analyse jamais explicitement sa méthode de recherche, ne posant pas une seule fois la célèbre question « Qu'est-ce que X? » en regard de l'*elenchos*²⁹. Vlastos analysera donc l'ensemble des réfutations contenues dans les dialogues réfutatifs de Platon – plus particulièrement, dans le *Gorgias* – pour en arriver à une définition hypothétique de l'*elenchos*.

²⁹ Vlastos 1994, p. 2.

Cette définition de l'*elenchos* contredira de pleins fouets la définition donnée par Vlastos quelques années plus tôt dans son introduction au *Protagoras* (1956). À cette époque, Vlastos soutenait, entre autres, que Socrate laissait ses interlocuteurs tirer les conséquences qui contredisent la thèse initiale. Cette allégation lui paraît maintenant fausse : Socrate est le seul personnage qui tire de telles conclusions. Il affirmait également qu'il était possible d'assimiler l'*elenchos* à la dialectique de Zénon d'Élée. Il n'est plus de cet avis : contrairement à Zénon d'Élée, Socrate ne débat jamais à partir de prémisses non *assertées*; en effet, les prémisses de tout *elenchos* doivent être affirmées par l'interlocuteur et représenter l'opinion réelle de ce dernier³⁰. Enfin, Vlastos soutenait, en se reposant sur les thèses de Richard Robinson, que la conséquence qui contredit la thèse initiale est tirée de cette même thèse. Quelques années plus tard, Vlastos affirmera plutôt que la conséquence qui contredit la thèse initiale découle de prémisses admises ultérieurement, lesquelles reposent la plupart du temps sur une base peu solide. Fort de ces précisions et rétractations, Vlastos propose la définition suivante :

« Socratic elenchus is a search for moral truth by question-and-answer adversary argument in which a thesis is debated only if asserted as the answerer's own belief and is regarded as refuted only if its negation is deduced from his own beliefs³¹. »

Tout d'abord, Vlastos assimile l'*elenchos* à une forme d'argument déductif. Vlastos suit ici Aristote, qui considérait l'*elenchos* comme une « déduction avec contradiction de la conclusion » (*Réfutations sophistiques* 165a [trad. Dorion]). Il reconnaît toutefois que Socrate utilise aussi des arguments épagogiques, mais, selon lui, ceux-ci ne constituent pas de véritables inductions, entendues au sens *moderne* du

³⁰ Vlastos 1994, p. 2-3.

³¹ Vlastos 1994, p. 2-3.

terme³². Se reposant sur l'analyse d'un passage de l'*Ion* (540b-d), Vlastos affirme que les épagogues utilisés par Socrate peuvent être assimilés à des *inductions intuitives*, et non à des *inductions probables*. De son avis, le trait essentiel du raisonnement inductif est son caractère *probable* : les conclusions d'une inférence peuvent toujours être renversées par les données de l'expérience. Or, les raisonnements épagogiques utilisés par Socrate ne reposent pas sur la confirmation empirique, mais plutôt sur la signification des termes principaux employés dans la recherche d'une définition (p. ex., dans le passage 540b-d de l'*Ion*, Socrate démontre que le rhapsode n'a pas de connaissances supérieures dans d'autres techniques que la sienne, non pas en donnant l'exemple de tel ou tel rhapsode, mais en se reposant sur le sens de l'expression « expert d'une technique » [« master of craft »])³³. Vlastos soutient également que l'*elenchos* possède un caractère antagoniste (*adversary*), lequel est d'ailleurs suggéré par l'étymologie même du terme ἔλεγχος³⁴. Dans un entretien réfutatif, Socrate adopte toujours le rôle de l'interrogateur : il examine et évalue la thèse défendue par son interlocuteur sans jamais défendre une thèse personnelle³⁵. L'*elenchos* n'est toutefois pas une éristique. L'objet de la dialectique est positif et se confond avec l'essence même de la philosophie pour Socrate, soit une investigation. Cette recherche n'est pas axée sur

³² Vlastos 1994, p. 4.

³³ Vlastos 1991, p. 267-268. Il n'en demeure pas moins que Vlastos rapproche l'*elenchos* d'une méthode inductive. Dans *Elenchus and mathematics*, un article qu'il considère comme la suite logique de l'article *The Socratic Elenchus*, Vlastos affirme que l'*elenchos* est une méthode de recherche de la vérité qui possède une grave lacune de nature épistémique : elle ne permet d'apporter aucune certitude. Le Socrate des dialogues de jeunesse est convaincu de son utilité, car son expérience lui a prouvé qu'elle pouvait être utilisée pour réfuter toute personne qui dispose d'une croyance morale fautive. Cependant, rien ne lui garantit que cette même croyance fautive ne sera pas démontrée comme vraie dans un autre *elenchos*. En d'autres mots, l'*elenchos* est une méthode inductive qui donne uniquement accès à des vérités probables, lesquelles pourront toujours être réfutées à un moment ou à un autre. Ces vérités ne jouissent pas du même degré de certitude que les vérités mathématiques (Vlastos 1991, p. 160-162).

³⁴ Vlastos 1994, p. 4.

³⁵ Vlastos 1991, p. 113.

le domaine logique ou mathématique, mais *uniquement* sur le domaine moral. Or, pour atteindre de telles vérités, deux contraintes doivent être imposées à la discussion : (1) l'interlocuteur de Socrate doit donner des réponses courtes et directes; (2) l'interlocuteur de Socrate doit dire ce qu'il pense. Socrate rejette les prémisses hypothétiques et non *assertées* (rendues apparentes par l'utilisation du terme ἔστω) pour les trois raisons suivantes : (1) pour que son interlocuteur lui réponde en toute honnêteté, car l'objet principal de sa recherche est la vérité; (2) pour tester le sérieux de son interlocuteur dans sa poursuite de la vérité; (3) parce que l'*elenchos* possède une dimension existentielle : il ne sert pas uniquement à examiner des propositions, mais surtout des vies. Enfin, en utilisant l'*elenchos*, Socrate cherche à remplir deux objectifs, le premier étant de découvrir comment chaque être humain doit vivre sa vie, le second, d'examiner si son interlocuteur vit la vie qu'il doit vivre³⁶.

Comme nous pouvons aisément le constater, la définition de Vlastos passe ici sous silence le fait selon lequel l'*elenchos* peut servir à révéler l'ignorance de l'interlocuteur de Socrate et à le purger de ses connaissances fausses. Vlastos reconnaît quelques pages plus tard le caractère purgatif de l'*elenchos*, mais ne l'inclut pas dans sa définition. Toutefois, ce caractère purgatif et révélateur de l'*elenchos* est appuyé par plusieurs passages des œuvres de Platon, entre autres par le *Sophiste* (230a-e) et l'*Apologie de Socrate* (21b-23b). Ainsi, dans le *Sophiste* 230a-e, Platon décrit la noble sophistique sous des traits qui l'apparentent étroitement à la réfutation, car elle a pour objet de « montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens » (trad. Cordero). Une fois

³⁶ Vlastos 1994, p. 7-10.

pris en flagrant délit de contradiction, les interlocuteurs du noble sophiste se fâchent contre eux-mêmes et sont submergés par un vif sentiment de honte. Ce sentiment agit à titre de « catalyseur » : la honte est ce qui permet de les libérer de leurs opinions fausses et de les préparer à recevoir un enseignement vrai.

Dans cet extrait, les personnes interrogées sont celles qui croient savoir. Il en va de même dans l'*Apologie de Socrate*, où Socrate réfute toute personne réputée savante – soit les hommes politiques, les poètes et les artisans – après avoir été mis aux faits de l'oracle de Delphes par son ami Chéréphon. L'*Apologie de Socrate* a pour particularité de nous présenter le seul récit relatif à la naissance de la pratique réfutative de Socrate. Bien que cette description ait tout d'un récit mythique d'origine³⁷, il n'en demeure pas moins qu'elle permet d'éclairer la conception platonicienne de l'*elenchos* socratique, de ses objectifs et de sa finalité. Or, la pratique réfutative de Socrate est mise solidement en lien avec la recherche de la vérité. Toutefois, cette recherche est purement négative : elle vise à exposer les erreurs et à révéler l'ignorance. La discussion avec la première personne réputée savante, l'homme politique, est fort éclairante. Après avoir discuté avec le politicien, Socrate se rend compte que ce dernier ne connaît pas, mais qu'il croit connaître. Ce n'est qu'une fois ce fait observé que Socrate voudra lui *démontrer* qu'il s'ignore alors qu'il ne sait pas (21c). L'*elenchos* est ici décrit comme une méthode visant uniquement à démontrer l'ignorance de la personne interrogée : « (...) je cherche à découvrir si, parmi les gens d'Athènes et parmi les étrangers, il ne s'en trouve pas un

³⁷ « À lire le récit de Platon, on a l'impression que la pratique socratique de la réfutation est venue au jour spontanément, comme par enchantement, et qu'elle ne s'inspire d'aucune pratique antérieure. (...) Il est, disons-le, pour le moins invraisemblable que Socrate ait ainsi créé *ex nihilo* la pratique de la réfutation. L'épisode de l'oracle de Delphes ressemble fort à un récit mythique d'origine, c'est-à-dire à un récit où Platon assigne une origine divine à une pratique qui, bien qu'elle ait surtout été illustrée par Socrate, devait certainement s'inspirer de pratiques antérieures (Dorion 1990, p. 334). »

qui soit savant. Et, chaque fois qu'il me paraît que ce n'est pas le cas, je prête main-forte au dieu en montrant que cet homme n'est pas savant » (23b [trad. Brisson]). Une fois cette ignorance dévoilée, Socrate partagera le seul enseignement positif qu'il semble posséder : « (...) je lui dirai qu'il devrait avoir honte d'attribuer la valeur la plus haute à ce qui en a le moins et de donner moins d'importance à ce qui en a le plus » (29e-30a). Que ce récit d'origine soit vrai ou non, il n'en demeure pas moins que Platon y décrit clairement l'*elenchos* comme une pratique ayant pour objectif la recherche de la vérité, et ce, par la mise en évidence de ce qu'il convient d'appeler l'*ignorance qui s'ignore elle-même*³⁸.

Vlastos passe aussi sous silence l'une des dimensions essentielles de l'*elenchos* : la réaction de honte et de déshonneur qu'il provoque. Bien sûr, il reconnaît la portée existentielle de l'*elenchos*, plus précisément sa dimension morale et personnelle, mais sa définition ne souligne en aucun temps l'aspect de honte associé à l'*elenchos*. Cet oubli est d'ailleurs mis en évidence par l'analyse sommaire qu'il donne de l'étymologie du terme ἔλεγχος. Ainsi, Vlastos ne reconnaît qu'un seul autre terme apparenté au

³⁸ De nombreux commentateurs reconnaissent le caractère purgatif de l'*elenchos*. Entre autres, P. Woodruff – que Vlastos cite d'ailleurs à plus d'une reprise (notes 22 et 24) – établit une distinction nette entre les arguments purgatifs et les arguments évaluant des définitions (*definition-testing argument*). Le premier type d'argument sert à réfuter une personne dans le but de lui révéler son ignorance, de la rendre modeste et de la préparer à recevoir une éducation positive. Il correspond donc à la définition de l'authentique et noble sophistique (*Sophiste* 230a-e). Selon Woodruff, les arguments purgatifs ne servent qu'à mettre en lumière les contradictions au sein du discours de l'interlocuteur de Socrate. Ils ne permettent pas de déterminer lesquelles des croyances de celui-ci sont fausses. Les arguments évaluant des définitions (notamment, ceux utilisés dans l'*Hippias Majeur*) ont une toute autre visée : la recherche d'une définition. Ces arguments dépendent de prémisses ou de doctrines clés présentées par Socrate. Avec de tels arguments, Socrate agit à titre d'autorité : c'est lui qui pose les questions (ou qui propose les doctrines à examiner) et évalue les définitions à partir de celles-ci. Ces arguments ne cherchent pas à mettre en lumière les contradictions de son interlocuteur, mais plutôt les conditions qui satisfont à une définition réussie (Woodruff 1982, p. 136-138). Ceci étant dit, Woodruff affirme toutefois que les arguments évaluant des définitions ne mènent pas nécessairement à des conclusions positives, comme le démontre l'*Hippias Majeur* (Woodruff 1982, p. 148, n. 4).

nominatif ἔλεγχος, soit ἐλέγχειν (ἐλέγχω), et que trois sens possibles à ce dernier verbe : examiner de manière critique, censurer et réfuter (*to examine critically, to censure, to refute*). Or, une analyse de l'évolution sémantique du terme ἔλεγχος démontre que ce terme avait pour sens primitif celui de « honte » et le verbe ἐλέγχω, celui de « faire honte à » et « déshonorer ». À partir de Pindare, on assistera à l'apparition de deux nouveaux termes : le substantif masculin ὁ ἔλεγχος, qui a le sens d'« épreuve » ou de « test », et le verbe ἐξελέγχω, qui signifie « confondre dans le but de révéler la véritable nature »; le verbe ἐλέγχω prendra quant à lui le sens de « tester » et « révéler ». En dépit de ces dernières mutations, les termes de la famille d'ἔλεγχος conserveront encore la nuance traditionnelle de « honte », comme en fait foi le verbe ἐξελέγχω. En effet, dans la mesure où la personne interrogée est confondue, voire démasquée, elle est nécessairement humiliée. Cette connotation de « honte » toujours présente dans les termes de la famille d'ἔλεγχος se maintiendra jusqu'à Platon, chez lequel le terme ἔλεγχος prendra également le sens de « réfutation »³⁹.

1.2 Le modèle de l'*elenchos* standard

Bien qu'il ait apporté plusieurs corrections à son article, Vlastos est demeuré sensiblement du même avis sur l'*elenchos*, plus particulièrement sur ce qui constitue sa thèse principale : le modèle de l'*elenchos* standard.

³⁹ Pour toute question relative à l'étymologie du terme ἔλεγχος, voir : Leshner 1984, p. 1-30; Dorion 1990, p. 311-344.

Vlastos reconnaît d'emblée le caractère impromptu et imprévisible des arguments élenctiques. Toutefois, il soutient que ces derniers suivent *dans l'ensemble* le modèle général suivant⁴⁰ :

- 1) L'interlocuteur de Socrate soutient une thèse, p . Socrate considère cette thèse comme fausse et la cible dans le cadre de la réfutation.
- 2) Socrate fait accepter d'autres prémisses à son interlocuteur, q et r . Chacune de ces prémisses peut contenir d'autres propositions, réunies sous la forme d'une conjonction. Socrate argumente à partir de l'ensemble $\{q, r\}$ et non pas sur celui-ci (c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à démontrer la validité de q ou r).
- 3) Socrate soutient – et son interlocuteur est d'accord – que la conjonction de q et r implique $non-p$, soit : $((q \ \& \ r) \rightarrow non-p)$.
- 4) Socrate conclut qu'il vient de démontrer que $non-p$ est vrai et p , faux.

Comme nous pouvons le remarquer, le modèle de l'*elenchos* standard présuppose de nombreux éléments qui vont à l'encontre des thèses communément acceptées sur l'*elenchos* ou le Socrate de Platon. Tout d'abord, le premier point laisse entendre que l'*elenchos* n'est pas une méthode de recherche mutuelle, qui implique une réciprocité véritable entre les interlocuteurs, puisque Socrate semble se donner uniquement pour but de convaincre son adversaire. De plus, ce premier point évoque implicitement le caractère trompeur et mensonger de la déclaration d'ignorance de Socrate. En effet, si

⁴⁰ Vlastos donne en effet à son modèle une portée générale : « But through its motley variations the following pattern, which I shall call “standard elenchus”, is *preserved* (Vlastos 1994, p. 11). » (Nous soulignons)

Socrate *sait* que la thèse initiale de son interlocuteur est fautive, n'est-ce pas parce qu'il *sait* quelque chose? En fait, la réponse à cette question dépend de la façon selon laquelle le terme *connaissance* est défini. Or, selon Vlastos, il existe deux façons de définir la connaissance : (1) comme une certitude; (2) comme une croyance vraie justifiable. Ainsi, lorsque Socrate affirme ne rien savoir, il affirme ne pas posséder de connaissances certaines, mais il ne dit mot des croyances vraies et justifiables qu'il possède. Selon Vlastos, la déclaration d'ignorance de Socrate serait de l'ordre de l'ironie complexe : d'un côté, Socrate reconnaît ne rien savoir, c'est-à-dire n'avoir aucune certitude; de l'autre, il reconnaît savoir, c'est-à-dire posséder des croyances vraies qui sont justifiables⁴¹. Vu sous cet angle, le premier point ne contrevient donc pas à la célèbre déclaration d'ignorance de Socrate.

Les points 2 et 3 donnent quant à eux une importance beaucoup trop grande à l'opération logique de conjonction. Ainsi, Vlastos affirme que les prémisses initiales accordées par l'interlocuteur de Socrate peuvent contenir des propositions additionnelles réunies par l'opérateur logique « & » et que l'ensemble des prémisses qui serviront à montrer que *p* est faux par le biais d'une implication matérielle (\rightarrow) sont elles aussi réunies par une conjonction. Cette proposition semble de premier abord réductrice et assez peu représentative de l'ensemble des dialogues réfutatifs⁴². De plus, ces deux

⁴¹ Vlastos 1991, p. 114-115; Morrison 1987, p. 11-12.

⁴² De nombreux contre-exemples peuvent être évoqués. Ainsi, en *Gorgias* 474b-475c (l'un des arguments centraux sur lequel se base la majeure partie de l'analyse de Vlastos concernant l'*elenchos*), la première prémisses de Socrate repose sur un rapport de bi-conditionnalité (\equiv) : les corps sont dits beaux *si et seulement si* ils sont utiles et *s'ils* donnent du plaisir à la vue. Ainsi, cette proposition complexe, qui contient trois propositions simples (*p* = les corps sont dits beaux; *q* = les corps sont utiles; *r* = les corps donnent du plaisir à la vue), se traduit par un bi-conditionnel et une conjonction : ($p \equiv [a \ \& \ b]$). Bizarrement, dans l'article « Does Socrates cheat? », Vlastos reconnaît lui-même la présence de ce bi-conditionnel dans la première prémisses de l'argument (Vlastos 1991, p. 140-141).

points présupposent que l'*elenchos* ne consiste pas, comme plusieurs le pensent, en la mise en contradiction de la prémisse initiale p ; en effet, de l'avis de Vlastos, $non-p$ est plutôt déduit des prémisses additionnelles q et r . Enfin, le point 4 implique que l'*elenchos* est utilisé par Socrate à des fins positives : Socrate ne se sert donc pas de l'*elenchos* pour montrer à ses interlocuteurs qu'ils ne connaissent pas ce qu'ils croient savoir (*Apologie*, 23b) ou les purger de leurs connaissances fausses (*Sophiste*, 230a-e), mais plutôt pour démontrer ses propres thèses. Ce dernier point semble également aller à l'encontre de la déclaration d'ignorance de Socrate et de la définition de l'*elenchos* comme recherche.

1.2.1 Elenchos standard vs elenchos indirect

L'*elenchos* indirect, tel que décrit par R. Robinson dans l'ouvrage phare *Plato's Earlier Dialectic*, représente aux yeux de Vlastos la seule autre alternative à l'*elenchos* standard. Robinson distingue deux types précis d'*elenchoi* : l'*elenchos* direct et l'*elenchos* indirect. Dans le cadre d'un *elenchos* direct, Socrate déduit la contradictoire de la thèse initiale sans avoir recours à cette dernière. L'*elenchos* direct se rapproche donc de l'*elenchos* standard. Dans une situation d'*elenchos* indirect, toutefois, Socrate déduit également la contradictoire de la thèse initiale de son interlocuteur, mais en incluant celle-ci dans l'ensemble de prémisses⁴³. La principale différence entre l'*elenchos* standard et l'*elenchos* indirect tient donc principalement à l'utilisation de la thèse initiale (p) comme prémisse dans la déduction.

⁴³ Robinson 1980, p. 23-24.

La conception que se fait Vlastos de l'*elenchos* indirect en 1983 est fort différente de celle qu'il se fera quelques années plus tard lors de la révision de son article. En effet, en 1983, Vlastos affirme que l'*elenchos* indirect sert uniquement à exposer les contradictions dans le discours de l'interlocuteur de Socrate, tandis que l'*elenchos* standard a une visée beaucoup plus positive et permet de démontrer la fausseté de la thèse initiale⁴⁴. Vlastos modifiera sa conception de l'*elenchos* indirect à la lumière des critiques qui lui seront adressées en 1985 par Ronald M. Polansky. Dans son article « Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus », Polansky affirme que l'*elenchos* indirect peut également être utilisé à des fins positives. Il souligne même un passage dans lequel Vlastos confond entre eux *elenchos* standard et *elenchos* indirect. Ainsi, dans le passage 347e-354a de la *République*, Socrate démontre au moyen de l'*elenchos* qu'il est plus profitable d'être juste qu'injuste; or, le passage 348b-350c – dans lequel Socrate démontre que l'homme juste est sage et bon, contrairement à l'homme injuste – est un *elenchos* indirect et non un *elenchos* standard⁴⁵.

La critique de Polansky aura de nombreuses conséquences sur le remaniement de l'article de 1983. Tout d'abord, Vlastos reconnaîtra que son traitement de l'*elenchos* indirect était trop méprisant (*wrongly dismissive*) et que l'argument présenté en *République* 359d est bel et bien un *elenchos* indirect⁴⁶. Vlastos modifiera également sa définition de l'*elenchos* indirect, le présentant maintenant comme une forme de

⁴⁴ Vlastos 1983, p. 39.

⁴⁵ Polansky 1985, p. 247-248, n. 3.

⁴⁶ Vlastos 1994, p. 12, n. 34.

réfutation pouvant démontrer la vérité ou la fausseté d'une proposition⁴⁷. Qui plus est, il tâchera de restreindre la différence posée initialement entre *elenchos* standard et *elenchos* indirect en affirmant qu'ils sont semblables d'un point de vue logique. Enfin, Vlastos ajoutera une dernière critique en 1994, affirmant que Robinson a surévalué le nombre d'*elenchoi* indirects présents dans les dialogues réfutatifs de Platon.

Ces modifications mettent en lumière plusieurs éléments. Tout d'abord, le traitement de l'*elenchos* indirect par Vlastos dans la première version de son article publiée en 1983 est bien plus que méprisant : il est erroné. En effet, Vlastos n'a pas seulement modifié sa définition de l'*elenchos* indirect : il lui a fait dire le contraire même de ce qu'il avait avancé quelques années plus tôt. Cette modification laisse présumer une incompréhension flagrante par Vlastos de l'*elenchos* indirect de Robinson. De plus, même si l'*elenchos* indirect servait uniquement à exposer les contradictions au sein du discours de l'interlocuteur de Socrate, plus précisément le contraire de la thèse initiale, il n'en demeure pas moins que la réduction à l'absurde représente la meilleure façon de démontrer la fausseté d'une proposition⁴⁸. Ainsi, déduire la contradictoire de la thèse initiale revient à dévoiler la fausseté de celle-ci. Vlastos n'était pas conscient de ce

⁴⁷ Article de 1983, p. 39 : « (...) here the refutand may be used as a premises in its own refutation, hence Socrates is not himself committed to the truth of the whole of the premises-set from which he deduces the negation of the thesis. All he could reasonably claim to accomplish by this mean is to expose contradiction within the interlocutor's premises-set. To establish the *falsehood* of the thesis he must turn to standard elenchus. » Article de 1994, p. 12, n. 34 : « In indirect elenchus, the *falsehood* of p is demonstrated by assuming its truth alongside that of q and r and arguing that, since the premises-set {p, q, r} is inconsistent and the interlocutor stands by the truth of q & r, he must infer that p is *false*. » (Nous soulignons)

⁴⁸ « In general the two most striking and most useful kinds of falsehood to which to reduce a refutand are absurdity and the contradiction of plain empirical fact. (...) The most striking form of absurdity is contradiction; and this is frequently in Socrates' mind. (Robinson 1980, p. 26) »

dernier fait en 1983.

Enfin, en dépit des modifications et rétractations judiciaires qu'il a effectuées dans la deuxième version de son article, Vlastos reste assez nébuleux – voire paradoxal – sur ce qui oppose l'*elenchos* standard et l'*elenchos* indirect. En effet, l'article de 1994 soutient que l'*elenchos* standard et l'*elenchos* indirect sont équivalents d'un point de vue logique et qu'ils permettent tous deux de démontrer des thèses positives. Pourtant, dans une note remaniée de la deuxième version de l'article, Vlastos continue tout de même à soutenir que l'*elenchos* standard doit être utilisé pour démontrer des thèses socratiques fortes, tandis que l'*elenchos* indirect sert surtout à malmener (*rough up*) l'interlocuteur de Socrate (p. ex. en *République* 335b-c)⁴⁹. De même, dans l'introduction de *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, publiée l'année même de son décès (1991), Vlastos continue à soutenir que l'*elenchos*, tel que conçu par Robinson, est un instrument servant uniquement à exposer les confusions de l'interlocuteur de Socrate, et non à démontrer des thèses positives⁵⁰. N'avait-il pas reconnu plus tôt la visée positive de l'un des deux types d'*elenchoi*, soit l'*elenchos* indirect? En fait, Vlastos semble peu convaincu des modifications qu'il a apportées. Alors qu'il consacrait 23 lignes à l'*elenchos* indirect dans l'article de 1983 (excluant les notes de bas de pages), il ne consacre plus que 6 lignes à la question dans la version révisée de son article.

1.3 Des prémisses peu solides

En vertu du point 2 de l'*elenchos* standard, Socrate fait accepter les prémisses *q*

⁴⁹ Vlastos 1994, p. 12, n. 35.

⁵⁰ Vlastos 1991, p. 14.

et *r* à son interlocuteur. Ces prémisses ont une visée purement instrumentale : Socrate les utilise pour démontrer la fausseté de *p* et ne cherche en aucun temps à prouver leur bien-fondé. Obtenant l'assentiment de son interlocuteur sur *q* et *r*, Socrate passe rapidement à autre chose, sans se préoccuper d'examiner si l'argument repose ou non sur une base solide et sans parler du statut épistémique des prémisses qu'il utilise⁵¹. Cela étant dit, Vlastos soutient que les prémisses à partir desquelles Socrate déduit la négation de la thèse de son interlocuteur sont mal étayées (*logically unsecured*)⁵². Une question se pose : de quelle façon Socrate pourrait-il fournir une base solide aux prémisses *q* et *r*? Selon Vlastos, en utilisant des vérités auto-garanties (*self-certifying truth*) et des opinions acceptées par la majorité des hommes et des sages (*most reputable of the opinions on the topics* ou τὰ ἔνδοξα). Bien sûr, Socrate se sert à quelques occasions de ces dernières, mais jamais il n'utilisera en dernier recours les opinions honorables ou ἔνδοξα (*reputable beliefs*) pour trancher un différent moral⁵³. En effet, comment Socrate pourrait-il défendre des thèses aussi originales et en désaccord avec l'opinion commune de son époque au moyen de prémisses basées sur de telles opinions⁵⁴? Se reposant sur les *Mémoires* IV 6.15, Vlastos soutient que le Socrate de Xénophon – contrairement au Socrate de Platon – n'hésite jamais à utiliser en dernier recours les opinions honorables ou ἔνδοξα pour trancher un différent moral⁵⁵. Vlastos ne cache pas sa préférence pour le Socrate de Platon⁵⁶. Selon lui, le Socrate de Xénophon se trouve

⁵¹ Vlastos 1991, p. 111.

⁵² Vlastos 1994, p. 13.

⁵³ Vlastos 1994, p. 13-15.

⁵⁴ Vlastos 1994, p. 16.

⁵⁵ Vlastos, 1994, p. 15.

⁵⁶ Vlastos 1994, p. 13.

grandement réduit par rapport au Socrate de Platon du point de vue des thèses positives, et ce, parce qu'il se repose trop sur les opinions communes⁵⁷.

Les thèses reliées au point 2 de l'*elenchos* standard s'écartent de celles proposées au XIX^e siècle par E. Zeller dans son ouvrage *Sokrates und die Sokratiker*. Aux dires de Vlastos, Zeller a commis une erreur irréparable : il s'est rangé du côté de Xénophon en soutenant que la méthode socratique avait pour particularité de reposer sur les opinions les plus généralement et fortement acceptées (τὰ ἀλίστα ὁμολογούμενα). Or, de l'avis de Vlastos, la particularité de la méthode socratique est plutôt la suivante : obtenir des résultats, non pas en utilisant les opinions communes, mais en déduisant le contraire de la thèse de l'interlocuteur à partir des croyances de ce dernier⁵⁸. Vlastos soutient que l'erreur commise par Zeller s'est avérée fatale pour l'*elenchos*, car elle a eu pour effet de l'évacuer totalement de son analyse. En fait, l'utilisation des opinions les plus généralement et fortement acceptées (τὰ ἀλίστα ὁμολογούμενα) par le Socrate de Xénophon n'est nullement responsable de l'évincement de l'*elenchos* observé dans le texte de Zeller. Vlastos semble en effet oublier un point important : si Zeller a laissé peu de place à l'*elenchos* dans son analyse, n'est-ce pas plutôt en raison du fait que le Socrate de Xénophon – à la différence du Socrate de Platon – utilise très peu l'*elenchos*⁵⁹? Pourquoi accorder une place spéciale à l'*elenchos* si ce dernier est quasi inexistant des écrits socratiques de Xénophon, sur lesquels Zeller se base?

De nombreuses critiques ont été adressées à Vlastos au sujet des différents éléments qui composent le point 2 du modèle de l'*elenchos* standard. Tout d'abord,

⁵⁷ Vlastos 1994, p. 14.

⁵⁸ Vlastos 1994, p. 16.

⁵⁹ Dorion 2000, p. CXVIII-CLXXXII.

Richard Kraut (1983) conteste la thèse selon laquelle Socrate utilise des prémisses non démontrées pour déduire le contraire de la thèse de son interlocuteur. Selon lui, il existe de nombreux passages dans lesquels Socrate s'appuie sur des données empiriques pour asseoir le bien-fondé de ses prémisses, entre autres en *Gorgias* 498c et en *République I*, 349d-350a⁶⁰. Qui plus est, Kraut soutient qu'il n'est nullement nécessaire que Socrate donne un appui solide à chacune de ses prémisses. Se reposant sur Aristote, Kraut affirme qu'il est peu raisonnable de critiquer une preuve sur la base qu'elle ne repose pas sur des propositions qui ont été démontrées. En effet, un argument contient un nombre fini d'étapes : si l'on veut éviter toute circularité, il est alors nécessaire d'utiliser des propositions pour lesquelles aucun argument n'est donné⁶¹. Enfin, la plupart des prémisses concédées par les interlocuteurs de Socrate sont si raisonnables, plausibles et inoffensives, et vont tellement de soi (*compelling*), que ces derniers refusent toujours de les remettre en cause après s'être fait réfuter⁶². N'est-ce pas là un signe que les prémisses utilisées par Socrate sont bien étayées?

⁶⁰ Kraut 1983, p. 60. Vlastos critique cette dernière position de Kraut dans *Socrates, Ironist and Moral Philosopher (Additional Notes 3.2 : Epagogic Arguments)*, se concentrant principalement sur le passage 349d-350a de la *République*. Vlastos résume l'argument comme suit : « since a master-musician (or a doctor; these are the only cases offered) does not try to « outdo » other masters of his craft the same would be true in the case of all experts ». Or, selon Vlastos, Socrate ne serait nullement troublé si son interlocuteur décidait de mener une recherche empirique et de trouver un contre-exemple (c.-à-d., s'il découvrait des experts-musiciens qui cherchent à prendre avantage d'autres experts). Que ferait Socrate dans une telle situation? Il rétorquerait sans doute que ces musiciens n'agissent pas en vrais experts lorsqu'ils adoptent un tel comportement et ne considérerait même pas ce fait comme un véritable contre-exemple (p. 269, n. 101). La critique de Vlastos contourne la question en litige. En effet, Kraut utilise le passage 349d-350a pour montrer que Socrate donne une base solide à ses prémisses en les faisant reposer sur des données empiriques, tandis que Vlastos ne décrit qu'une situation hypothétique dans laquelle une prémisses serait réfutée sur la base de données empiriques. La question demeure : Socrate cherche-t-il à *consolider* ses prémisses en les faisant reposer, entre autres, sur des données empiriques?

⁶¹ Kraut 1983, p. 62.

⁶² Kraut 1983, p. 63-64.

Les paragraphes qui se rapportent au point 2 de l'*elenchos* standard⁶³ ont connu des modifications importantes en raison des nombreuses critiques qui furent adressées à Vlastos. Tout d'abord, Vlastos défendait en 1983 la thèse selon laquelle Socrate ne peut utiliser de prémisses endoxiques pour défendre des thèses non orthodoxes (ou *thèses contra-endoxiques*)⁶⁴. Déjà, Kraut avait critiqué ce point en 1983. Selon lui, cette thèse a pour point faible de reposer sur l'hypothèse *a priori* suivante : une conclusion surprenante et non orthodoxe ne peut dériver d'un ensemble de prémisses qui consistent en des vérités communément acceptées⁶⁵. Vlastos avait ignoré cette objection de son ancien étudiant, formulée dès 1982 dans le cadre de la 69^e réunion annuelle de l'*American Philosophical Association* et réitérée dans l'article de 1983. Toutefois, les critiques émises par Polansky (1985) et Morrison (1987) l'inciteront à ne pas présenter de nouveau cette thèse dans la version de son article publiée en 1994, et ce, même s'il affirme que ces critiques ne l'ont nullement convaincu⁶⁶. De l'avis de Polansky, aucun des arguments présentés par Vlastos pour appuyer la thèse décrite ci-dessus n'est efficace⁶⁷. Tout d'abord, Polansky soutient que Vlastos confond entre elles « prémisses » et « conclusions ». En effet, Vlastos soutient que Socrate rejette tout appel aux opinions communes, entre autres dans les passages 472b-c et 474a-b du *Gorgias*.

⁶³ Plus précisément, les paragraphes 17 et 18 (p. 40-42) de l'article de 1983, qui correspondent plus ou moins aux paragraphes 17 à 21 (p. 13-17) de la version publiée en 1994.

⁶⁴ Vlastos 1983, p. 14, n. 41.

⁶⁵ Kraut 1983, p. 62.

⁶⁶ Vlastos 1994, p. 16, n. 45. En fait, le manque de conviction de Vlastos transparaît dans chacun des paragraphes modifiés. Ainsi, même s'il laisse tomber la thèse selon laquelle Socrate n'utilise pas de prémisses endoxiques pour défendre ses thèses non orthodoxes, Vlastos affirme tout de même que Socrate ne saurait faire valoir des thèses aussi originales s'il se reposait *en dernier recours* sur l'autorité des opinions honorables ou *ἔνδοξα* (*reputable beliefs*) (p. 16). De plus, Vlastos continue à établir un lien direct entre l'utilisation de prémisses communément acceptées par le Socrate de Xénophon et les thèses orthodoxes et peu originales défendues par ce dernier (p. 14), un peu comme si les unes et les autres allaient nécessairement de pair.

⁶⁷ Polansky 1985, p. 249.

Or, ces passages montrent que Socrate rejette l'utilisation des opinions communes au niveau des doctrines qu'il examine (toute doctrine étant une conclusion), sans nécessairement rejeter de telles opinions au niveau des prémisses qu'il utilise. Ainsi, lorsque Socrate défend la thèse non orthodoxe selon laquelle « tout le monde croit qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre » (*Gorgias* 474b), que fait-il sinon démontrer cette thèse contra-endoxique en utilisant des prémisses endoxiques, entre autres que « le beau est plaisant et utile » (474d) ou que « le vilain cause de la douleur et est mauvais » (475a)⁶⁸. La réfutation de Polos démontre ce que Kraut avait lui-même souligné⁶⁹, c'est-à-dire que des conclusions non endoxiques peuvent découler de prémisses endoxiques⁷⁰. Polansky affirme également qu'il serait *contre-productif* pour Socrate de faire appel à l'autorité des opinions communes (*common beliefs*) pour convaincre ses interlocuteurs puisque son but avoué est d'examiner les croyances réelles de ceux-ci. D'ailleurs, cet appel contreviendrait à l'une des règles de base de l'*elenchos*, soit de « dire ce que l'on pense vraiment ». Polansky conclut sa critique en affirmant que Vlastos possède une conception appauvrie de l'*endoxon*. Qui plus est, son utilisation de l'expression « self-evident truths » en référence aux premiers principes aristotéliens laisse fortement à désirer⁷¹.

D. Morrison a lui aussi souligné le fait selon lequel Vlastos confond entre elles « prémisses » et « conclusions ». Qui plus est, Morrison remarque qu'il serait *peu dialectique* pour Socrate d'utiliser des prémisses qui portent sur des opinions

⁶⁸ Polansky 1985, p. 250.

⁶⁹ Kraut 1983, p. 62-63.

⁷⁰ Polansky 1985, p. 251.

⁷¹ Polansky 1985, p. 249-252.

controversées dans le cadre de ses entretiens réfutatifs. En effet, il est fort utile en dialectique d'utiliser des prémisses qui provoquent un assentiment fort, d'autant plus si la conclusion que l'on veut atteindre est contra-endoxique. Ainsi, un argument qui s'appuie sur des prémisses sur lesquelles l'interlocuteur n'est que faiblement en accord reposera sur une base peu solide : une fois la conclusion hétérodoxe déduite, l'interlocuteur n'aura pas d'autres réactions que de vouloir retirer une ou plusieurs des prémisses qu'il a acceptées précédemment sans vraiment y croire. Or, comme le souligne Vlastos lui-même, aucun des interlocuteurs de Socrate ne retire les prémisses qu'il lui a concédées. Tout comme Polansky, Morrison remarque également que Vlastos possède une conception erronée de l'ἔνδοξα. Selon lui, Vlastos assimile l'expression τὰ ἀλίστα ὁμολογούμενα, utilisée par Xénophon dans les *Mémoires* IV 6.15, à la notion aristotélicienne d'ἔνδοξον. Comme nous l'avons vu, Vlastos affirme que le Socrate de Xénophon utilise en dernier recours les opinions honorables ou ἔνδοξα (*reputable beliefs*) pour trancher un différent moral, ce que le Socrate de Platon refuse de faire. Selon Morrison, une telle accusation serait valide uniquement si l'expression τὰ ἀλίστα ὁμολογούμενα était équivalente à la notion aristotélicienne d'ἔνδοξα, ce qui s'avère faux. Bien que la première expression puisse être considérée comme l'*ancêtre* de la seconde, elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre, car elles ont une fonction différente. L'expression τὰ ἀλίστα ὁμολογούμενα signifie « les choses acceptées par-dessus tout »; l'adjectif ἀλίστα, « par-dessus tout », invoque à la fois intensité (« ce qui est le plus vigoureusement accepté ») et fréquence (« ce qui est le plus communément accepté »). Elle ne présuppose en aucun temps la notion d'autorité et, selon la description qu'en donne Xénophon, elle n'est pas utilisée en dernier recours pour trancher un

différent moral. De l'avis de Morrison, le Socrate de Platon et celui de Xénophon utilisent tous deux de telles prémisses, car elles offrent une base solide à tout argument dialectique⁷².

Quels effets ces critiques auront-elles sur la nouvelle version de l'article publiée en 1994? Plusieurs. Tout d'abord, Vlastos modifiera l'expression « self-evident truths » par « self-certifying truths », sans en indiquer les raisons. Il modifiera aussi légèrement sa traduction des *Mémorables* IV 6.15, remplaçant l'expression « generally accepted opinions » par « most strongly held opinions ». Puis, il supprimera la note 41, dans laquelle il présentait la thèse selon laquelle Socrate ne peut utiliser de prémisses endoxiques pour défendre des thèses non orthodoxes. Citant les critiques de Kraut, Polansky et Morrison, Vlastos affirmera qu'il n'a pas changé d'avis sur cette thèse, mais qu'il la considère maintenant comme indémontrable⁷³. Vlastos nuancera également son propos en mettant l'accent sur le fait qu'il est possible d'utiliser des prémisses endoxiques *pour ce qu'elles valent*, mais jamais en dernier recours. Toutefois, Vlastos maintiendra la thèse selon laquelle Socrate utilise des prémisses *mal étayées* dans ses arguments. Il radicalisera même son propos en soutenant que Socrate utilise de telles prémisses dans *tous* ses arguments, peu importe lesquels⁷⁴.

⁷² Morrison 1987, p. 15.

⁷³ Vlastos 1994, p. 16, n. 45.

⁷⁴ Article de 1983, p. 40 : « The claim I am making at point (2) is that the premises {q, r} from which Socrates deduces the negation of the opponent's thesis are logically unsecured within the argument (...). » Article de 1994, p. 13 : « The claim I am making at point (2) is that the premises {q, r} from which Socrates deduces the negation of the opponent's thesis *in any given argument* are logically unsecured within that argument. » (Nous soulignons)

1.4 L'*elenchos* : une méthode positive

De l'avis de Vlastos, le point 4 du modèle de l'*elenchos* standard constitue la thèse la plus originale de son article⁷⁵. Vlastos a longtemps été d'avis que l'*elenchos* n'allait pas au-delà du point 3, c'est-à-dire que Socrate n'utilisait jamais l'*elenchos* pour démontrer autre chose que les contradictions inhérentes au discours de son interlocuteur⁷⁶. Dans l'article qui nous occupe, Vlastos affirme maintenant que cette dernière conception est une représentation authentique, mais partielle de l'*elenchos*, et qu'elle ne s'applique pas à la totalité des dialogues réfutatifs de Platon. Selon lui, une telle représentation découlerait des thèses de G. Grote présentées dans le premier volume de *Plato, and the other Companions of Sokrates*. Grote conçoit l'*elenchos* comme un instrument purement négatif. Or, Vlastos ne peut plus se résoudre à accepter cette définition, car elle ne lui permet pas de répondre à la question suivante : si l'*elenchos* ne sert qu'à montrer les contradictions de ses interlocuteurs, comment Socrate parvient-il alors à donner appui (*support*) à ses thèses positives fortes, notamment la thèse selon laquelle l'homme juste ne nuit ni à ses amis ni à ses ennemis (*République I*, 335⁷⁷)? Utilise-t-il, comme semblait le penser Grote, une autre méthode pour appuyer ses thèses positives? Dans l'affirmative, comment concilier ces deux portraits de Socrate : d'un côté, un homme qui combat le dogmatisme par l'*elenchos*; de l'autre, un homme qui

⁷⁵ Vlastos 1994, p. 17.

⁷⁶ Vlastos 1994, p. 17-18.

⁷⁷ Vlastos classe le premier livre de la *République* dans les écrits réfutatifs de Platon. Cette position est aujourd'hui largement contestée. Selon C.H. Kahn, le livre I de la *République* comporte de nombreuses anticipations des livres ultérieurs (Kahn 1993, p. 142). De l'avis de Morrison, le premier livre de la *République* ne saurait être un guide fiable des écrits réfutatifs de Platon : « Even if *Republic I* were written much earlier than the remainder of the *Republic*, it would be a rash scholar who claimed to know that no changes were made as it was fitted onto the rest (Morrison 1987, p. 20, n. 10) ».

démontre ses thèses par une autre méthode, que Vlastos associe – en s'appuyant sur Grote – à une forme de dogmatisme affirmatif⁷⁸?

Vlastos soutient plutôt que Socrate n'utilise nulle autre méthode que l'*elenchos* pour donner appui à ses thèses morales positives⁷⁹. Pour avancer une thèse aussi audacieuse, Vlastos se fonde sur un passage du *Gorgias* (479e) dans lequel Socrate fait la déclaration suivante : « Or, il est démontré maintenant que ce que je disais était vrai »⁸⁰. Ce simple passage montre ce que Grote refusait d'accepter : Socrate utilise l'*elenchos* à des fins positives, pour démontrer ses propres thèses. De l'avis de Vlastos, cette déclaration de Socrate n'est pas le fruit d'une exagération insouciant, car Socrate annonce dès 472b et 474a5-6 qu'il démontrera que *non-p* est vrai. De plus, Vlastos souligne que le passage 479e n'est pas la seule preuve textuelle dont nous disposons. Les passages cités ci-dessus (*Gorgias* 472b-c et 474a5-6), ainsi que *Gorgias* 474b, constituent d'autres témoignages du caractère positif de l'*elenchos*.

Il est à noter que les passages cités par Vlastos pour appuyer sa thèse proviennent tous du *Gorgias*. Qui plus est, Vlastos va même jusqu'à affirmer dans son *Postscript to « The Socratic Elenchus »* que le *Gorgias* est le seul dialogue dans lequel Socrate affirme qu'il a démontré la véracité de sa thèse⁸¹. Les autres dialogues de jeunesse contiendraient également de telles affirmations, mais celles-ci seraient beaucoup plus

⁷⁸ « Grote had not been troubled by that question because he found it possible to believe that Socrate's own positive convictions and his critical assaults on those of others ran on separate tracks. I could not. I could not reconcile myself to Grote's missionary of the examined life who was a dogmatist himself (Vlastos 1994, p. 18-19). »

⁷⁹ « My interpretation of standard elenchus, taken as a whole, and applied rigorously, conceived as the only support *Socrates offers his moral doctrines* (...) (Vlastos 1994, p. 17). » (Nous soulignons).

⁸⁰ Trad. Canto. Vlastos propose la traduction suivante : « Has it not been proved (ἀποδέδεικται) that what was asserted [by myself] is true (Vlastos 1994, p. 19)? »

⁸¹ Vlastos 1994, p. 33-34.

timides. Ainsi, le « problème de l'*elenchos* » n'aurait commencé à troubler Platon que dans le *Gorgias* et c'est pour cette raison que ce dialogue aurait un aspect aussi positif. En fait, le *Gorgias* dirait tout haut ce que les autres dialogues ne disaient que tout bas⁸². Le caractère positif du *Gorgias* n'a échappé à personne et a même été relevé dès l'Antiquité⁸³. Il est en effet rare de voir le Socrate des dialogues de jeunesse soutenir des thèses personnelles de manière explicite. Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins imprudent pour Vlastos de faire reposer son analyse de l'*elenchos* sur un seul texte. Tout d'abord, parce que le caractère positif du *Gorgias* tranche avec les autres dialogues de jeunesse de Platon. Selon plusieurs commentateurs⁸⁴, le *Gorgias* se situerait d'un point de vue chronologique à la toute fin des dialogues de jeunesse. De nombreuses raisons ont été données à l'appui de cette thèse : (1) Le *Gorgias* est l'un des textes les plus longs écrits par Platon (avec la *République*, le *Timée* et les *Lois*). Or, les dialogues de jeunesse⁸⁵ se caractérisent principalement par leur brièveté⁸⁶. (2) Le ton adopté par le Socrate du *Gorgias* diffère grandement de celui utilisé dans les dialogues de jeunesse. En effet, Socrate adopte un ton beaucoup plus positif et dogmatique par rapport aux autres écrits de jeunesse. Le Socrate du *Gorgias* n'est pas à la recherche d'une définition, mais n'hésite jamais à en fournir une de son cru⁸⁷. Qui plus est, le ton même

⁸² « Only in the *Gorgias* does Socrates say that his theses have been “proved” true or, equivalently, by a powerful metaphor, “have been clamped down and bound by arguments of iron and adamant” (508-509a). In previous dialogues he prefers weaker rhetoric, describing the elenctic refutation of p by saying that non-p “has become evident to us” or that the interlocutor now “sees” or “knows” that non-p (Vlastos 1994, p. 33-34). »

⁸³ Dodds 1990, p. 16.

⁸⁴ Dodds 1990, Irwin 1979.

⁸⁵ Dodds adopte la classification suivante des dialogues de jeunesse (dialogues du groupe I) : *Apologie de Socrate*, *Charmide*, *Criton*, *Euthydème*, *Euthyphron*, *Hippias Majeur*, *Hippias Mineur*, *Lachès*, *Lysis*, *Ménexène*, *Protagoras* et *Gorgias*.

⁸⁶ Dodds 1990, p. 20.

⁸⁷ Irwin 1979, p. 6.

de Socrate change au cours du *Gorgias*. Ainsi, dans sa conversation avec le sophiste de Léontium, Socrate demeure semblable à celui auquel les dialogues de jeunesse nous ont habitués : il pose des questions, recherche une définition exacte et n'arrive à aucune conclusion. Puis, son ton change dramatiquement avec Polos et Calliclès : il présente une doctrine positive avec certitude, soutient qu'il arrivera à trouver la vérité, propose des définitions certaines puis, à la toute fin du dialogue, adopte un ton semblable à celui d'un prophète qui détient la vérité⁸⁸. (3) La méthode employée par le Socrate du *Gorgias* est différente : il utilise davantage de discours longs, il révèle pour la première fois un intérêt pour la classification (lequel réapparaîtra dans le *Sophiste* quelques années plus tard) et, comme dans le *Phédon* et la *République*, clôt la discussion par la présentation d'un mythe⁸⁹. (4) Le *Gorgias* laisse transparaître quelques signes de l'influence pythagoricienne, ce qui le rapprocherait du *Phédon* et du *Ménon*⁹⁰. (5) Enfin, le *Gorgias* contient en germe des doctrines absentes des dialogues de jeunesse, mais qui annoncent les dialogues ultérieurs⁹¹. D'ailleurs, comme le souligne Irwin, le *Gorgias* utilise souvent une terminologie associée aux formes intelligibles, sans pour autant présupposer que la métaphysique du *Phédon* soit connue⁹². Or, si le *Gorgias* est réellement l'un des derniers dialogues réfutatifs, cela ne veut pas dire pour autant qu'il représente le point

⁸⁸ Dodds 1990, p. 20. De l'avis d'Irwin, la différence entre le *Gorgias* et les dialogues de jeunesse ne doit pas être trop exagérée. Les dialogues de jeunesse possèdent eux aussi des doctrines positives, entre autres l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Protagoras*. Ceci étant dit, Irwin considère toutefois que ces trois derniers textes doivent être différenciés du *Gorgias* : « The *Apology* and *Crito* include exposition of positive doctrine. But the *Apology* is a special case, being a speech at a trial; and in the *Crito* the positive exposition is partly placed in the mouth of "the laws". The *Protagoras* expounds Socrates' positive doctrine, but the change from dialogue to pure exposition is much less marked than in the *Gorgias* (...) (Irwin 1979, p. 6) ».

⁸⁹ Dodds 1990, p. 17.

⁹⁰ Dodds 1990, p. 20.

⁹¹ Dodds 1990, p. 20.

⁹² Irwin 1979, p. 5.

culminant de la pensée de Platon sur l'*elenchos*, comme semble le penser Vlastos. En effet, le caractère postérieur du *Gorgias* pourrait aussi nous inciter à adopter une thèse en sens contraire : parce qu'il est l'un des derniers dialogues réfutatifs, le *Gorgias* se rapproche davantage des dialogues de transition, textes dans lesquels le caractère positif est plus marqué et qui sont caractérisés par l'abandon progressif de l'*elenchos*. Par conséquent, il serait irrecevable de faire reposer l'analyse de l'*elenchos* sur un dialogue qui, par son ton, sa structure et les thèses qu'il présente, se rapprocherait davantage des dialogues de transition que de jeunesse. Deuxièmement, il est imprudent pour Vlastos de faire reposer son analyse de l'*elenchos* sur un seul texte, car celle-ci a pour objectif d'être la plus complète possible. En effet, Vlastos décrit lui-même le caractère partiel des autres analyses ayant été menées sur l'*elenchos*, entre autres celle de Grote. De plus, comme nous l'avons vu plus tôt, le modèle de l'*elenchos* standard proposé par Vlastos a une portée générale. N'est-il pas téméraire de proposer un modèle de l'ensemble des dialogues de jeunesse qui repose sur l'analyse d'un seul texte, lequel de surcroît diffère sur de nombreux points des écrits réfutatifs de jeunesse?

1.4.1 Le « problème de l'*elenchos* »

Le « problème de l'*elenchos* », qui découle directement des points 2 et 4 du modèle de l'*elenchos* standard, peut être résumé sous la forme interrogative suivante : comment Socrate peut-il être certain d'avoir démontré la fausseté de p , alors qu'il n'a fait voir que l'incohérence de l'ensemble de prémisses $\{p, q, r\}$? Comme nous l'avons dit plus tôt, Vlastos soutient que Socrate ne déduit pas $non-p$ de p , mais plutôt de

prémises additionnelles, soit q et r (point 2)⁹³. S'il déduisait $non-p$ directement de p , il serait *logiquement* en droit d'affirmer qu'il a démontré la fausseté de p . Toutefois, en déduisant $non-p$ de q et r , Socrate n'est pas en droit de soutenir qu'il a démontré la fausseté de p (point 4). En effet, à cette étape, Socrate ne peut être certain que d'une chose : soit p est faux, soit certaines ou toutes les prémisses de l'ensemble sont fausses⁹⁴. Socrate doit donc se reposer sur d'autres éléments pour affirmer qu'il a prouvé la vérité de $non-p$.

Continuant sa description du « problème de l'*elenchos* », Vlastos pose la question suivante : que se passerait-il si l'interlocuteur de Socrate s'accrochait à la vérité de la prémisses p et préférerait plutôt rejeter q ou r ? En fait, cette dernière question en cache une autre, beaucoup plus fondamentale : Socrate est-il d'avis qu'il pourra en tout temps réfuter son interlocuteur? La réponse donnée par Vlastos est affirmative : Socrate est confiant qu'il sera toujours en mesure de trouver d'autres prémisses dans le système de croyances de son interlocuteur pour démontrer la fausseté de p ⁹⁵. Pour avancer une thèse aussi audacieuse, Vlastos s'appuie encore une fois sur la réfutation de Polos et de Calliclès dans le *Gorgias*. Ainsi, Polos est réfuté par Socrate : affirmant qu'il est préférable de commettre l'injustice plutôt que de la subir (p), Polos est contraint de concéder $non-p$ sur la base de la prémisses q (commettre l'injustice est plus vilain que la subir [475c]). Calliclès prend alors la relève de Polos. Affirmant que ce dernier a accepté la prémisses q par pure honte, Calliclès décide de conserver la prémisses p , mais de se

⁹³ Plus précisément : en règle *générale*, Socrate dérive $non-p$ de prémisses autres que p ; et s'il advient qu'il dérive $non-p$ de prémisses qui comprennent p , l'ensemble contiendra tout de même d'autres prémisses qui ne peuvent pas être déduites de p (Vlastos 1994, p. 3).

⁹⁴ Vlastos 1994, p. 3.

⁹⁵ Vlastos 1994, p. 22-23.

départir de *q*. Et que se passe-t-il alors? Socrate réussit encore une fois à obtenir d'autres prémisses qui viendront contredire la thèse initiale de son interlocuteur.

Vlastos est fort intrigué par les déclarations présomptueuses (474b et 482a-b) émises par Socrate lors de ces deux réfutations. Ainsi, en 474b, Socrate affirme que Polos est du même avis que lui, et ce, même si Polos lui a dit un moment plus tôt qu'il ne partageait pas son opinion. S'aidant des notions de croyance explicite (*overt belief*) et de croyance implicite (*covert belief*) proposées par David Gauthier, Vlastos interprète ce passage problématique de la manière suivante : selon Socrate, on peut croire explicitement à quelque chose, mais cette croyance explicite implique en règle générale d'autres croyances implicites, qui sont inconnues de l'individu (*covert belief*). Vlastos en conclut que l'interlocuteur de Socrate, même s'il soutient une thèse contraire à celle de Socrate, aura *toujours* dans son système de croyances des prémisses qui viendront appuyer la thèse défendue par le maître de Platon⁹⁶.

Vlastos est également intrigué par la déclaration émise par Socrate en 482a-b. Dans ce passage, Socrate affirme que Calliclès possède un ensemble de croyances incohérentes et sera condamné à vivre une vie de dissension avec lui-même s'il ne réfute pas la thèse de Socrate (*non-p*). Comment Socrate peut-il affirmer une telle chose puisque Calliclès rejette entièrement *non-p*? Fort des réfutations consécutives de Polos et de Calliclès et des passages 474b et 482a-b, Vlastos présente les deux hypothèses originales suivantes : (1) hypothèse A : Socrate est d'avis que quiconque a une croyance morale fautive aura toujours au même moment des croyances morales vraies qui

⁹⁶ Vlastos 1994, p. 23-24.

impliqueront la négation de cette croyance fautive⁹⁷; (2) hypothèse B : L'ensemble des croyances morales de Socrate est cohérent, et ce, à tout moment⁹⁸. La conjonction des hypothèses A et B permet de résoudre « le problème de l'*elenchos* » : Socrate est certain d'avoir démontré la fausseté de *p* en vertu des hypothèses A et B, auxquelles il souscrit. Plus précisément, si Socrate est d'avis qu'il a démontré la fausseté de *p*, c'est parce qu'il sait que son interlocuteur a des croyances morales vraies qui impliquent la négation de *p* (hypothèse A) et qu'il argumente à partir de prémisses qu'il croit vraies en vertu de B (le système de croyances de Socrate est cohérent, puisqu'il ne s'est jamais fait réfuter).

Le « problème de l'*elenchos* » est l'un des aspects de l'article de Vlastos qui a fait couler le plus d'encre. Tout d'abord, plusieurs ont vu dans l'hypothèse A une pétition de principe. Brickhouse et Smith (1984) ont relevé un problème dans la description de la *genèse* de l'hypothèse A. De l'avis de Vlastos, Socrate en vient à accepter l'hypothèse A par sa pratique de l'*elenchos*; ainsi, l'hypothèse A s'est imposée à Socrate par voie inductive. Selon Brickhouse et Smith, il est impossible que Socrate en soit arrivé à une telle conclusion par induction. Reprenons les propos de Vlastos, à la lumière du résumé qu'en donnent Brickhouse et Smith : Socrate utilise deux prémisses, *q* et *r*; après avoir mené une série de réfutations réussies, il remarque que *q* et *r* peuvent toujours être utilisés pour montrer l'incohérence de *p*; il remarque également que ces trois prémisses font partie de l'ensemble de croyances de son interlocuteur; fort de cette expérience, Socrate en vient alors à adopter l'hypothèse A : « quiconque a une croyance

⁹⁷ Vlastos 1994, p. 25. De l'avis de Vlastos, Socrate ne sera jamais en mesure de défendre une telle hypothèse, à moins de troquer son manteau de philosophe moral pour un manteau d'épistémologue (Vlastos 1991, p. 113-114).

⁹⁸ Vlastos 1994, p. 28. En d'autres mots, le seul ensemble de croyances morales qui ait résisté au test de l'*elenchos* est celui de Socrate (Vlastos 1994, p. 27).

morale fausse aura toujours au même moment des croyances morales vraies qui impliqueront la négation de cette croyance fausse ». Or, pour que Socrate en vienne à adopter l'hypothèse A et soit d'avis qu'elle permette d'assurer la validité de l'argument élenctique, il doit avoir fermement confiance en la vérité des propositions q et r . En effet, si Socrate n'a pas réellement confiance en la vérité de q et r , comment en est-il venu à adopter l'hypothèse A? Or, si Socrate s'appuie effectivement sur la vérité des propositions q et r pour adopter l'hypothèse A, c'est qu'il en est arrivé à croire à la vérité de q et r indépendamment de l'hypothèse A. À quoi donc lui sert-il de s'appuyer sur l'hypothèse A pour démontrer la fausseté de p et la vérité de $non-p$ s'il n'a qu'à se reposer sur un autre paramètre, soit celui qu'il a utilisé pour confirmer la vérité de q et r ⁹⁹? Comme l'a souligné R. Kraut, l'hypothèse A présuppose que Socrate a déjà distingué les croyances vraies des croyances fausses avant même d'en être arrivé à formuler l'hypothèse A¹⁰⁰. Polansky avait lui aussi mis en lumière cette circularité. Selon lui, Vlastos commet une véritable pétition de principe en tenant pour vraies les prémisses qu'il s'agit justement de démontrer; Polansky propose d'enlever le terme « true » de la définition de l'hypothèse A¹⁰¹. Vlastos restera sourd à cette suggestion.

Kraut a également mis en doute l'hypothèse B, selon laquelle l'ensemble des croyances morales de Socrate est toujours cohérent. De l'avis de Kraut, cette hypothèse ne tient pas la route, car Platon montre souvent le Socrate des dialogues réfutatifs aux prises avec des contradictions ou des incohérences au sein de son système de croyance. Pour démontrer cette thèse, Kraut présente quatre arguments. Tout d'abord, le

⁹⁹ Brickhouse et Smith 1984, p. 188-190.

¹⁰⁰ Kraut 1983, p. 68.

¹⁰¹ Polansky 1985, p. 254.

Protogoras (361a-e) se clôt sur l'admission par Socrate d'une contradiction dans son discours : affirmant que la vertu ne peut s'enseigner, Socrate admet également que la vertu est une science et que toute science peut être enseignée. Cette incertitude relative à l'enseignement de la vertu, loin d'être mise sur le compte de l'ironie (comme l'ont fait plusieurs), est appuyée par un passage de l'*Apologie de Socrate*, dans lequel Socrate soutient que la possession et l'enseignement de la science de la vertu peut outrepasser les limites de l'être humain¹⁰². Deuxièmement, à la toute fin de l'*Hippias Mineur* (376a), Socrate confesse qu'il ne peut s'empêcher de changer d'idée sur des questions qui confondent également les savants. Troisièmement, dans le passage 527d du *Gorgias*, Socrate affirme que Gorgias et lui-même ne peuvent jamais rester du même avis sur la même chose. Ce dernier argument, que Vlastos rejettera dans l'article de 1994 (note 68), est moins convaincant que les derniers, puisqu'on ne voit pas une seule fois Socrate changer d'avis au cours du dialogue¹⁰³. Enfin, Kraut affirme que Socrate est parfaitement sincère lorsqu'il termine ses conversations par un aveu d'échec. De l'avis de Kraut, Vlastos a commis une erreur qui a été particulièrement décriée par G. Grote : essayer de trouver une solution positive aux dialogues aporétiques. Selon lui, s'il est erroné d'attribuer des définitions à Socrate lorsque ce dernier avoue ne pas en avoir, il est tout aussi fautif d'inventer des solutions aux dilemmes de Socrate lorsque celui-ci affirme avoir des croyances incohérentes¹⁰⁴.

¹⁰² Kraut 1983, p. 68-69.

¹⁰³ Toutefois, il est à noter qu'en 473a-b, Socrate laisse supposer que Polos l'a réfuté sur un point.

¹⁰⁴ Kraut 1983, p. 68-69.

Brickhouse et Smith ont eux aussi mis en doute l'hypothèse B. Tout d'abord, ils contestent l'interprétation donnée par Vlastos du passage 482a5-b1 du *Gorgias*¹⁰⁵, sur lequel Vlastos se repose pour appuyer l'hypothèse B. De l'avis de Brickhouse et Smith, ce passage ne permet pas de prouver que l'ensemble des croyances de Socrate est cohérent. Il ne permet que de démontrer une seule chose : les opinions de Socrate sont stables et non changeantes. Selon eux, ce deuxième point n'est pas suffisant pour avancer la thèse selon laquelle toutes les croyances de Socrate sont cohérentes les unes avec les autres ou l'hypothèse selon laquelle le seul ensemble de croyances morales qui ait résisté au test de l'*elenchos* soit celui de Socrate. Tout d'abord, même si Socrate avait soumis l'ensemble de ses croyances au test de l'*elenchos*, la cohérence de celles-ci ne peut être garantie, à moins de supposer que tous ses interlocuteurs possèdent des aptitudes philosophiques et réfutatives supérieures (un interlocuteur qui posséderait des aptitudes philosophiques de piètre qualité serait incapable de relever les incohérences au sein du discours de Socrate, laissant ainsi ce dernier dans l'illusion qu'il possède des croyances cohérentes entre elles). De plus, comme le remarquent avec justesse Brickhouse et Smith, la majorité des dialogues réfutatifs présente Socrate comme celui qui pose les questions, et non comme celui qui y répond. Comment peut-on soutenir que Socrate soumet ses opinions au test de l'*elenchos* lorsqu'on le voit surtout en train d'examiner les croyances de ses interlocuteurs¹⁰⁶? T. Irwin a répondu à cette question de la manière suivante : en faisant accepter à son interlocuteur la thèse initiale que celui-ci niait au

¹⁰⁵ « Car tout ce que tu m'entends dire, mon cher ami, c'est toujours elle [c.-à-d., la philosophie] qui me le fait dire, et elle est beaucoup moins inconstante que mon autre amour. Le fils de Clinias [c.-à-d. Alcibiade], lui, dit tantôt une chose, tantôt une autre, mais la philosophie dit toujours la même chose (...) (trad. Canto). »

¹⁰⁶ Brickhouse et Smith 1984, p. 193-194.

départ – et qui correspond aux croyances de Socrate –, Socrate démontre *provisoirement* le bien-fondé de ses positions¹⁰⁷. Cette position a comme désavantage de reposer sur l'*a priori* suivant : elle présuppose que Socrate considère d'emblée comme fausse la thèse défendue par son interlocuteur, ce qui ne semble pas être le cas de tous les dialogues de jeunesse.

Dans la première version de son article, Vlastos avait fourni une troisième hypothèse (hypothèse C), selon laquelle « l'ensemble des croyances morales de Socrate est vrai à tout moment » (p. 55). Cette troisième hypothèse – décrite en 1983 comme la conséquence des hypothèses A et B – n'apparaît plus dans la version de l'article publiée en 1994, bien qu'on en retrouve une variante, beaucoup plus nuancée, dans le corps d'un paragraphe ajouté : « aussi longtemps qu'il ne s'est pas fait réfuter, Socrate est justifié d'admettre l'hypothèse B et de supposer, en raison de l'hypothèse A, que son ensemble de croyances consiste exclusivement en des croyances vraies »¹⁰⁸. La différence est ténue : plutôt que d'affirmer que l'ensemble des croyances de Socrate *est* vrai à tout moment, Vlastos rectifie le tir et affirme que Socrate est *justifié* de penser que son ensemble de croyances est vrai à tout moment. Dès 1983, Richard Kraut avait formulé des critiques judicieuses à l'endroit de l'hypothèse C. Selon Kraut, il est erroné de dire que Socrate infère la vérité de ses croyances (hypothèse C) à partir de A et B. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, la vérité des croyances de Socrate ne peut découler des hypothèses A et B, puisqu'elle précède l'hypothèse A et en est même indépendante¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Irwin 1977, p. 38.

¹⁰⁸ Vlastos 1994, p. 28.

¹⁰⁹ Kraut 1983, p. 68.

Polansky a soulevé un autre problème avec l'hypothèse C : les prémisses utilisées par Socrate pour démontrer la fausseté de p ne relèvent pas toutes du domaine moral. Comme nous l'avons vu, Socrate est d'avis qu'il a démontré la fausseté de p , car il pense que son ensemble de croyances morales est cohérent puisqu'il consiste en des croyances morales vraies; les prémisses qu'il puisera à même cet ensemble seront donc toutes vraies et permettront de réfuter p . Toutefois, comment Socrate peut-il être certain de la véracité des autres prémisses qu'il utilise, à savoir celles qui ne relèvent pas du domaine moral? De l'avis de Polansky, de telles prémisses jouent un rôle important dans plusieurs arguments¹¹⁰. Ainsi, la résolution du problème de l'*elenchos* ne peut être que partielle, car elle ne se rapporte qu'à un type particulier de prémisse. Une solution s'offre à Vlastos : il peut élargir l'ensemble des croyances de Socrate à la totalité des prémisses démontrées par *elenchos*. Toutefois, de l'avis de Polansky, Vlastos ne peut envisager une telle solution à moins d'abandonner la thèse selon laquelle Socrate se veut uniquement un philosophe moral¹¹¹. De plus, si Socrate admet réellement l'hypothèse C, à quoi cela lui servirait-il de soumettre certaines thèses – qu'il sait fausses – à l'examen élenctique? N'est-il pas déjà convaincu du fait selon lequel l'ensemble de ses croyances morales est vrai? Ainsi, l'*elenchos* ne serait pas une méthode de recherche, comme le

¹¹⁰ Par exemple, dans le *Gorgias*, la prémisse utilisée en 476d, selon laquelle « l'action de l'agent qui agit et l'effet produit sur le patient qui subit portent les mêmes caractères » (trad. Canto).

¹¹¹ Polansky 1985, p. 256-257. Vlastos réagira aux critiques de Polansky en apportant de légères modifications à la deuxième version de l'article publiée en 1994. Seule une analyse comparative permet de mettre en lumière ses subtiles modifications. À titre d'exemple : (article de 1983, p. 48) « The claim he makes here is perfectly general: whenever he is arguing elenctically with anyone any thesis in the domain of morals, Socrates "knows" how to make his adversary "witness" to its contradictory (...) »; (article de 1994, p. 21) « The claim he is making is perfectly general: whenever he is arguing elenctically *against a thesis*, Socrates "knows" how to make the opponent "witness" to its contradictory (...) ». (Nous soulignons)

veut la définition de l'*elenchos* donnée par Vlastos, mais servirait plutôt à faire accepter les croyances morales de Socrate à ses interlocuteurs¹¹².

Enfin, la thèse selon laquelle Socrate se croit toujours en mesure de réfuter son interlocuteur, peu importe si ce dernier modifie une ou plusieurs prémisses, a été critiquée par plusieurs. De l'avis de Kraut, cette thèse est ahurissante (*astounding*). Tout d'abord, Socrate dispose d'un nombre limité d'arguments pour étayer ses conclusions : il est donc fort probable qu'il se trouve, à un moment ou l'autre, à court d'arguments. Comment Socrate peut-il sérieusement penser qu'il sera toujours en mesure de réfuter son interlocuteur si ce dernier modifie constamment ses prémisses¹¹³? De plus, Kraut soutient que le texte du *Gorgias* ne permet en aucun temps à Vlastos de tirer une telle conclusion. En effet, pour avancer une thèse aussi audacieuse, Vlastos se repose sur la réfutation de Polos et de Calliclès; ainsi, à partir de 482d, Calliclès prend la relève de Polos et rétracte l'une des prémisses concédées par ce dernier. Comment Vlastos peut-il soutenir que Socrate se croit toujours en mesure de réfuter son interlocuteur, peu importe si ce dernier modifie une ou plusieurs prémisses, si le *Gorgias* ne montre aucun des interlocuteurs de Socrate en train de rétracter des prémisses concédées préalablement? En effet, l'exemple donné par Vlastos pour appuyer son propos se rapporte non pas à un seul interlocuteur, mais à deux interlocuteurs différents. Ainsi, Polos ne rejette en aucun temps la prémisse selon laquelle « commettre l'injustice est plus vilain que la subir ». Polos semble croire réellement au caractère vilain de l'injustice; pour mettre en cause

¹¹² Polansky 1985, p. 248, n. 5.

¹¹³ Kraut 1983, p. 65.

cette prémisse, il faut attendre l'intervention d'un autre personnage, Calliclès, qui dispose d'un système de croyances différent.

Ainsi, le *Gorgias* montre que Socrate utilise des prémisses qui convainquent son interlocuteur et que ce dernier ne sait plus où se tourner une fois qu'il a été réfuté¹¹⁴. Qui plus est, aucun texte de Platon ne montre un interlocuteur de Socrate en train de modifier ses prémisses¹¹⁵. Cet exemple contredit l'affirmation de Vlastos selon laquelle le Socrate de Platon – contrairement au Socrate de Xénophon – convainc rarement ses interlocuteurs puisqu'il défend des thèses contra-endoxiques¹¹⁶. Enfin, Kraut ne croit pas que les passages 474a, 474b et 482b permettent à Vlastos de tirer la conclusion décrite ci-dessus. Plus précisément, Kraut donne une interprétation toute différente du passage 482b¹¹⁷ du *Gorgias*, passage dans lequel Socrate affirme que Calliclès se contredira toujours lui-même s'il résiste à la thèse socratique. Vlastos interprète ce passage de la manière suivante : peu importe si Calliclès modifie ses prémisses et, *a fortiori*, son système de croyances, Socrate sera toujours en mesure de réfuter ce dernier à partir du nouvel ensemble de prémisses qu'il aura obtenu. Kraut considère la déclaration de Socrate comme une affirmation empirique. À son avis, ce passage laisserait plutôt entendre que Socrate assume que tous ses interlocuteurs possèdent une certaine forme de fixité psychologique et morale : ils sont tous poussés à vivre avec les prémisses utilisées par Socrate dans ses arguments contre eux¹¹⁸.

¹¹⁴ Kraut 1983, p. 65-66.

¹¹⁵ Kraut 1983, p. 66.

¹¹⁶ Vlastos 1994, p. 15.

¹¹⁷ « Mais si tu y renonces, Calliclès, et ne réfutes pas sa thèse, par le Chien, dieu des Égyptiens, Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé à toi-même (*Gorgias* 482b [trad. Canto]) ».

¹¹⁸ Kraut 1983, p. 66-67.

Voilà donc les principales thèses de Vlastos sur l'*elenchos*, telles que présentées dans *The Socratic elenchus: method is all*. De nombreuses questions se posent à la lecture de celles-ci. Par exemple, Vlastos en serait-il arrivé aux mêmes conclusions s'il avait inclus l'*Alcibiade* dans l'ensemble des textes analysés? Que se serait-il passé s'il avait troqué le *Gorgias* pour l'*Alcibiade*? Aurait-il modifié son modèle de l'*elenchos* standard? Aurait-il conservé les hypothèses A et B? Dans les prochaines pages, nous nous attacherons à analyser l'*Alcibiade* en regard de l'*elenchos*. Plus précisément, nous chercherons à déterminer si l'*Alcibiade* invalide ou confirme certaines des thèses de Vlastos.

Chapitre 2 : L'*Alcibiade*

2.1 Date de composition

Plusieurs dates de composition ont été proposées par les tenants de l'authenticité de l'*Alcibiade*. Selon M. Croiset, l'*Alcibiade* aurait été écrit durant le séjour de Platon à Mégare, c'est-à-dire peu de temps après le décès de Socrate. L'*Alcibiade* serait donc l'un des premiers dialogues écrits par Platon : la forme du dialogue, les « idées timides » qui y sont développées et l'influence socratique encore présente témoigneraient du caractère précoce de l'œuvre¹¹⁹. É. Chambry est également de cet avis. Ainsi, l'*Alcibiade* serait l'un des premiers dialogues de Platon, car on y retrouve le reflet de l'enseignement de Socrate, sans aucun élément platonicien vraiment original. Toutefois, Chambry situe l'écriture de l'*Alcibiade* après celle du *Lysis*, car l'*Alcibiade* laisserait poindre une esquisse de la théorie des formes intelligibles¹²⁰. Selon J.-F. Pradeau, la recherche entreprise dans l'*Alcibiade* s'inscrit dans le débat qui occupe l'*Euthydème*, le *Ménon* et le *Gorgias*, et qui précède de peu la *République*. Pradeau rapproche particulièrement l'*Alcibiade* du *Gorgias*. Ainsi, l'*Alcibiade* serait un développement de ce dernier dialogue : il traiterait avec plus de clarté certaines difficultés (notamment, l'identité du juste et de l'utile) et développerait avec plus de profondeur certains des arguments présentés dans le *Gorgias* (notamment, l'exhortation à s'améliorer). L'*Alcibiade* serait également une condition du *Gorgias* : il permettrait d'expliquer les arguments éthiques utilisés par Socrate contre Gorgias, Pollos et Calliclès¹²¹. Or, comme nous l'avons vu

¹¹⁹ Croiset 2002, p. 49-52.

¹²⁰ Chambry 1967, p. 96-97.

¹²¹ Pradeau 2000, p. 11-12.

plus tôt, Vlastos considérait le *Gorgias* comme l'un des derniers dialogues de jeunesse de Platon. S'il en est vraiment ainsi, l'*Alcibiade* précéderait de peu les dialogues dits de transition, donc se rapprocherait de l'abandon de l'*elenchos* par Socrate et de l'apparition de la théorie des formes intelligibles.

Faisant bande à part, N. Denyer soutient quant à lui que l'*Alcibiade* a été écrit par Platon durant sa période de maturité. Pour avancer une telle thèse, Denyer se repose sur trois indices textuels. Ainsi, en 116d8, Platon mentionne le nom d'une île minuscule et obscure de la mer Égée, Péparèthe, et oppose cette dernière à la grandeur d'Athènes. Pourquoi Platon a-t-il choisi cette île en particulier? Selon Denyer, le contexte historique dans lequel vivait Platon peut fournir une réponse à cette question. Ainsi, il semble que l'île de Péparèthe n'ait jamais vraiment attiré l'attention des Athéniens, si ce n'est après 361 avant J.-C. En effet, à cette date, Athènes envoya une flotte pour défendre l'île contre les attaques d'Alexandre de Phérai, ce qui poussa par la suite ce dernier à lancer un raid contre Le Pirée. Par conséquent, il est fort possible que l'*Alcibiade* ait été écrit tout juste après 361 avant J.-C.¹²². De plus, selon Denyer, le passage 121a5-b1 de l'*Alcibiade*, dans lequel il est question de la lignée des Rois de Perse, entre en étroite résonance avec le passage 174e-175b du *Théétète* (rédigé après la mort de ce dernier, soit après 369 avant J.-C), le passage 1.2 de l'*Agésilas* de Xénophon et le passage 9.16 des *Épîtres* d'Isocrate, écrit vers 356 avant J.-C., ce qui situerait encore une fois l'écriture de l'*Alcibiade* vers la période de maturité de Platon¹²³. Enfin, Denyer voit dans

¹²² Cet argument peut laisser plusieurs dans le doute. Toutefois, comme le fait remarquer avec justesse Denyer, « we would expect a British author, who picks on Port Stanley as paradigmatically small and insignificant, to be writing after the Falklands War, but before Port Stanley has relapsed into its previous obscurity (Denyer 2001, p. 152). »

¹²³ Denyer 2001, p. 174-175.

le passage 123b5-123c1 une référence directe à Xénophon et à l'*Anabase*. Or, l'*Anabase* aurait été écrit quelque temps après 371 avant J.-C. Par conséquent, l'*Alcibiade* pourrait avoir été rédigé au plus tôt dans les années 360 avant J.-C¹²⁴.

2.2 Résumé et argumentation

L'*Alcibiade* décrit la première rencontre entre Socrate et Alcibiade, tenue vers 432 avant J.-C, c'est-à-dire tout juste avant la guerre du Péloponnèse. Dans un lieu inconnu, non décrit par Platon, Socrate accoste pour la première fois le jeune homme qu'il n'a cessé d'aimer et d'observer. Alcibiade, qui a moins de 20 ans, caresse l'espoir de se lancer en politique et de devenir l'homme d'état le plus brillant qui soit (105a-c). Socrate, qui a remarqué l'ambition du jeune homme, lui propose alors ses services, affirmant qu'Alcibiade ne pourra satisfaire toutes ses aspirations sans son aide (105d-106a). Curieux, Alcibiade accepte l'offre de Socrate et consent à répondre aux questions de ce dernier.

Alcibiade affirme qu'il montera à la tribune pour parler de ce qu'il connaît *le mieux* (106d). Qu'est-ce que *le mieux* en matière de conseil politique? Guidé d'une main de fer par Socrate, Alcibiade en vient péniblement à assimiler *le mieux* au juste¹²⁵ : il montera à la tribune pour conseiller les Athéniens sur leurs *propres intérêts* à partir du critère du juste (106e-109c). Socrate n'aura aucune difficulté à démontrer qu'Alcibiade ne connaît pas le juste. En effet, Alcibiade concède la prémisse suivante : on connaît en

¹²⁴ Denyer 2001, p. 187.

¹²⁵ « But Alcibiades disgracefully cannot even think of the word to describe what is 'better' in war and peace until Socrates leads him with much prompting to mention the just and the unjust (Blitz 1995, p. 341). »

apprenant d'un autre *ou* en découvrant par soi-même. Or, Alcibiade n'a pas appris le juste d'un autre puisqu'il concède n'avoir jamais reçu d'éducation sur ce sujet (109d). Il ne lui reste donc qu'une seule autre possibilité : s'il connaît le juste, c'est qu'il l'a découvert par lui-même. Toutefois, Alcibiade ne peut dire quand il ignorait ce qu'étaient le juste et l'injuste, car il le savait déjà lorsqu'il était enfant (110a-c); par conséquent, Alcibiade n'a pas découvert par lui-même le juste et l'injuste, car il n'a jamais cru l'ignorer.

Pour ne pas s'avouer vaincu, Alcibiade rétracte l'une des prémisses qu'il avait accordée préalablement et affirme maintenant qu'il a appris le juste et l'injuste d'un maître, en l'occurrence du peuple (110d). Dès le départ, Socrate s'oppose à cette thèse : selon lui, la multitude est incapable d'enseigner (110e). Par conséquent, pour démontrer la fausseté de la nouvelle prémisse d'Alcibiade, il suffit à Socrate de montrer que la multitude est incapable d'enseigner le juste. C'est ce qu'il fera en établissant que le grand nombre ne peut enseigner le juste, car les gens du peuple diffèrent plus que tout entre eux sur ce sujet. Or, le fait de différer les uns avec les autres sur le même sujet est un signe d'ignorance (111b). Ainsi donc, Alcibiade ne connaît pas le juste pour l'avoir appris du peuple, car ce dernier est mauvais maître en la matière.

Plusieurs ont accusé le personnage d'Alcibiade d'être sans couleur et sans mordant. Pourtant, il n'hésite nullement à faire preuve de combativité dans le texte qui nous occupe. En effet, pour une seconde fois, Alcibiade rétracte une autre prémisse initiale, mettant ainsi en danger l'édifice même sur lequel reposaient les réfutations précédentes. À partir de 113d, Alcibiade affirme que l'utile, plus que le juste, est le critère à partir duquel il convient de juger ce qu'il est mieux de faire concernant la

guerre et la paix. Qu'importe donc qu'il ne connaisse pas le juste, puisque les Athéniens délibèrent plutôt au sujet de l'utile. Loin d'être décontenancé, Socrate montrera facilement que le juste est semblable à l'utile par le syllogisme suivant : le juste est beau, le beau est bon, le bon est utile; par conséquent, le juste est utile (115a-116d). Alcibiade reconnaîtra alors partiellement son ignorance (116e).

En dépit de cet aveu implicite, Alcibiade ne concède pas qu'il a besoin de s'éduquer et de s'améliorer. Selon lui, ses rivaux – les hommes d'état athéniens – sont de piètre qualité et peu éduqués. Il ne lui est donc pas nécessaire de se former. De plus, Alcibiade a fort confiance en ses *aptitudes naturelles*. Il ne lui est donc pas nécessaire de s'améliorer (119b). Comme la méthode dialectique employée par Socrate n'a pas réussi à convaincre Alcibiade, Socrate modifiera brièvement sa stratégie et utilisera une méthode se rapprochant du discours rhétorique en vantant dans le cadre d'un long discours les mérites des véritables rivaux d'Alcibiade, soit les Perses et les Lacédémoniens. Ébloui par ce discours et les mirages décrits par Socrate, Alcibiade reconnaît alors qu'il doit s'améliorer et se connaître lui-même (124d). Mais Socrate ne pourra en rester à ces belles promesses. Il devra réfuter Alcibiade une bonne fois pour toute en lui faisant admettre son ignorance totale. C'est ce qu'il fera de 124d à 127d en ayant recours à la méthode dialectique. Alcibiade avouera enfin son ignorance totale et sa honte de vivre dans une telle condition.

Le dialogue aurait pu se terminer par l'aveu d'ignorance d'Alcibiade, mais il n'en est rien. En effet, une fois la réfutation terminée, l'*Alcibiade* se poursuit sur un autre

mode que le mode réfutatif, soit celui de la recherche mutuelle¹²⁶. Socrate pose encore des questions, Alcibiade fournit encore des réponses, mais il n'y a plus de mise en contradiction proprement dite. Socrate et Alcibiade partent tous deux à la recherche de la définition du « soin de soi-même » et du « soi-même ». Ainsi, la dernière partie de l'*Alcibiade* (127e à 135e) se caractérise par son aspect positif. Il y est en effet établi que l'être humain n'est pas son corps, mais son âme et que la meilleure partie de l'âme est l'intellect; par conséquent, prendre soin de soi-même revient à prendre soin de son âme, plus précisément de sa partie intellectuelle. Le dialogue se conclut par la promesse d'Alcibiade de prendre soin de lui-même et par le doute de Socrate à l'égard de celle-ci.

2.3 Plan

Proclus, qui identifiait le σκοπός de l'*Alcibiade* à la connaissance de soi¹²⁷, préconisait deux types de division. Le premier, adopté plus tôt par Jamblique, découpait l'*Alcibiade* en trois parties : (1) partie réfutative, dans laquelle Alcibiade est purgé de son ignorance (environ 106c4-119a8); (2) partie protreptique, dans laquelle Alcibiade apprend qu'il ne faut pas se contenter de ses avantages naturels et qu'il est nécessaire de s'améliorer (environ 119a8-124a7); (3) partie maïeutique, dans laquelle Alcibiade est invité à redécouvrir son essence et la façon de prendre soin de lui-même (environ 124a7-

¹²⁶ Selon É. de Strycker, Socrate ne ressent aucun besoin de poursuivre de recherche en commun avec son jeune interlocuteur. Or, pour avancer une telle thèse, de Strycker se fonde uniquement sur la partie réfutative de l'*Alcibiade* (de Strycker 1942, p. 142-143).

¹²⁷ « Car si l'on dit que le dialogue a pour fin le *soin de soi-même* et la connaissance de ce soin, sans doute est-ce là une affirmation correcte, mais on doit avoir présent à l'esprit que le soin de soi-même ne doit constituer pour nous notre fin et notre bien qu'au terme des démonstrations du dialogue, et que le problème examiné dans le dialogue, en vue duquel se font tous ces raisonnements, c'est de se connaître soi-même (Segonds 2003, p. 8). »

fin)¹²⁸. Le second type de division – dite *division selon le style* – découpait quant à lui l'*Alcibiade* en 10 syllogismes¹²⁹. Ces dix syllogismes servaient à élever le lecteur vers le but ultime du dialogue : « la considération de notre essence et la connaissance de nous-mêmes »¹³⁰. Or, n'est-il pas surprenant que Proclus ait assimilé le σκοπός de l'*Alcibiade* à la connaissance de soi, alors que ce dernier thème n'apparaît explicitement que dans la dernière partie de l'œuvre (ou à partir du huitième syllogisme, c'est-à-dire en 124b1)? Une question se pose à la lecture du plan présenté par Proclus : à quoi sert donc la plus grande partie de l'*Alcibiade*, si celle-ci n'aborde pas une seule fois de manière explicite le σκοπός de la connaissance de soi¹³¹?

Les exégètes de l'époque de Proclus ne s'entendaient déjà pas sur le but et le thème principal de l'*Alcibiade*. Certains rapportaient le sujet de ce dialogue à l'ambition d'Alcibiade, d'autres à l'Alcibiade historique; certains affirmaient que le dialogue avait pour but de montrer les instruments de la dialectique, d'autres de réfuter Alcibiade; enfin, certains comme Proclus assimilaient la fin du dialogue à la connaissance de soi, d'autres aux soins de soi-même¹³². Il semble que cette hésitation se soit perpétuée

¹²⁸ Segonds 2003, p. 11-12, 134-135.

¹²⁹ Approximativement : premier syllogisme : 106c4-110d4; second syllogisme : 110d5-112e1; troisième syllogisme : 112e1-113c7; quatrième syllogisme : 113d1-114d3; cinquième/sixième syllogisme (ces deux syllogismes étant inséparables) : 115a1-116e1; septième syllogisme : 116e1-118b3; huitième syllogisme : 119a8-124a7; neuvième syllogisme : 124a7-129b1; dixième syllogisme : 129b1-fin du dialogue (Segonds 2003, p. 12-15, 135-137).

¹³⁰ Segonds 2003, p. 12.

¹³¹ Elle l'aborde toutefois de manière implicite. Par exemple, en 107c, Alcibiade affirme qu'il conseillera les Athéniens sur leurs intérêts (ou : leurs propres affaires). De l'avis de J.-F. Pradeau, « c'est du fait de cette réponse d'Alcibiade que la recherche bascule. La délibération politique suppose la prise en compte de ce qui nous est propre, et donc du même coup de ce que nous sommes (Pradeau 2000, p. 195). » De plus, en 109d1 (σᾶντὸν λέληθας), on retrouve « an early hint of what will later be a prominent theme in the dialogue : how is Alcibiades to obey the inscription in Delphi that bids him to γνῶθι σαυτόν, 'Know yourself' (Denyer 2001, p. 116)? » Enfin, en 119b, Alcibiade est décrit comme un être qui méconnaît ses qualités et défauts, ce qui revient en quelque sorte à dire qu'il ne se connaît pas lui-même.

¹³² Segonds 2003, p. 4, 6, 8, 129, 130.

jusqu'à l'époque de Schleiermacher. En effet, ce dernier alla jusqu'à affirmer que l'intention véritable de l'*Alcibiade* ne pouvait qu'échapper perpétuellement au lecteur, car « le dialogue glisse superficiellement sur les choses les plus importantes ou s'interrompt avant même de les avoir pour ainsi dire fait goûter »¹³³. Il est vrai que l'*Alcibiade* donne une curieuse impression d'éparpillement : les deux premiers tiers du texte traitent de l'ambition politique, du juste et de l'utile, sans vraiment donner de définition de ceux-ci, le dernier tiers traite quant à lui de la connaissance de soi et du soin de soi-même. Qui plus est, la célèbre question socratique « Qu'est-ce que le X? » n'est posée qu'à la fin du dialogue, soit en 127e8, et en regard uniquement du « soin de soi » (τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι). Or, la question socratique est généralement posée au tout début des dialogues de jeunesse. Bref, le lecteur est en droit de se poser la question suivante : sur quoi porte donc l'*Alcibiade*? Le juste, l'art politique, la connaissance de soi ou le soin de soi-même?

Or, cette curieuse sensation d'éparpillement se dissipe rapidement lorsqu'on analyse l'*Alcibiade* en fonction de l'*elenchos*. À moins d'une erreur de notre part, aucun commentateur n'a souligné que l'*Alcibiade* comportait une partie négative, caractérisée par la présence d'un *elenchos* complet¹³⁴, et une partie positive¹³⁵ et non réfutative, qui présente Socrate et Alcibiade à la recherche d'une définition. Ainsi, lorsqu'on divise l'*Alcibiade* à partir de ce critère, la superficialité apparente des thèmes traités dans la

¹³³ Schleiermacher (trad. M-D Richard) 2004, p. 387.

¹³⁴ L'*Alcibiade* comporte un *elenchos* complet (réfutation avec aveu de honte), lequel est composé de quatre sous-réfutations (mises en contradiction). Nous avons préféré le terme « sous-réfutation » à celui de « réfutation », dans la mesure où la réfutation, considérée comme un synonyme d'*elenchos*, suppose à la fois une dimension éthique et logique.

¹³⁵ Plusieurs ont toutefois noté le caractère positif de certaines des conclusions proposées par l'*Alcibiade* : entre autres, Motte 1961, p. 29; Weil 1964, p. 83; de Strycker 1942, p. 142-143; Gribble 1999, p. 260.

partie réfutative s'évanouit d'elle-même et le thème principal apparaît alors avec plus de clarté.

Ainsi, le dialogue pourrait être séparé en deux parties distinctes : une partie réfutative, allant de 103a à 127d8, et une partie positive, allant de 127d9 à 135e8. Comme son nom l'indique, la partie réfutative a pour but de réfuter Alcibiade, bref de lui démontrer qu'il ignore ce qu'il croit connaître. Les thèmes qui y sont abordés (le juste, l'utile) n'ont qu'une *utilité accessoire* : Socrate n'en discute pas à des fins définitionnelles, mais uniquement à des fins réfutatives. De plus, contrairement à Proclus, nous incluons la section 119a8-127d8 dans la partie réfutative. Selon nous, il est erroné de penser que la réfutation d'Alcibiade se termine en 119a8. Alcibiade avoue implicitement son ignorance en 116e, mais il demeure rempli d'amour propre et d'orgueil. La sous-réfutation qu'il vient de subir ne l'a pas convaincu de s'améliorer. Socrate doit l'émerveiller par la Fable royale et lui *assener un dernier coup sur la tête* avec la quatrième sous-réfutation pour qu'il avoue enfin son ignorance totale et ressente le désir de s'améliorer. Enfin, la partie positive aborde les thèmes de la connaissance de soi, du soin de soi et du soi, et se déroule sous forme de questions et de réponses, en l'absence de toute mise en contradiction d'Alcibiade à des fins réfutatives. Ces deux parties forment un tout cohérent. En effet, dès le début du dialogue, Socrate sait qu'Alcibiade ne possède pas les connaissances nécessaires à l'exercice politique, qu'il doit s'améliorer, se connaître et prendre soin de lui-même. Le problème, c'est qu'Alcibiade l'ignore! Voilà pourquoi un aussi long détour est nécessaire avant de passer au thème principal.

Nous proposons le plan suivant de l'*Alcibiade*¹³⁶. Nous croyons que ce plan rend justice au texte, car il permet d'expliquer certains des éléments qui ont fait sursauter la critique, entre autres la superficialité apparente des thèmes abordés dans la partie réfutative, l'intention véritable du dialogue, la raison d'être de la Fable royale (discours long de type rhétorique) et le lien entre la connaissance du juste et le soin de soi.

Plan

Partie négative

Prologue (103a-106c2)

Examen des compétences d'Alcibiade (106c3-109c8)

Première sous-réfutation : Alcibiade connaît-il le juste pour l'avoir découvert par lui-même? (109c9-110d4)

Deuxième sous-réfutation : Alcibiade connaît-il le juste pour l'avoir appris d'un maître? (110d5-112d11)

Interlude dialectique (112e1-113c6)

Troisième sous-réfutation : Alcibiade connaît-il l'utile? Aveu implicite d'ignorance (113d1-116e5)

Sur l'ignorance (116e6-120e5)

Fable royale (120e6-124b6)

Quatrième sous-réfutation : Quel est l'objet de l'art politique? Aveu explicite de l'ignorance et de la honte d'Alcibiade (124b7-127d8)

Partie positive

Qu'est-ce que prendre soin de soi-même? (127d9-135c9)

Épilogue (135c10-135e8)

Dans les pages suivantes, nous analyserons l'*Alcibiade* en nous concentrant principalement sur le thème de l'*elenchos* et nous relierons les résultats de notre analyse aux principales thèses énoncées par Vlastos *The Socratic elenchus: method is all*. Par souci de clarté, nous suivrons pas à pas le plan présenté ci-dessus.

¹³⁶ Sur les autres plans de l'*Alcibiade*, cf. Pradeau 2000, p. 14; Croiset 2002, p. 53-58; Desclos 2002, p. XXXII-XXXIV.

2.4 Prologue (103a-106c2)

2.4.1 Mise en scène des règles de l'entretien réfutatif (106b-106c)

Dès le début de la discussion avec Alcibiade, Socrate présente les règles de l'entretien réfutatif. Tout d'abord, il affirme qu'il ne prononcera pas de longs discours, car il n'en a pas l'habitude : il préférera plutôt poser des questions à Alcibiade. Nous retrouvons ici l'une des règles de l'entretien réfutatif, implicitement formulée : l'entretien doit reposer sur des discours brefs. Nous retrouvons également l'opposition classique entre discours dialectique bref et discours rhétorique long, ce dernier étant d'ailleurs présenté avec une certaine forme de dédain (106b1)¹³⁷. Il est à noter que cette première règle semble uniquement s'appliquer à la personne qui mène l'entretien. En effet, Socrate affirme qu'il ne tiendra pas de discours longs, mais à aucun moment il n'enjoint à Alcibiade de lui donner des réponses brèves. Toutefois, l'utilisation du terme βραχύ laisse supposer une telle injonction¹³⁸. Deuxièmement, Socrate affirme qu'il interrogera Alcibiade comme si celui-ci tenait réellement les réflexions qu'il lui prête (Alcibiade a des ambitions politiques et s'apprête à monter à la tribune). Nous retrouvons ici la seconde règle de l'entretien réfutatif, encore une fois implicitement formulée : les hypothèses examinées sont celles de l'interlocuteur (par conséquent, l'interlocuteur doit dire réellement ce qu'il pense)¹³⁹. Or, cette seconde règle prend dans l'*Alcibiade* un aspect particulier. En effet, Alcibiade répond : « Soit (ἔστω), admettons-

¹³⁷ « λόγον μακρόν, οἷους δὴ : when δὴ is used with οἷος “the note of disparagement, irony, or contempt is rarely quite absent” (Denyer 2001, p. 99). »

¹³⁸ « The word βραχύ has a particular use for the short answers that Socrates likes to receive (*Prt.* 334d, 334e-335a, 336a; *Grg.* 449a, 449b-c; *Minos* 321c) (Denyer 2001, p. 100). »

¹³⁹ « One of the unique features of a Socratic *elenchus* is the constraint Socrates places on its premises – what I have called elsewhere the doxastic constraint. In short, Socrates believed that any proposition is an acceptable premise in an elenctic encounter just in case it is believed by his interlocutor (Benson 2001, p. 105). »

le, pour voir ce que tu vas dire » (106c2)¹⁴⁰. Bref, le jeune homme ne dit pas qu'il répondra avec honnêteté aux questions de Socrate, mais utilise plutôt le terme ἔστω, qui selon Vlastos est indicateur d'une prémisse hypothétique/non *assertée* dont l'utilisation est formellement proscrite par Socrate (car elle porte sur des hypothèses et non sur les véritables croyances de l'interlocuteur). Qui plus est, Socrate ne s'offusque pas de cette réponse et consent à interroger un homme qui, peut-être, ne partage même pas les idées qu'il lui prête¹⁴¹. Toutefois, le problème est vite résolu en 110a, passage dans lequel Socrate enjoint à Alcibiade de dire la vérité pour que leur discussion ne soit pas vaine, puis en 112d-113c, où Socrate fait admettre à Alcibiade qu'il est celui qui tient réellement les propos qui le surprennent, car il est celui qui répond aux questions. Or, il n'en demeure pas moins que le personnage de Socrate, contrairement aux dires de Vlastos, peut admettre l'utilisation de prémisses hypothétiques, et qu'il ne la défend pas formellement. Toutefois, dans ce cas précis, Socrate admet de telles prémisses parce qu'il est *convaincu* qu'elles se rapportent aux véritables croyances de son interlocuteur, peu importe les contestations de ce dernier. De plus, le passage 106c2 de l'*Alcibiade* n'a pas la même portée philosophique que le passage 331c-d du *Protagoras*, sur lequel Vlastos se base pour affirmer que Socrate rejette l'utilisation de prémisses hypothétiques. En effet, il s'agit dans le *Protagoras* de répondre à l'importante question « La justice est-elle une chose pieuse et la piété une chose juste? » (trad. Ildefonse), alors que le passage cité de l'*Alcibiade* n'a qu'une visée biographique. Socrate

¹⁴⁰ Toutes les citations de l'*Alcibiade* (à moins d'un avis contraire) sont tirées de la traduction de Maurice Croiset.

¹⁴¹ N.D. Smith s'appuie entre autres sur ce passage pour contester l'authenticité de l'*Alcibiade* : « In the *Alcibiades I*, Socrates makes no protest of any kind when Alcibiades violates the rules (« say-what-you-believe rule »), and continues the discussion as if there was nothing wrong or deficient in Alcibiades' response (Smith 2004, p. 103) ».

semblerait donc ne pas condamner l'utilisation de prémisses hypothétiques lorsque celles-ci n'ont pas une fonction philosophique¹⁴². Enfin, il est à noter que la seconde règle de l'entretien réfutatif décrite ci-dessus n'est pas toujours suivie par Socrate dans les dialogues de jeunesse et n'a donc pas une portée universelle. Ainsi, dans le *Lysis*, Socrate discute de thèses qui ne sont ni les siennes ni celles de son interlocuteur¹⁴³.

2.5 Examen des compétences d'Alcibiade (106c3-109c8)

2.5.1 Établissement des prémisses initiales

Les prémisses qui seront utilisées pour réfuter Alcibiade dans les deux premières sous-réfutations sont déjà posées dès le début du dialogue, avant même que ne commence la réfutation proprement dite. Ces prémisses portent sur l'objet de la science du politicien, plus précisément sur la connaissance :

- 1) Le politicien monte à la tribune pour parler de ce qu'il connaît le mieux et conseiller les Athéniens sur ce même sujet (106d1).
- 2) Ainsi, le politicien monte à la tribune et donne de bons conseils sur ce qu'il connaît (106d3).
- 3) On connaît en apprenant d'un autre *ou* en découvrant par soi-même (106d6).
- 4) On a appris quelque chose d'un autre ou on a trouvé par soi-même si on a voulu apprendre et chercher (106d9).
- 5) Si on a voulu apprendre et chercher, c'est qu'on pensait ignorer (106d12).
- 6) Ainsi, si Alcibiade sait maintenant, c'est qu'il y a eu un temps où il croyait ne pas savoir (106e3).

Les questions posées par Socrate en vue d'obtenir ces six prémisses – d'un caractère assez général et évident – ne sont pas innocentes, comme nous le montre la suite du dialogue. Il semble assez clair que Socrate sait dès le début qu'il réfutera Alcibiade sur la base des connaissances que ce dernier croit posséder et qu'il dispose

¹⁴² Denyer 2001, p. 100.

¹⁴³ Voir, entre autres : 213e-214a, 215c-d. Platon.

déjà d'un plan bien arrêté. D'ailleurs, lorsqu'on examine les deux premières sous-réfutations (voir les sections 2.6 et 2.7), il apparaît évident que Socrate connaît déjà la *valeur de vérité* de la proposition suivante : « Alcibiade connaît en ayant appris d'un autre *ou* en ayant découvert par lui-même » (variante de la proposition 3, appliquée au cas d'Alcibiade). En effet, pour que cette proposition soit vraie, il faut que l'un ou l'autre des éléments unis par le marqueur logique « ou » soit vrai¹⁴⁴. Si ces deux éléments sont faux, la proposition entière sera fausse. Or, comme nous le verrons, Socrate sait pour avoir observé Alcibiade que ce dernier n'a pas suivi de formation *ni* n'a découvert par lui-même (puisque'il n'a jamais cru ignorer). Une question se pose : Socrate a-t-il ou non choisi ces prémisses au hasard?

Il semble assez clair que les questions utilisées par Socrate ne sont pas arbitraires. Ses questions sont ciblées : elles sont les moyens justifiés par la fin. Ainsi, la personne qui pose les questions dans le cadre d'un *elenchos* n'y va pas à l'aveugle : elle connaît le résultat qu'elle veut atteindre et puise dans un arsenal de prémisses qu'elle a elle-même regroupées et dont elle connaît parfois (ou dans la plupart des cas?) la valeur de vérité. De plus, si Socrate connaît déjà la conclusion à laquelle il veut mener Alcibiade, c'est qu'il *sait*. Toutefois, la connaissance qu'il possède (Alcibiade est ignorant et ne doit pas se lancer en politique) n'est pas de nature philosophique et repose surtout sur des données biographiques partielles. Enfin, comme nous allons le voir plus en détail dans la suite du texte, Socrate n'hésite pas à utiliser des prémisses empiriques

¹⁴⁴ Il peut paraître assez anachronique de parler de « marqueurs logiques » ou de « règles logiques ». En fait, une analyse de l'*Alcibiade* nous montre que Platon semblait déjà connaître implicitement la valeur de vérité de la proposition disjonctive (« Mais puisque tu ne les as **ni** trouvées **ni** apprises, comment les sais-tu et d'où les sais-tu? » [110d]).

dans son argumentation. De telles prémisses offrent une base solide aux arguments de Socrate. Face à de telles prémisses, le « problème de l'*elenchos* » tant décrié par Vlastos s'évanouit d'un souffle.

De nombreux commentateurs ont établi un lien entre le personnage d'Alcibiade dans l'*Alcibiade* de Platon et celui d'Euthydème dans les *Mémoires* de Xénophon¹⁴⁵. Les *Mémoires* de Xénophon ne contiennent que deux exemples d'*elenchos* : un exemple négatif, servant à illustrer les dangers de la réfutation (qui met en scène nul autre qu'Alcibiade réfutant Périclès) et un exemple positif, dans lequel Socrate montre à Euthydème qu'il ne possède pas les connaissances qu'il croit posséder, qu'il doit s'améliorer et recevoir une formation auprès d'un maître (Livre IV, chapitre 2). Or, il est intéressant de noter que le second exemple met en scène un Socrate qui semble également *savoir* que son interlocuteur ne possède pas les connaissances qu'il croit posséder¹⁴⁶. Qui plus est, Socrate attend même le moment propice pour réfuter Euthydème (lorsqu'ils sont seuls, pour ne pas trop l'humilier, et lorsqu'il semble en mesure de *tenir le coup*). Ce caractère « prédéterminé » de l'*elenchos* – ou des questions posées dans le cadre d'un *elenchos* – est également appuyé par le seul dialogue platonicien qui décrit l'origine de la pratique réfutative socratique, l'*Apologie de Socrate*. En effet, après avoir été mis aux faits de la réponse de la pythie, Socrate décide

¹⁴⁵ Selon H. Dittmar, l'*Alcibiade* de Platon aurait été écrit par un auteur anonyme, lequel se serait fortement inspiré de l'*Alcibiade* d'Eschine. Qui plus est, Xénophon se serait lui aussi inspiré de l'*Alcibiade* d'Eschine pour rédiger le livre IV, chapitre 2 des *Mémoires*. C'est donc dire que tant l'*Alcibiade* de Platon (ou de pseudo-Platon) que le livre IV, chapitre 2 des *Mémoires* sont tirés de la même source. À notre avis, la question de l'inter-influence de Platon, d'Eschine et de Xénophon l'un sur l'autre ne peut être résolue avec certitude (Giannantoni 2001, p. 294-299).

¹⁴⁶ « Comme Euthydème fait partie de ceux qui s'enorgueillissent de leur savoir, il entre dans la catégorie des interlocuteurs qui s'imaginent tout connaître et qui s'exposent, pour cette raison même, aux réfutations de Socrate (Dorion, L-A, manuscrit du Livre IV des *Mémoires*, sous presse). »

de s'entretenir avec des hommes réputés savants. Il s'entretient donc avec ceux-ci dans le cadre d'une conversation. Ce n'est qu'une fois qu'il a remarqué qu'ils ne possèdent pas les connaissances qu'ils disent posséder que Socrate veut les réfuter¹⁴⁷. Il en va de même avec l'ensemble de ses concitoyens (23b). Par conséquent, Socrate ne semble vouloir réfuter son interlocuteur que lorsqu'il sait que ce dernier ignore ce qu'il croit connaître. Et lorsqu'on désire réfuter une personne sur la base des connaissances qu'elle ne possède pas, on pose invariablement des questions ciblées. Dans le cas de l'*Alcibiade*, Socrate semble être aux faits de l'ignorance de son interlocuteur dès le début de la conversation, si ce n'est avant. Ainsi donc, l'*elenchos* semble surtout avoir pour but de démontrer l'ignorance de l'interlocuteur de Socrate, plutôt que les thèses positives du maître de Platon¹⁴⁸.

2.5.2 Recours à l'opinion commune et non-respect de l'une des règles de l'entretien réfutatif

Le passage 106e-109c cherche à déterminer le sujet sur lequel Alcibiade donnera des conseils aux Athéniens (la guerre et la paix), ainsi que le critère à partir duquel il convient de juger ce qu'il est mieux de faire concernant ce même sujet. Or, ce qu'il est surtout intéressant de noter dans ce passage, c'est à quel point Socrate dirige d'une *main de fer* la discussion : il propose lui-même la méthode à adopter pour déterminer le

¹⁴⁷ *Apologie de Socrate* (21c) (trad. Luc Brisson) : « Cet homme, me sembla-t-il, passait aux yeux de beaucoup de gens et surtout à ses propres yeux pour quelqu'un qui savait quelque chose, mais ce n'était pas le cas. Ce qui m'amena à tenter de lui démontrer (δεικνύναι) qu'il s'imaginait savoir quelque chose, alors que ce n'était pas le cas. »

¹⁴⁸ Vlastos se repose sur le passage 479a du *Gorgias* pour avancer la thèse selon laquelle l'*elenchos* a une visée positive, plus précisément sur l'utilisation du verbe ἀποδέδεικται. Or, il est intéressant de noter que Platon utilise justement deux verbes de la même famille dans l'*Apologie de Socrate* pour montrer que l'*elenchos* a une visée négative (21c : δεικνύναι; 23b : ἐνδείκνυμαι).

« mieux » en matière de guerre et de paix, définit seul ce critère et guide fermement Alcibiade sur la voie d'une réponse qu'il semble déjà connaître. Qui plus est, Socrate rejette l'opinion de son jeune interlocuteur en s'appuyant sur les croyances communes.

Pour illustrer ce propos, il suffit de résumer brièvement le passage. Socrate cherche à déterminer le sujet sur lequel Alcibiade conseillera les Athéniens. En effet, il a été établi qu'Alcibiade conseillera les Athéniens sur ce qu'il connaît le mieux (prémisse 1). Or, un bref examen des compétences d'Alcibiade a suffi à montrer qu'il n'a appris que le grec, la cithare et la lutte, sujets qui ne font pas l'objet des délibérations de l'Assemblée (107a). Sur quoi donc Alcibiade donnera-t-il des conseils? Ce dernier répond qu'il donnera des conseils sur les affaires des Athéniens (107c), plus précisément sur les questions touchant la guerre et la paix (107d). Voilà donc le sujet identifié! Mais comment savoir si Alcibiade connaît vraiment ce dernier? Quel critère utiliser? Socrate fournit lui-même la réponse : le « mieux ». En effet, celui qui peut le *mieux* conseiller les Athéniens sur les questions de guerre et de paix est celui qui sait avec qui il vaut *mieux* faire la guerre et la paix, à quel moment cela vaut le *mieux*, combien de temps cela vaut le *mieux* et ainsi de suite (107d-e). Le « mieux » est défini comme « ce qui est absolument correct; une chose est correcte lorsqu'elle est faite selon l'art (τέχνην) » (108b). Or, Socrate en est arrivé seul à cette définition du « mieux », et ce, par une méthode¹⁴⁹ qu'il n'explique pas en détail et qui n'est pas une seule fois remise en cause dans le dialogue.

¹⁴⁹ C'est-à-dire en isolant un élément commun d'un certain nombre de cas particuliers, comme le suggère l'emploi du terme ἀπεκρινάμην (Denyer 2001, p. 110-111).

Quel est donc le « mieux » en matière de guerre et de paix? Socrate demande à Alcibiade de suivre la même méthode que lui et lui fournit même un exemple : pour ce qui est de la lutte, la technique est la gymnastique et le « mieux » est ce qui est gymnique (108b). Il demande ensuite à Alcibiade de trouver le « mieux » en musique. Alcibiade semble dépassé par les raisonnements de Socrate. Il ne les comprend tout simplement pas. Guidé d'une main de fer par Socrate, il en arrive péniblement à identifier le « mieux » en musique à ce qui est « musical ». Socrate lui demande alors ce qu'est le « mieux » en matière de guerre et de paix, lui enjoignant encore de suivre la même méthode. Alcibiade ne sait plus où donner de la tête et n'arrive pas à donner de réponse (108e). Socrate souligne l'état honteux d'Alcibiade. Celui-ci reprend alors la recherche, puis s'approche peu à peu d'une réponse provisoire, qui est visiblement du goût de Socrate : le juste¹⁵⁰. Or, Alcibiade s'oppose fortement à cette réponse¹⁵¹. Il ne croit pas que le « juste » soit le critère recherché. Toutefois, Socrate l'oblige à accepter que le « juste » est le critère recherché, et ce, en ayant recours au sentiment d'honneur du jeune homme.

L'*Alcibiade* nous donne ici un magnifique exemple de recours à l'opinion du grand nombre à des fins réfutatives. En effet, Socrate fait admettre à Alcibiade que le juste est le « mieux » en matière de conseils relatifs à la guerre et à la paix. De prime abord, Alcibiade s'oppose fortement à cette idée (« Oh! Mais cela diffère du tout au

¹⁵⁰ L'utilisation du terme ἔχε appuie l'interprétation selon laquelle Socrate semble considérer le « juste » comme la réponse appropriée. « ἔχε “stop right there”. Cf. e.g. 129b5, *Laws* 627c, *Prt.* 349e, *Ion* 535b, and Dodds on *Grg.* 460a ἔχε δὴ : "The exclamation indicates that Socrates has now got what he wanted, the lever which will overturn Gorgias' position" (Denyer 2001, p. 113). »

¹⁵¹ « διαφέρει ὅλον τε καὶ πᾶν “makes a world of difference”. The Greek phrase is as clichéd as its English translation. For although ὅλον καὶ πᾶν sometimes is used with straightforward reference to the entire cosmos (...) it is far more commonly used to indicate an enormous difference (Denyer 2001, p. 113-114). »

tout » [διαφέρει ὄλον τε καὶ πᾶν] [109b]). Socrate lui pose alors une seconde question, qui fait appel à l'opinion du grand nombre. Alcibiade constate aussitôt le caractère dangereux, voire insidieux de la question : s'il répond par la négative, sa réplique sera inconvenante pour la majorité des Athéniens, donc honteuse et contraire à l'honneur. Alcibiade se voit contraint de répondre par l'affirmative, ce qui le perdra dans la suite de l'entretien. Socrate semble ici utiliser une technique qu'il critique fortement dans le *Gorgias*, en particulier dans le passage 471e-472d, et qu'il associe aux rhéteurs du tribunal : faire comparaître le nombre le plus important de témoins. Selon le Socrate du *Gorgias*, une telle technique n'a « aucune valeur pour la recherche de la vérité » (471e). En effet, ce ne sont pas tous les jugements des êtres humains qui soient *dignes de considération*, certains étant émis par des hommes de sens, d'autres non¹⁵².

De plus, une telle technique semble contrevenir à l'une des principales règles de l'entretien réfutatif : « dire ce que l'on pense réellement ». Alcibiade ne pense pas que le juste constitue le critère recherché, mais Socrate n'en a que faire ! Le lecteur a la curieuse impression que Socrate cherche surtout à convaincre son auditeur plutôt qu'à examiner ses croyances et opinions personnelles. D'ailleurs, il n'est pas étonnant qu'Alcibiade remette en cause quelques pages plus tard le résultat de la recherche entreprise en 106e-109c. En effet, comme il a été *forcé* d'accepter le « juste » comme critère du bon conseil politique alors qu'il pense plutôt que ce soit « l'utile », Alcibiade n'est pas entièrement convaincu par la démonstration de Socrate. Pour cette raison, il n'hésitera pas à modifier quelques pages plus tard le critère dont il s'agissait d'évaluer

¹⁵² *Criton* (47a) (trad. Croiset) : « N'a-t-on pas, à ton avis, raison de dire que tous les jugements des hommes ne sont pas dignes de considération, que si les uns le sont, les autres ne le sont pas, qu'entre tous, ceux de quelques-uns le sont, ceux des autres non. »

sa connaissance et, ainsi, à invalider les résultats obtenus jusqu'à maintenant (voir la section 2.9). Une question se pose : Socrate contrevient-il vraiment à la règle de l'entretien réfutatif évoquée ci-dessus? Oui et non. Oui, dans la mesure où il fait fi des opinions véritables de son interlocuteur et qu'il le guide d'une main de fer sur un chemin qu'il semble avoir établi d'avance. Non, dans la mesure où cette règle se rapporte uniquement à l'interlocuteur de Socrate et non à Socrate lui-même. C'est au personnage d'Alcibiade que revient la tâche d'expliquer sa position, de se défendre et d'avouer qu'il ne partage pas l'opinion publique et les conventions de sa cité. Enfin, il convient de ne pas oublier que l'*Alcibiade* est un dialogue qui a une forte visée apologétique. Le présent passage peut ainsi être expliqué à la lumière d'une telle visée. En effet, Alcibiade avait la réputation d'avoir causé de nombreuses injustices¹⁵³. Or, Socrate a été accusé d'avoir été le mauvais génie d'Alcibiade¹⁵⁴. Ce n'est donc pas une coïncidence si Platon décrit ici Socrate comme mettant fortement l'accent sur le critère du « juste » et Alcibiade comme sympathique à la thèse sophiste de « l'utile » comme critère du bon gouvernement.

Bref, ce passage nous permet de tirer plusieurs conclusions relatives à l'*elenchos*. Tout d'abord, il n'est pas efficace de réfuter un interlocuteur avec des thèses qu'il ne partage pas. Ainsi donc, on n'est jamais mieux réfuté que par soi-même, c'est-à-dire lorsque nos opinions personnelles nous incriminent elles-mêmes¹⁵⁵. D'ailleurs, il est intéressant de noter qu'Alcibiade ne commencera à avouer sincèrement son ignorance

¹⁵³ Denyer 2001, p. 114-115.

¹⁵⁴ Voir : Xénophon (trad. Dorion), *Les Mémoires*, Livre 2, 12.

¹⁵⁵ *Alcibiade* (114e) : « Et n'est-ce pas si tu declares toi-même qu'il en est bien comme je le dis que tu serais le plus persuadé. »

qu'une fois que Socrate le réfutera sur ses croyances réelles (sur « l'utile »). Deuxièmement, contrairement à la pensée de Vlastos (et de Xénophon), les opinions communes n'apparaissent pas comme le meilleur outil pour convaincre un interlocuteur, en particulier un personnage qui, comme Alcibiade, a toujours eu peu à faire des opinions de gens qu'il considérait bien souvent comme ses inférieurs. Troisièmement, Vlastos soutient que l'ensemble des croyances morales de Socrate est cohérent, et ce, à tout moment, car il est le seul ensemble de croyances qui ait résisté au test de l'*elenchos* (hypothèse B). Comme l'ont souligné Brickhouse et Smith, cette hypothèse présuppose que tous les interlocuteurs de Socrate possèdent des aptitudes philosophiques et réfutatives supérieures. Or, le passage 106e-109c nous montre plutôt les faits suivants : l'interlocuteur de Socrate est incapable de défendre ses propres opinions, il ne comprend pas bien les distinctions utilisées par son interlocuteur et il semble d'une ignorance crasse (il est jeune, peu éduqué et orgueilleux). Par conséquent, un tel interlocuteur serait incapable de relever les incohérences au sein du discours de Socrate, ce qui invaliderait l'hypothèse B de Vlastos.

2.6 Première sous-réfutation (109c9-110d4)

La première sous-réfutation dévoile l'ignorance d'Alcibiade concernant le juste. Or, pour démontrer une telle chose, Socrate utilisera les prémisses concédées plus tôt (voir 2.5.1). Ainsi, si Alcibiade monte à la tribune, c'est pour parler des choses qu'il connaît le plus (prémisses 1 et 2). Or, pour connaître, il faut avoir appris d'un autre ou

avoir découvert par soi-même (prémisse 3)¹⁵⁶. Socrate *sait* qu'Alcibiade n'a pas appris le « juste » d'un autre. D'ailleurs, Alcibiade lui avoue à deux reprises qu'il n'a jamais suivi les leçons d'un maître (106e10, 109e1). Socrate écarte ainsi la première possibilité (« Alcibiade connaît pour avoir appris d'un autre ») par simple observation empirique. Par conséquent, il ne lui restera plus qu'à démontrer qu'Alcibiade n'a pas découvert le « juste » par lui-même. Pour ce faire, Socrate utilisera les prémisses 4 et 5 et montrera qu'Alcibiade n'a jamais cru ignorer le « juste », donc qu'il ne l'a pas découvert par lui-même. Encore une fois, Socrate *sait* qu'Alcibiade ne croyait pas ignorer le juste lorsqu'il était enfant (110b1-110b6), et il le sait pour avoir longtemps observé le jeune homme. La première sous-réfutation prend l'aspect général suivant¹⁵⁷ :

q = Alcibiade connaît pour avoir appris d'un maître; r = Alcibiade connaît pour avoir découvert par lui-même

$q \vee r$

(Alcibiade connaît pour avoir appris d'un maître ou avoir découvert par lui-même)

non- q

(Alcibiade ne connaît pas pour avoir appris d'un maître)

¹⁵⁶ La connaissance est ici définie à partir de deux critères. Pour qu'il y ait connaissance, il est nécessaire que l'un ou l'autre de ces deux critères soient présents, peu importe lequel. Nous pourrions traduire la troisième prémisse de plusieurs façons. Puisqu'il s'agit d'une définition, nous pourrions la traduire sous la forme suivante (p = Alcibiade connaît; q = Alcibiade a appris d'un maître; r = Alcibiade a découvert par lui-même) : $p \equiv (q \vee r)$. Nous pourrions également la traduire sous une autre forme, soit : $p \rightarrow (q \vee r)$ (il est d'ailleurs possible de déduire $p \rightarrow [q \vee r]$ ou $[q \vee r] \rightarrow p$ à partir de $p \equiv [q \vee r]$) (Garson 2006, p. 36), ce qui nous permettrait d'obtenir un superbe *Modus Tollens*. Platon pensait-il en ces termes? Impossible à dire. Ce qui semble toutefois certain, c'est que Platon connaissait intuitivement la valeur de vérité de la disjonction. Dans le cas qui nous occupe, il y a fort à parier qu'il ait uniquement réfléchi en termes d'inclusion et de disjonction, définissant simplement la connaissance comme $q \vee r$ (q = Alcibiade connaît pour avoir appris d'un maître; r = Alcibiade connaît pour avoir découvert par lui-même). Voilà pourquoi nous avons opté pour cette dernière traduction.

¹⁵⁷ Au long :

- 1) On connaît en apprenant d'un autre *ou* en découvrant par soi-même (106d6; prémisse réitérée implicitement en 109d1-5).
- 2) Si on connaît pour avoir découvert par soi-même, c'est qu'on a trouvé (l'une des possibilités de la prémisse 106d6; 109e1-3).
- 3) Si on a trouvé, c'est qu'on a cherché (106d9; prémisse réitérée en 109e4-5).
- 4) Si on a cherché, c'est qu'on croyait ignorer (106d12; prémisse réitérée en 109e6-7).
- 5) Ainsi, si on connaît maintenant, c'est qu'il y a eu un temps où on croyait ne pas savoir (106e3; prémisse réitérée en 109e8).
- 6) Alcibiade n'a pas appris le juste d'un autre (109e1).
- 7) Alcibiade ne peut nommer une époque où il croyait ignorer le juste, comme le confirment les observations de Socrate (110c3-5).
- 8) Par conséquent, Alcibiade ne connaît pas le juste, car il ne l'a pas appris d'un autre, ni ne l'a découvert par soi-même puisqu'il ne l'a pas cherché, ne croyant pas l'ignorer (110d1-4).

non-*r*

(Alcibiade ne connaît pas pour avoir découvert par lui-même)

non-(*q* \vee *r*)

(Par conséquent, Alcibiade ne connaît pas pour avoir appris d'un maître ou découvert par lui-même)

La contradiction réside principalement dans le fait suivant : Alcibiade affirme que pour connaître, il faut avoir appris d'un autre *ou* avoir découvert par soi-même; or, lui, fils de Clinias, dit connaître, mais avoue ne pas avoir appris d'un autre, ni n'avoir appris par lui-même. Comment donc peut-il connaître? Bien sûr, nous aurions pu schématiser cet argument de plusieurs autres façons. Toute traduction, même celle qui va d'une langue naturelle à un langage formel, est subjective. Toutefois, peu importe ces considérations, il n'en demeure pas moins que cette première réfutation ne répond pas au modèle standard et *universel* de l'*elenchos*, tel que décrit par Vlastos. Tout d'abord, Socrate est en droit d'affirmer qu'Alcibiade ne sait pas ce qu'est le juste et l'injuste, non pas parce qu'Alcibiade dit une chose et son contraire (*r* et *non-r*), mais parce que la déduction repose sur une compréhension *intuitive* de la disjonction : une proposition disjonctive est fautive lorsque les deux éléments qui la composent sont faux. En deuxième lieu, les prémisses acceptées par Alcibiade et utilisées dans cette réfutation ne sont pas aussi mal *appuyées* que Vlastos pourrait le soutenir. Ainsi, la thèse selon laquelle Socrate utilise des prémisses non démontrées pour déduire le contraire de la thèse de son interlocuteur est ici démentie. En effet, pour montrer qu'Alcibiade ne connaît pas, il suffit à Socrate de prouver que ce dernier n'a ni appris d'un autre, ni découvert par lui-même. Or, Socrate écarte la première possibilité par une donnée empirique, confirmée par la suite par Alcibiade, et la seconde possibilité, par des prémisses générales sur la connaissance, doublées encore une fois d'une donnée

empirique. Socrate ne saurait donner une assise plus solide à ses prémisses. Qui plus est, la prémisse selon laquelle « on connaît en apprenant d'un autre ou en découvrant par soi-même » va naturellement de soi et est loin d'être contra-endoxique¹⁵⁸.

2.7 Deuxième sous-réfutation (110d5-112d11)

Pour ne pas s'avouer vaincu, Alcibiade rétracte l'une des prémisses qu'il avait accordée préalablement : il a appris le juste et l'injuste d'un maître, en l'occurrence du grand nombre. Dès le départ, Socrate s'oppose à cette thèse : selon lui, le grand nombre est incapable d'enseigner. Par conséquent, pour démontrer la fausseté de la nouvelle prémisse d'Alcibiade, il suffit à Socrate de montrer que le grand nombre est incapable d'enseigner le juste et l'injuste. Nous pourrions résumer l'argument de la façon suivante¹⁵⁹ :

(1) [*Alcibiade connaît pour avoir appris d'un maître ou avoir découvert par lui-même*]

(2) [*Il a été démontré qu'Alcibiade n'a pas découvert par lui-même.*]

(3) Alcibiade affirme qu'il a appris le juste et l'injuste d'un maître : le grand nombre (110e1).

(4) Thèse défendue par Socrate : Le grand nombre n'est pas un bon maître (110e5-6).

(5) Thèse défendue par Alcibiade : Le grand nombre peut enseigner le juste et l'injuste (110e11-12).

(6) Pour enseigner, il faut connaître (111a11-111b1).

(7) Les gens qui connaissent quelque chose s'entendent entre eux (111b3-4).

(8) Le grand nombre ne s'entend pas sur ce qui est juste et injuste (112d1-4).

(9) Donc, le grand nombre ne connaît pas ce qu'est le juste et l'injuste (112d1-4).

(10) Par conséquent, le grand nombre est incapable d'enseigner ce qu'est le juste et l'injuste (112d5-6).

(11) Alcibiade n'a pas appris le juste et l'injuste d'un maître, en l'occurrence du grand nombre (112d8-10).

(12) [*Alcibiade ne connaît pas ce qu'est le juste et l'injuste, car il ne l'a appris ni d'un maître ni par soi-même (qui plus est, il s'égare lorsqu'il parle du juste et de l'injuste).*]

¹⁵⁸ La réaction d'Alcibiade à cet égard est évocatrice : « Socrate : Ces choses que tu sais sont uniquement sans doute celles que tu as apprises d'autrui ou que tu as trouvées à toi tout seul? » Alcibiade : Que saurais-je en effet, sinon cela (*ποῖα γὰρ ἄλλα*)? » (106d). « *ποῖα γὰρ ἄλλα* : spelled out in full, the thought is 'Yes, for what else could I know, apart from those things?' The *ποῖα* adds here (as often: 11d6-7n) a touch of scorn (Denyer 2001, p. 101). »

¹⁵⁹ Les prémisses entre crochets et en italique sont implicitement sous-entendues. Les prémisses en caractères gras sont celles sur lesquelles repose la réfutation (là où il y a contradiction). Enfin, les prémisses soulignées sont la démonstration proprement dite, qui permettent de contredire la prémisse 3.

Encore une fois, l'argument repose sur une compréhension intuitive des règles de la disjonction : il suffit de faire voir qu'Alcibiade n'a pas appris le juste et l'injuste d'un maître (le grand nombre) pour montrer qu'il ne connaît pas ces questions. La première et la seconde sous-réfutation possèdent donc un aspect similaire. En effet, la seconde sous-réfutation a comme point de départ la même prémisse initiale que la première sous-réfutation ($q \vee r$)¹⁶⁰; toutefois, au lieu de reconnaître que q est faux et de soutenir que r est vrai, Alcibiade reconnaît maintenant que r est faux (c'est ce qu'a montré la première sous-réfutation), mais que q est vrai (Alcibiade s'est rétracté). D'un point de vue logique, la deuxième sous-réfutation diffère de la première sur deux points : (1) sur la prémisse qui sera débattue pour démontrer la validité ou l'invalidité de la prémisse initiale; (2) sur la démonstration qui permettra d'invalider l'une des prémisses secondaires et, par voie de conséquence, la prémisse initiale. Encore une fois, Socrate fera ce que Vlastos lui défend de faire : argumenter sur l'ensemble $\{q, r\}$ (et non pas simplement à partir de celui-ci) et chercher à démontrer la validité de q ou r (dans ce cas-ci q).

Un point essentiel doit ici retenir notre attention : la prémisse 4. Alcibiade affirme qu'il a appris le juste et l'injuste d'un maître : le grand nombre (prémisse 3). Or, Socrate affirme dès le départ que le grand nombre n'est pas un grand maître en matière de justice (prémisse 4), alors qu'Alcibiade soutient le contraire (prémisse 5). Socrate démontrera alors à Alcibiade que le grand nombre ne peut enseigner le juste (prémisses

¹⁶⁰ De Strycker n'a nullement remarqué cette continuité argumentative entre les deux premières sous-réfutations : « Dans l'*Alcibiade*, au contraire, l'argumentation est comme une chaîne dont les anneaux sans doute se tiennent debout, mais sont forgés chacun séparément. Les différents moments logiques sont autonomes et ne se commandent pas l'un l'autre (de Strycker 1942, p. 144). »

6 à 10). Nous nous retrouvons ici devant une situation qui se rapproche étroitement du modèle de l'*elenchos* standard décrit par Vlastos : Socrate considère une prémisse comme fautive et la cible dans le cadre de la réfutation, donnant ainsi à l'*elenchos* un aspect positif. Il est vrai que Socrate *sait* que le grand nombre est incapable d'enseigner; il est tout aussi vrai que Socrate entend *démontrer* cette thèse à Alcibiade dans un contexte réfutatif. Peut-on alors soutenir, à l'instar de Vlastos, que l'*elenchos* a ici une visée positive? Rien ne nous autorise à le faire. En effet, en vertu du modèle de l'*elenchos* standard, la prémisse ciblée par Socrate dans le cadre de la réfutation est la prémisse initiale (*refutand*, ou thèse initiale) : la prémisse dont il s'agit de démontrer la fausseté occupe donc toute la réfutation, ce qui permet à Vlastos d'affirmer que l'*elenchos* a une visée positive. Dans le cas qui nous occupe, la prémisse ciblée par Socrate dans le cadre de la réfutation n'est pas la prémisse initiale, mais une prémisse secondaire qui permettrait d'invalider la prémisse initiale : dans cette sous-réfutation particulière, c'est uniquement la démonstration de *non-q* qui prend un aspect positif. Cette différence est loin d'être superficielle : tandis que Vlastos soutient que Socrate utilise l'*elenchos* à des fins positives, pour démontrer ses propres thèses, la seconde sous-réfutation de l'*Alcibiade* nous montre plutôt que l'*elenchos* peut posséder un aspect positif, mais qu'il ne saurait se réduire à ce dernier. D'ailleurs, il convient de replacer cette sous-réfutation dans le contexte de la réfutation entière. Le fait que le peuple soit un mauvais maître n'a dans tout l'ensemble du dialogue qu'une utilité accessoire. Ce qu'il s'agit ici de démontrer, c'est qu'Alcibiade ne connaît pas le juste et qu'il n'est pas prêt à se lancer en politique.

2.8 Interlude dialectique (112e1-113c6)

Réfuté à deux reprises, Alcibiade est contraint d'avouer son ignorance, ce qu'il refuse de faire. Il a alors recours à un vil subterfuge : il affirme que c'est celui qui pose les questions – et non celui qui y répond – qui parle et soutient des thèses. Par conséquent, Alcibiade ne reconnaît pas qu'il s'est lui-même accusé d'ignorance, mais affirme plutôt que c'est Socrate qui affirme qu'il est ignorant. Cette courte section met en lumière les différents rôles associés au questionneur et à la personne questionnée dans le cadre d'un entretien réfutatif¹⁶¹. Tout d'abord, Socrate démontre à Alcibiade que c'est celui qui répond aux questions qui parle et qui sait. Le rôle de questionneur convient donc particulièrement à celui qui affiche une modestie intellectuelle¹⁶² et le rôle de personne questionnée, à celle qui prétend posséder des connaissances. Cette section va ainsi à l'encontre de la thèse constructiviste selon laquelle Socrate utilise l'*elenchos* pour garantir ses propres thèses morales. Comment donc Socrate peut-il soutenir des thèses positives si seule la personne questionnée parle et possède des connaissances? De plus, la position exprimée par Socrate est tout à fait défendable d'un point de vue logique. En effet, en logique propositionnelle, seuls les énoncés auxquels on peut attribuer une valeur de vérité sont considérés comme des propositions; tout comme les injonctions ou les exclamations, les questions ne sont pas des propositions puisqu'il est impossible de

¹⁶¹ Proclus considérait ce passage comme un syllogisme à part entière. Selon lui, il joue un rôle important dans le dialogue, car c'est à partir de celui-ci qu'Alcibiade commence à se connaître (Segonds 2003, p. 316-328).

¹⁶² Denyer 2001, p. 130. Aristote, *Réfutations sophistiques* (183b) (trad. Dorion) : « (...) et c'est aussi pourquoi Socrate posait des questions, mais ne répondait pas; de fait, il reconnaissait ne pas savoir. »

dire si elles sont vraies ou fausses¹⁶³. Ainsi, en choisissant de poser les questions, Socrate adopte une position neutre, puisqu'il n'avance aucune proposition assertive, et vague, puisque les questions qu'il pose ne sont ni vraies ni fausses et comprennent donc en elles-mêmes deux possibilités contraires. Il revient à la personne questionnée de trancher si *p* ou *non-p* est vrai (principe du tiers-exclu). La personne questionnée est celle qui prend position sur la valeur de vérité de la proposition affirmative ou négative contenue dans les questions de Socrate.

Pourquoi Alcibiade a-t-il l'impression que Socrate est celui qui parle? Selon Proclus, cette curieuse impression viendrait du fait que Socrate est celui qui syllogise : « (...) lorsqu'il compose son syllogisme, il joint sa voix à celui qui répond et c'est de cette façon qu'il semble affirmer et n'être plus celui qui interroge, mais être devenu identique à celui qui répond »¹⁶⁴. Il est vrai que dans les deux premières sous-réfutations analysées jusqu'à maintenant, Socrate est celui qui assemble les différentes prémisses admises par Alcibiade et tire les conséquences de celles-ci. Or, si Socrate pose des questions ciblées (voir section 2.5.1) et est celui qui syllogise, le rôle du questionneur est donc beaucoup plus actif et positif qu'il n'y appert à première vue, et ce, même s'il est neutre et vague. En effet, Alcibiade répond et fournit les prémisses, mais Socrate interroge et tire la conclusion. Selon Proclus, il ne fait aucun doute que tant Socrate qu'Alcibiade démontrent (*ἀποδείκνυσιν*), Alcibiade en énonçant l'antécédent et Socrate

¹⁶³ Olympiodore avait déjà souligné ce fait avec clarté : « (...) si seul celui qui répond dit vrai ou faux (lui seul, en effet, parle assertivement, tandis que l'autre parle en posant des questions : or, le discours assertorique se contredistingue par rapport à la question) et si c'est le seul discours qui soit susceptible de vérité et de fausseté, il est clair qu'il est aussi le seul qui affirme; en effet, celui qui n'est susceptible ni de vérité ni de fausseté, n'affirme pas (Segonds 2003, p. 440, n. 4). »

¹⁶⁴ Segonds 2003, p. 325.

en fournissant le conséquent¹⁶⁵. Qui plus est, il serait dérisoire pour Socrate de ne pas jouer un rôle aussi actif, puisque syllogiser constitue la tâche principale du questionneur : « Et dans le cas où, toutes les prémisses ayant été accordées, il n'en résulte aucune conclusion, c'est celui qui interroge qui est ridicule, parce qu'il n'a pas pu réunir une matière utile ou tirer parti de celle qu'on lui a concédée¹⁶⁶. » Ainsi, l'entretien réfutatif présuppose une véritable réciprocité, l'interlocuteur de Socrate fournissant la matière de l'argument, Socrate mettant en forme le discours de son interlocuteur. Même si Socrate n'est pas celui qui parle, il demeure celui qui agence les énoncés, et ce, en fonction d'une fin qui ne saurait être arbitraire.

2.9 Troisième sous-réfutation : Alcibiade connaît-il l'utile? Aveu implicite d'ignorance (113d1-116e5)

Pris dans ses grandes lignes (c.-à-d. en excluant le détail des démonstrations visant à établir les prémisses principales), l'argument déployé par Socrate dans cette troisième sous-réfutation est valide. Ainsi, en 113d1-8, Alcibiade décide de rétracter une deuxième prémisses : l'utile, plus que le juste, est le critère qu'ont en vue les Athéniens dans leurs délibérations¹⁶⁷. Pour réfuter Alcibiade, Socrate utilisera une autre stratégie : plutôt que de montrer qu'Alcibiade ne connaît pas l'utile pour l'avoir appris d'un autre ou l'avoir découvert par lui-même, il établira plutôt que le juste est identique à l'utile¹⁶⁸. Comme il a été prouvé qu'Alcibiade ne connaît pas le juste, si le juste

¹⁶⁵ Segonds 2003, p. 338-339.

¹⁶⁶ Segonds 2003, p. 339.

¹⁶⁷ Il convient de noter qu'Alcibiade rétracte la prémisses que Socrate lui avait précédemment imposée de force en s'appuyant sur l'opinion du grand nombre et le sentiment d'honneur du jeune homme.

¹⁶⁸ Socrate modifie sa stratégie pour ne pas perdre l'attention d'Alcibiade (114b). De plus, il est encore une fois convaincu qu'Alcibiade ne connaît pas le sujet qu'il dit connaître, en l'occurrence l'utile (114a).

s'avère identique à l'utile, alors il sera également démontré qu'Alcibiade ne connaît pas l'utile.

Pour prouver que le juste est identique à l'utile, Socrate s'aidera des notions de « beau » et de « bon » : il démontrera à Alcibiade que le juste est identique au beau, que le beau est identique au bon, que le bon est identique à l'utile et, par voie de conséquence, que le juste est identique à l'utile. Encore une fois, Socrate raisonne par identité (en substituant un terme à un autre) et par inclusion (le juste incluant le beau, et inversement, le beau incluant le bon, et inversement, etc.). Proclus assimile cet argument à un syllogisme de la première figure (*Barbara*), c'est-à-dire « de celui qui embrasse les termes moyens dans les majeurs et montre que les termes majeurs sont convertibles dans les mineurs » : « tout juste est beau; tout beau est bon; par conséquent, tout juste est bon; or le bon est identique à l'avantageux; par conséquent, tout juste est avantageux »¹⁶⁹.

D'aucuns ont toutefois reconnu le caractère fallacieux des démonstrations utilisées dans le cadre de cette troisième sous-réfutation¹⁷⁰. Tout d'abord, Socrate pose l'identité du juste et du beau sans aucune forme de preuve. En effet, Alcibiade donne rapidement son accord à Socrate, comme si cette identité allait naturellement de soi¹⁷¹. La chose en va tout autrement pour l'identité du beau et du bon¹⁷², qui fait l'objet de deux démonstrations tortueuses. En premier lieu, Socrate demande à Alcibiade si ce sont toutes les choses belles qui sont bonnes (115a). Alcibiade répond par la négative : selon lui, certaines choses belles sont mauvaises (p. ex., secourir un ami à la guerre et, par cet

¹⁶⁹ Segonds 2003, p. 352.

¹⁷⁰ Croiset 2002, p. 55-56; Pradeau 2000, p. 44-46; Denyer 2001, p. 132-153.

¹⁷¹ « Contre la prémisse qui affirme que 'tout juste est beau', les gens bien nés ne sauraient faire objection (...) (Segonds 2003, p. 355). »

¹⁷² « (...) 'tout ce qui est beau est bien', Socrate la propose, mais Alcibiade ne l'accepte pas. La raison en est qu'Alcibiade pensait que le beau est par convention et non par nature (...) (Segonds 2003, p. 360). »

acte de courage, encourir la mort) et certaines choses laides sont bonnes (p. ex., refuser de secourir un ami à la guerre et, par cet acte de lâcheté, demeurer en vie) (115a-b). Dans cet exemple, Alcibiade assimile le courage à une chose belle et la mort à une chose mauvaise. Or, de l'avis de Socrate, le courage est une chose et la mort en est une autre : par conséquent, le courage n'est pas beau et mauvais sous le même rapport. Il conviendrait plutôt de se demander si le courage en lui-même est bon ou mauvais (115c). Selon Proclus, « Socrate a résolu la difficulté en recourant à la distinction entre 'en soi' et 'par accident', notions à partir desquelles les dialecticiens ont accoutumé de résoudre beaucoup de difficultés »¹⁷³. Toutefois, cette distinction ne va pas nécessairement de soi : bien sûr, le courage et la mort sont deux choses distinctes, car une action courageuse n'est pas nécessairement fatale, mais il n'en demeure pas moins que le fait de secourir un ami à la guerre est une action courageuse en vertu même du fait qu'elle est associée à de nombreux risques et peut s'avérer fatale¹⁷⁴. Alcibiade aurait pu souligner cet aspect, mais ne le fait pas. L'argument se poursuit donc sur des prémisses qui auraient gagné à être remises en question ou nuancées.

Il s'agit donc maintenant pour Socrate de démontrer que le courage, qui est beau, est également bon. Pour ce faire, il fera encore une fois appel aux sentiments d'Alcibiade, plus précisément à l'instinct d'honneur très vif qui l'habite¹⁷⁵. En effet, après qu'Alcibiade ait concédé (1) qu'il préfère avoir du bien plutôt que du mal, (2) qu'il préfère avoir le plus grand bien, (3) que le plus grand bien est ce dont il ne voudrait pas être privé, Socrate intervertit le bien et le courage, et demande à Alcibiade s'il

¹⁷³ Segonds 2003, p. 366.

¹⁷⁴ Denyer 2001, p. 145.

¹⁷⁵ Croiset 2002, p. 79-80, n. 1.

consentirait à être privé de courage. La réponse du jeune homme ne se fait pas attendre : tout comme il ne voudrait pas être privé du plus grand bien, Alcibiade refuserait d'être privé de courage; qui plus est, il préférerait même mourir plutôt que d'être lâche. Socrate réussit ici à assimiler le courage (qui est beau) au plus grand bien et, quelques lignes plus tard, la lâcheté (contraire du courage) au plus grand mal, ce à quoi s'objectait précédemment Alcibiade, qui ne voyait entre ces éléments qu'une identité partielle. La tactique employée ici par Socrate se rapproche étroitement du sophisme de l'appel au sentiment¹⁷⁶. Or, cette tactique est d'une importance capitale, car c'est à partir du déploiement de celle-ci qu'Alcibiade reconnaîtra l'identité totale du beau et du bien. Ainsi, le fait de secourir ses amis à la guerre étant beau en tant qu'il est un acte de courage, et le courage étant le plus grand bien, Socrate en déduit que le fait de secourir ses amis à la guerre est beau en tant qu'il est bien, et ce, en substituant le courage au bien. Or, peut-on réellement affirmer, sur la base de cet exemple, que le fait de secourir ses amis à la guerre est beau en raison du caractère bon du courage¹⁷⁷? En fait, comme le souligne Croiset, « la preuve n'est valable que si l'on admet, comme celui-ci [Alcibiade] le fait, que le courage est bon absolument »¹⁷⁸.

¹⁷⁶ De l'avis de Proclus, Socrate aborde plutôt le thème du courage, car « il veut tirer ses prémisses de la vie de son interlocuteur : car c'était là un procédé plus maïeutique en même temps que plus efficace pour le redressement de celui qui est imparfait (...) (Segonds 2003, p. 366). » Toutefois, si l'*Alcibiade* est un dialogue de jeunesse, il convient de douter de la visée maïeutique de la tactique utilisée par Socrate.

¹⁷⁷ Denyer en doute fortement : « The earlier argument has established simply that, in so far as rescuing embattled friends is courageous, it is a fine thing (115b5-8), and that courage is a good thing (115e4-8). From these premises, we cannot rightly infer that rescuing embattled friends owes its fine character to the goodness of courage. (...) Nor can we rightly infer that in so far as rescuing embattled friends is a fine thing, it is also a good one. (...) At the most, we can infer that rescuing embattled friends is, in so far as it is courageous, both good and fine. (...) But this, the only legitimate inference, gets us no closer to the general conclusions that in so far as a thing is good, it is fine, and that in so far as a thing is fine, it is good (Denyer 2001, p. 147-148). »

¹⁷⁸ Croiset 2002, p. 80, n. 1.

D'autres exemples auraient été nécessaires pour démontrer que le beau est bon. Socrate en présentera un autre dans le cadre d'une seconde démonstration. Or, celle-ci repose sur une base tout aussi précaire. L'argument (116b-c) pourrait être résumé ainsi :

- (1) « Faire une belle action » (καλῶς πράττει), c'est « bien se conduire » (εὖ πράττει)
- (2) Les gens qui se conduisent bien (εὖ πράττοντες) sont heureux (εὐδαίμονες)
- (3) On est heureux grâce à l'acquisition de bonnes choses (ἀγαθῶν κτήσιν)
- (4) On acquiert ces bonnes choses en faisant de belles et bonnes actions (εὖ καὶ καλῶς πράττει)
- (5) Par conséquent, bien se conduire (εὖ πράττει) est bon (ἀγαθόν)
- (6) Par conséquent, la bonne conduite (ἡ εὐπραγία) est belle (καλὸν)

Premièrement, « faire une belle action », c'est « bien se conduire » (prémisse 1); « les gens qui se conduisent bien » « sont heureux » (prémisse 2)¹⁷⁹; par conséquent, nous pouvons affirmer que les gens qui « font une belle action » « sont heureux », tout comme les gens qui « se conduisent bien ». Socrate assimile ici les expressions καλῶς πράττειν et εὖ πράττειν. Ces expressions sont-elles synonymes? De l'avis de Denyer, oui¹⁸⁰. Toutefois, cette synonymie est-elle suffisante pour poser une identité entre les deux réalités décrites (ce que fait Socrate tout au long de cette démonstration)? Nous

¹⁷⁹ Il convient ici de noter que l'adverbe εὖ est résolument employé de façon ambiguë : « In Greek this adverb, when combined with a verb, frequently produces an ambiguous phrase (...) and may require translating in one context as « to do good » (in the sense that we talk to someone doing good work for the community) and in another context as 'to do well', as in the expression 'to do well for oneself' (Crawford 1982, p. 222) ». Ainsi, dans la première prémisse, εὖ aurait le sens de « good » et, dans la deuxième, le sens de « well » : « Lamb, faced with yet another untranslatable equivocation, has cut the Gordian knot by rendering the εὖ as « well » in both cases with the result that the first part of Socrates' argument reads, rather oddly 'Whoever does nobly, does well too, does he not?' 'Does well' here, like εὖ πράττει in the Greek, needs to be interpreted as 'does good' if any connection with 'does nobly' (καλῶς πράττει) is to be saved; otherwise Socrates is merely assuming the very thing he is supposed to be trying to prove, namely that good conduct leads to success, for upon Alcibiade's assent to his first premiss, he follows up with: 'And are not those who do well happy?'. It seems that 'do good' will not fit the second premiss any better than 'do well' fits the first; therefore the superficial validity of the argument depends on the existence in the Greek language of an ambiguous term covering two ideas which in English are formally differentiated in their expression (Crawford 1982, p. 223). »

¹⁸⁰ « καλῶς πράττειν and εὖ πράττειν are standardly used of leading a life in which things generally are going well (Denyer 2001, p. 149). »

devons ici répondre par la négative, un synonyme pouvant se dire de mots ayant un sens semblable ou très rapproché (donc, non identique)¹⁸¹. Deuxièmement, « on est heureux » grâce à « l'acquisition de bonnes choses » (prémisse 3) et « on acquiert de bonnes choses » en « faisant de belles et bonnes actions » (prémisse 4); par conséquent, nous pouvons affirmer que « nous sommes heureux » en « faisant de belles et bonnes actions ». La conclusion tirée des prémisses 1 et 2, et celle tirée des prémisses 3 et 4 sont identiques. Or, la prémisse selon laquelle « on est heureux grâce à l'acquisition de bonnes choses » est contestable et aurait gagné à être explicitée. Quelles sont ces « choses bonnes »? La richesse? Le pouvoir? La sagesse? Troisièmement, Socrate conclut la démonstration en affirmant que bien se conduire (εὖ πράττει) est bon (ἀγαθόν) et que la bonne conduite (ἡ εὐπραγία) est belle (καλόν). Les expressions εὖ πράττει et ἡ εὐπραγία sont-elles synonymes? Elles le sont dans un certain sens, mais possèdent tout de même des nuances qui leur sont propres. En effet, même si les deux expressions sont formées à partir de la même dérivation, « εὐπραγία can in fact be used of altruist deeds, whose doer would be described as εὖ ποιῶν or εὐεργετῶν, rather than εὖ πράττων (as doing good, rather than doing well) »¹⁸². De l'avis de Denyer, cette substitution permettrait à Socrate d'obtenir plus facilement l'assentiment d'Alcibiade que s'il avait utilisé la prémisse « bien se conduire est beau » (καλὸν τὸ εὖ πράττειν). Enfin, cette seconde démonstration a un aspect circulaire et se rapproche étroitement d'une pétition

¹⁸¹ Aristote, *Réfutations sophistiques* (168a30) (trad. Dorion) : « Et il faut aussi, rappelons-le, que le mot, de même également que la chose, demeurent les mêmes, si une réfutation ou une déduction doivent s'ensuivre; par exemple, s'il est question de 'manteau', il ne faut pas déduire 'himation', mais 'manteau'. Car 'himation' peut aussi être vrai, mais il n'a pas été déduit; il faut poser une question supplémentaire pour vérifier si 'himation' signifie la même chose, et ce dans le but de satisfaire celui qui recherche la cause de la déduction. »

¹⁸² Denyer 2001, p. 150.

de principe. En effet, l'argument débute par une prémisse qui assimile « faire une belle action » et « bien se conduire »; il se conclut par une proposition qui affirme que « la bonne conduite est belle ». Or, rien n'autorise Socrate à tirer une telle conclusion. Le fait de dire qu'on « acquiert de bonnes choses en faisant de belles et bonnes actions » ne permet pas de conclure que la « bonne conduite est belle », à moins de supposer une identité complète entre « faire une belle action » (comme exemplification du « beau ») et « bien se conduire » (comme exemplification du « bon »), ainsi qu'entre « bien se conduire » et « la bonne conduite ». De plus, si Socrate suppose dès le départ une telle identité, son argument se rapproche alors d'une pétition de principe, puisque cette identité constitue la chose même qu'il devait démontrer.

Comme Alcibiade accepte docilement les démonstrations de Socrate et concède que le beau soit identique au bon, Socrate poursuit sa lancée en affirmant que le bon est également semblable à l'utile. Aucun argument n'est donné pour cette dernière prémisse et Alcibiade l'accepte sans broncher. Socrate conclut alors sa démonstration et montre que le juste est identique à l'utile. Comme nous avons pu le voir, cette troisième sous-réfutation repose sur une base précaire. Sur trois éléments en litige, Socrate n'en démontre qu'un seul (beau = bon), et ce, en utilisant des moyens assez peu convaincants d'un point de vue logique. Mais là ne s'arrêtent pas les difficultés! De l'avis de Denyer, cette troisième sous-réfutation n'en constitue même pas une, puisqu'Alcibiade ne se contredit pas vraiment¹⁸³. En effet, la thèse rejetée par Alcibiade en 113d5-8 est la suivante : toutes les choses justes sont utiles, et toutes les choses utiles sont justes (τὰ ἅ ἐστὶν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα). L'utilisation de l'article défini montre

¹⁸³ Denyer 2001, p. 137-153.

qu'Alcibiade refuse l'identité totale du juste et de l'utile. Or, en 114b1, Socrate décide d'examiner la thèse rejetée par Alcibiade, mais modifie celle-ci en omettant les articles définis (ταὐτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντ')¹⁸⁴. Or, Alcibiade ne rejette à aucun moment cette dernière thèse; quant à la thèse selon laquelle toutes les choses utiles sont justes, et toutes les choses justes, utiles, qu'il rejetait de prime abord, l'argument déployé dans le cadre de la troisième réfutation lui en a fait seulement admettre une partie, soit que « toutes les choses justes sont utiles »; par conséquent, Alcibiade ne se contredit pas vraiment et Socrate confond son adversaire sans vraiment le réfuter.

Ainsi donc, la troisième sous-réfutation nous donne un magnifique exemple d'argument qui repose sur des prémisses non démontrées, des termes ambigus et une logique précaire. Une question se pose : Platon dépeint-il consciemment Socrate en train de commettre des erreurs de raisonnement? Vlastos rejette une telle idée, car un tel comportement serait inapproprié et indigne de Socrate¹⁸⁵. Qui plus est, pourquoi Platon voudrait-il dépeindre Socrate en train de participer à une activité aussi amoralisée et basse? Cette possibilité étant exclue, Vlastos explique plutôt l'utilisation de raisonnements fallacieux par Socrate en s'aidant des hypothèses métaélenctiques A et B.

Toutefois, il convient de noter que certains dialogues de Platon nous montrent clairement Socrate en train d'utiliser des sophismes, notamment l'*Euthydème*, le

¹⁸⁴ « ταὐτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντ' 'the same things are both just and beneficial'. This slippery phrase recalls the thesis which Alcibiades rejected in 113d5-8. That thesis includes a couple of definite articles missing here (ταὐτά ... ἐστὶν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα). That thesis therefore unambiguously means that the just and the beneficial are one and the same (i.e. that all beneficial things are just, and all just ones beneficial). Remove the articles, and it would mean instead that some things are just and they, those self-same things, are also beneficial (i.e. that some things are both just and beneficial). (...) Because the articles are such unobstructive little words, but make such a big logical difference, they offer various opportunities for confusion. In the argument to come, Socrates will exploit these opportunities (116c1-2n., 116e1-2n.) (Denyer 2001, p. 137). »

¹⁸⁵ Klosko (1987), p. 612, n. 2.

Protagoras et *l'Hippias Mineur*¹⁸⁶. Klosko (1987) a identifié certains facteurs contextuels qui nous permettent de conclure au caractère intentionnel des raisonnements fallacieux utilisés par Socrate : (1) la discussion a généralement lieu en public; (2) les participants ou auditeurs adoptent une attitude combative et compétitive; (3) les règles de la discussion sont établies d'avance; (4) le caractère fallacieux des raisonnements utilisés est souligné¹⁸⁷. Ainsi, dans *l'Euthydème*, la discussion est menée devant une foule nombreuse et se présente dès le départ sous forme de joute verbale. L'auditoire bruyant est divisé en deux clans : partisans d'Euthydème et de Dionysodore – tous deux sophistes – et admirateurs de Clinias. Les règles de la discussion sont établies dès le départ; qui plus est, Euthydème et Dionysodore utilisent tous deux de nombreux sophismes¹⁸⁸. Selon Klosko, dans un tel contexte de joute verbale, qui se rapproche beaucoup plus de l'éristique que de la dialectique, il n'est ni étonnant ni immoral pour Platon de dépeindre Socrate en train d'utiliser des arguments fallacieux.

Toutefois, qu'en est-il d'un dialogue comme *l'Alcibiade*? Ce dernier ne se déroule pas en public, mais en retrait, entre deux personnes; la discussion n'a pas un caractère compétitif ou antagoniste; les règles de la discussion sont établies d'avance, mais visent à régler une discussion amicale et non un débat; enfin, Alcibiade ne souligne à aucun moment le caractère fallacieux des raisonnements de Socrate. Ainsi, les critères établis par Klosko ne peuvent pas être utilisés dans le cas de *l'Alcibiade*. En l'absence de tels critères, il demeure difficile, voire impossible, de déterminer si Platon décrit intentionnellement Socrate en train d'utiliser des sophismes. Toutefois, nous ne voyons

¹⁸⁶ Klosko (1987), p. 614.

¹⁸⁷ Klosko (1987), p. 618-624.

¹⁸⁸ Klosko (1987), p. 620-622.

aucune bonne raison pour laquelle Platon opérerait pour une telle tactique. En effet, pourquoi Platon dépeindrait-il intentionnellement Socrate en train d'utiliser en toute connaissance de cause des raisonnements fallacieux dans le cadre d'une discussion privée qui a une visée purgative? Ne serait-il pas fort étonnant que Platon ait opté pour une telle tactique dans le cadre d'un dialogue de nature apologétique, qui a justement pour but de montrer que Socrate a tout tenté pour « réformer » son jeune interlocuteur? Or, si nous écartons une telle hypothèse, est-ce à dire que Platon n'est pas conscient des raisonnements fallacieux qu'il met dans la bouche de Socrate?

2.10 Sur l'ignorance (116e6-120e5)

Pour qu'il y ait réfutation, il doit y avoir mise en contradiction. En effet, la contradiction est un élément essentiel de tout *elenchos*¹⁸⁹. Or, dans l'*Alcibiade*, Platon établit un lien direct entre la contradiction et l'ignorance. Tout d'abord, la contradiction est associée à un trouble (πάθημα) ou à un état de confusion semblable à l'étourdissement : celui qui tient des propos contradictoires change toujours d'opinion et, par conséquent, manque de constance¹⁹⁰. D'où vient ce trouble? Est-il inhérent à l'objet de discussion? Selon Socrate, le fait de donner involontairement¹⁹¹ des réponses contradictoires a une seule source : l'ignorance qui s'ignore elle-même. Socrate

¹⁸⁹ « Le but de la réfutation socratique est de montrer que la thèse soutenue par l'interlocuteur (ou répondant) conduit à une contradiction. (Canto 1998, p. 211) »

¹⁹⁰ *Alcibiade* (116e) (trad. Croiset) : « Par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, et vraiment je me fais l'effet d'un homme qui perd la tête (...). » *Euthyphron* (11b) (trad. Dorion) : « Mais, Socrate, je ne sais pour ma part de quelle façon te dire ce que j'ai à l'esprit, car ce que nous avons proposé tourne en quelque sorte autour de nous, sans répit, et ne consent pas à demeurer là où nous l'avons fixé. » *Lachès* (194b) (trad. Dorion) : « (...) j'enrage d'être à ce point incapable d'exprimer ce que je pense. Car il me semble que j'ai une conception de ce qu'est le courage, mais elle m'a tout à l'heure fait faux bond – comment? Je ne le sais pas –, si bien que je n'arrive pas à la saisir en une formule et à l'exprimer. »

¹⁹¹ « ἄκων 'involuntarily'. An important qualification: deliberately giving inconsistent answers is no sign of ignorance. (Denyer 2001, p. 154) »

distingue deux types d'ignorance. La première, la moins néfaste, est l'ignorance qui se reconnaît comme telle (l'ignorance de Socrate). La personne qui souffre d'un tel type d'ignorance ne tient pas de propos contradictoires puisqu'elle reconnaît ne rien savoir. Elle s'en remet plutôt aux experts et ne commet pas d'erreurs de conduite. La seconde forme d'ignorance, celle qui s'ignore elle-même (l'ignorance d'Alcibiade), est la plus dangereuse. La personne qui souffre d'un tel type d'ignorance croit savoir ce qu'elle ignore; elle commet par conséquent de nombreuses erreurs de conduite et, lorsqu'il s'agit des sujets les plus importants (τὰ μέγιστα), est la cause des pires maux. La réfutation à laquelle Socrate soumet Alcibiade a pour but de révéler l'ignorance qui s'ignore elle-même. Elle a donc une portée éthique, puisqu'elle a pour conséquence d'éviter les écarts de conduite. Elle favorise également la connaissance, entre autres la connaissance de soi (car on cesse de penser que l'on sait ce que l'on ignore), et le désir de connaissance (car lorsque l'on sait que l'on ne sait pas, on cherche à connaître). Ce passage nous permet de jeter un éclairage différent sur le lien entre Socrate et l'impossibilité pour ce dernier de se contredire. En effet, seules les personnes qui ne savent pas qu'elles ignorent se contredisent. Il s'ensuit donc que Socrate, qui reconnaît savoir qu'il ne sait pas, ne peut se contredire. Il est bien sûr possible que Socrate possède des connaissances. Toutefois, s'il en était ainsi, il faudrait le soumettre à l'épreuve de l'*elenchos* pour vérifier si les connaissances qu'il possède sont réelles. Or, jusqu'à présent, le Socrate de l'*Alcibiade* ne revendique aucun savoir positif d'importance, si ce n'est la connaissance de l'ignorance d'Alcibiade.

2.11 Fable royale (120e6-124b6)

Plusieurs ont vu dans ce bref passage la marque de l'inauthenticité de l'*Alcibiade*. De l'avis de Schleiermacher, la Fable royale est écrite dans un style non socratique qui se rapproche plus de Xénophon que de Platon¹⁹². De Strycker affirme quant à lui que le passage est d'une longueur douteuse, qui contraste étrangement avec le caractère hachuré du texte qui précède¹⁹³. Il est vrai que ce passage a de quoi étonner. Tout d'abord, Socrate récite un long monologue et délaisse les questions brèves qui le caractérisent tant. Pourtant, dès le début du dialogue, Socrate affirme qu'il ne tiendra pas de longs discours (106b) – ce qui se veut une référence claire à la méthode rhétorique, ici traitée avec dédain¹⁹⁴. Comme aucune question n'est posée, Alcibiade n'a donc pas à fournir de réponse. Son rôle se réduit ici à celui de simple auditeur. Deuxièmement, le discours de Socrate cible directement les passions d'Alcibiade. En effet, il a été établi dès le départ qu'Alcibiade a des ambitions politiques grandioses (106c); or, même s'il reconnaît implicitement son ignorance, il ne juge pas nécessaire de s'améliorer (119b). Socrate orientera donc son monologue vers ce qui émeut le plus le sujet auquel il s'adresse : son ambition et son désir de grandeur¹⁹⁵. Pour ce faire, il décrira les richesses et le caractère supérieur des véritables rivaux d'Alcibiade, soit les Perses et les Lacédémoniens, et opposera ces derniers à la petitesse d'Alcibiade¹⁹⁶, provoquant ainsi

¹⁹² Schleiermacher (trad. Marie-Dominique Richard) 2004, p. 387.

¹⁹³ de Strycker 1942, p. 141.

¹⁹⁴ Denyer 2001, p. 99.

¹⁹⁵ « Pouvoir bien argumenter, donc convaincre, suppose que l'on connaisse ce qui met en branle le sujet auquel on s'adresse, c'est-à-dire ce qui le meut, ou plus exactement, l'émeut. Le *pathos* de l'homme envieux, par exemple, le rend sensible à ce que les autres ont de bien et dont il se sent injustement privé. On attirera son attention sur la prétendue injustice que représenteraient les différences ainsi soulignées (Meyer 1991, p. 32-33). »

¹⁹⁶ Plus que nulle part ailleurs dans le texte, Socrate traite Alcibiade avec dédain, l'appelant du nom de sa mère (127c6-7; Denyer 2001, p. 187) ou utilisant des expressions qui l'abaissent (123d2; Denyer 2001, p. 188).

chez celui-ci l'urgent besoin de s'améliorer. Enfin, le monologue de Socrate revêt un aspect narratif évident, d'où son appellation de « Fable royale ». Il contient une suite de renseignements historiques, voire statistiques¹⁹⁷, qui ont pour but de montrer à Alcibiade que sa condition est de basse qualité par rapport à celle de ses véritables rivaux. Plusieurs des renseignements historiques qui y sont présentés sont inexacts¹⁹⁸. Toutefois, cela importe peu puisque, contrairement aux arguments dialectiques, les longs discours de type rhétorique n'ont pas besoin d'être vrais¹⁹⁹.

La Fable royale permet de souligner un aspect important de la méthode dialectique : celle-ci n'est pas toujours apte à persuader les interlocuteurs de Socrate. En effet, Socrate opte ici pour un long discours de type rhétorique, car il n'a pas réussi à convaincre Alcibiade. Cette dernière hypothèse de lecture est corroborée par deux passages qui précèdent de peu la Fable royale. Tout d'abord, même s'il reconnaît implicitement son ignorance, Alcibiade ne trouve pas qu'il s'agit là d'une raison pour s'améliorer : comme il possède des *aptitudes naturelles*, il sera invariablement supérieur aux hommes politiques athéniens de son temps, qui sont d'ailleurs tous de piètre qualité (119b). La réaction de Socrate est des plus évocatrices : il est fortement choqué par les propos d'Alcibiade (119c2)²⁰⁰. En fait, la remarque d'Alcibiade sur ses *aptitudes personnelles* vient détruire le travail entrepris par Socrate depuis le début du dialogue, et renverser les résultats positifs obtenus jusqu'ici. Alcibiade se rapproche ici du personnage de Calliclès dans le *Gorgias* (513c) : même si Socrate présente des raisons

¹⁹⁷ Schleiermacher (trad. Marie-Dominique Richard) 2004, p. 387.

¹⁹⁸ Par exemple, contrairement à ce qui est avancé en 122a2, Zoroastre n'était pas le fils d'Horomasde. De plus, on retrouve un anachronisme en 124a2-3.

¹⁹⁹ « La rationalité rhétorique est essentiellement une logique de la vraisemblance et de la probabilité (Meyer 1991, p. 8). »

²⁰⁰ Voir Denyer 2001, p. 165.

valables, cela ne suffit pas à le convaincre. De plus, le passage 120b7-8 montre clairement que Socrate désespère peu à peu de convaincre Alcibiade au moyen d'arguments dialectiques²⁰¹. Comme ce passage précède de peu la Fable royale, il est tentant d'y voir un indice permettant d'expliquer le retournement brusque de Socrate. Enfin, la réaction d'Alcibiade à la toute fin de la Fable royale est assez évocatrice (124b-c) : il est totalement convaincu par le discours de Socrate et affirme que ce dernier a parlé plus que nulle part ailleurs selon la vérité. Il semble donc clair que le discours rhétorique a réussi là où le discours dialectique a échoué.

2.12 Quatrième sous-réfutation (124b7-127d8)

La quatrième et dernière sous-réfutation se distingue des précédentes par plusieurs aspects, entre autres par son caractère réfutatif beaucoup plus voilé. Elle débute par la déclaration du désir de s'améliorer d'Alcibiade (124c) et par l'invitation à mener une recherche à deux de Socrate (« Réfléchissons à nous deux » [124d]). Le thème qui fait l'objet de la discussion (comment s'améliorer?) n'est nullement relié aux connaissances qu'Alcibiade prétend posséder, comme ce fut le cas dans les sous-réfutations précédentes. Il se rapporte plutôt à un aspect qui concerne à la fois Socrate et Alcibiade. La discussion est ainsi menée sur le mode de la recherche mutuelle. D'ailleurs, Alcibiade se retrouve même à un moment donné en flagrant délit de contradiction (125b), mais Socrate ne lui en fait nullement grief, puisque là ne semble pas être le but de l'entretien. Enfin, le thème qui fait l'objet de la discussion n'est pas une seule fois contesté ni réfuté. Peut-être est-ce pour de telles raisons que Proclus a

²⁰¹ Denyer 2001, p. 170.

décidé de ne pas classer cette quatrième sous-réfutation dans la partie réfutative de l'œuvre²⁰².

La section 124b7-127d8 semble marquer un nouveau tournant dans le dialogue²⁰³; mais, que l'on ne s'y trompe : elle a un caractère résolument réfutatif et représente l'ultime étape de la réfutation d'Alcibiade. Tout d'abord, le thème abordé, l'amélioration et le perfectionnement de soi, a parti lié avec le sujet des sous-réfutations précédentes : l'objet de l'art politique²⁰⁴. En effet, Socrate et Alcibiade cherchent à s'améliorer. Or, Alcibiade définit l'amélioration comme suit : obtenir la vertu des hommes bons, c'est-à-dire des hommes qui ont la capacité de gouverner (125b). L'amélioration de soi est ainsi clairement associée à l'art politique. Deuxièmement, même si Socrate laisse filer certaines conclusions paradoxales au début de la discussion, il n'en demeure pas moins que la section 124b7-127d8 se clôt par une contradiction. Qui plus est, seule cette ultime contradiction parvient à provoquer un sentiment de honte chez Alcibiade, ainsi qu'un aveu d'ignorance complète de sa part (127d)²⁰⁵. Enfin, il est intéressant de noter qu'une fois ces aveux obtenus, Socrate ne cherchera plus une seule fois à réfuter Alcibiade ou à exposer les contradictions au sein de son discours.

²⁰² Segonds 2003, p. 11-12, 134-135.

²⁰³ Entre autres, Denyer reconnaît la nouvelle direction prise par la discussion à compter de 124b7 en baptisant le passage 124b-126a4 « A new beginning » (Denyer 2001, p. 192).

²⁰⁴ Desclos 2002, p. XXXIII; Croiset 2002, p. 47.

²⁰⁵ La réfutation d'Alcibiade ne peut donc se clore en 116e. Toutefois, il est à noter que le passage 127d6-8 ressemble étrangement au passage 116e3-5, au cours duquel Alcibiade avoue partiellement son ignorance. « 127d6-d7 ἀλλὰ ἄ τοὺς θεοὺς, ὃ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς οἶδ' ὅτι λέγω : at 116e3-4, Alcibiades had made the same confession in almost the same words. 127d7-8 κινδυνεύω δὲ καὶ πάλαι λεληθέναι ἑμαυτὸν αἰσχιστὰ ἔχων : (...) Contrast 116e4 ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι, the words with which Alcibiades amplified his earlier confession. Then, he commented on no more than his current state, and described it as no worse than 'outlandish'. Now, he says that his condition all long has been ignorance of how 'thoroughly ugly' he is (Denyer 2001, p. 207). »

L'argument présenté dans le cadre de la quatrième sous-réfutation est long, sinueux et rempli d'exemples et de contre-exemples. Il revêt l'aspect général suivant :

- 1) Nous voulons nous perfectionner/nous appliquer (124b).
- 2) Se perfectionner, c'est chercher à obtenir la vertu des hommes bons (124e).
- 3) Les hommes bons sont ceux qui ont la capacité de gouverner dans la cité (125b) aux hommes qui ont affaire à d'autres hommes (125b). Plus précisément, les hommes bons sont ceux qui possèdent la technique du bon conseil (εὐβουλία) (125e).
- 4) Il existe différents types de bon conseil. Celui dont il s'agit ici vise la bonne administration de la cité et le maintien de la sécurité (126a).
- 5) Pour qu'il y ait bonne administration/sécurité, il doit y avoir de l'amitié (126c).
- 6) L'amitié est identique à l'accord (ὁμόνοια) (126c).
- 7) Il existe différents types d'accord et chacun est relié à une technique particulière. La possession de toute technique procure trois types d'accord : accord des cités entre elles, des individus entre eux et d'un individu avec lui-même (126d).
- 8) Le type d'accord dont il est question ici est, par exemple, l'accord d'un homme avec son épouse (126e).
- 9) Alcibiade croit que l'amitié (ou l'accord) est surtout présente lorsque chacun fait ce qui le regarde, car « faire ce qui nous regarde » est identique à « agir justement » (127c)²⁰⁶.
- 10) Contre-exemple : la femme possède la technique du filage de la laine, qui est un savoir typique de femme, et ne s'entend pas avec son mari sur celle-ci (126e).
- 11) Contre-exemple : l'homme possède la technique des exercices d'hoplite, qui est un savoir typique d'homme, et ne s'entend pas avec son épouse sur celle-ci (127a).
- 12) Par conséquent, lorsque les femmes font œuvre de femmes (donc, ce qui les regarde), elles ne s'entendent pas avec leur mari (absence d'amitié/accord) et lorsque les hommes font œuvre d'hommes, ils ne s'entendent pas avec leur épouse (**première conséquence absurde**) (127a-b).
- 13) Par conséquent, lorsque chacun des citoyens fait ce qui les regarde, les villes ne sont pas bien administrées (**deuxième conséquence absurde**) (127b).
- 14) Par conséquent, lorsque les citoyens d'une cité agissent selon la justice (donc, font ce qui les regarde), il n'y a pas d'amitié entre eux (**troisième conséquence absurde**) (127e).

Dans le cadre de cette dernière sous-réfutation, Socrate ne fera que mettre en lumière les conséquences aberrantes du raisonnement d'Alcibiade, et ce, par un procédé se rapprochant d'une réduction par l'absurde. Ainsi, Alcibiade affirme que les hommes bons qui ont la capacité de gouverner sont ceux qui possèdent la technique du bon conseil (εὐβουλία). Or, l'objet du bon conseil est l'amitié (127d) et l'amitié est identique

²⁰⁶ Cette proposition est implicitement admise dès la présentation des contre-exemples en 126e, même si elle n'apparaît qu'en 127c. Elle relève de la croyance populaire : « For it was a popular cliché that doing one's own job is a Good Thing (Xen. *Mem.* 2.9.1, *Lys.* 26.3), and that it can be equated with justice (*Rep.* 433a-b) or – such are the vagaries of popular cliché – with moderation (σωφροσύνη, *Chrm.* 161b) (Denyer 2001, p. 209). »

à l'accord (ὁμόνοια). De plus, Alcibiade soutient que la technique du bon conseil (ou toute autre technique) procure un accord à trois niveaux : accord des cités entre elles, accord des individus entre eux et accord d'un individu avec lui-même. Socrate montrera ensuite, en s'appuyant sur deux contre-exemples qui relèvent du deuxième niveau d'accord, trois conséquences absurdes découlant des propos d'Alcibiade. Tout d'abord, lorsqu'une femme fait œuvre de femme, c'est-à-dire exerce la technique qui est la sienne, elle ne s'entendra pas avec son époux qui lui, ne possède aucune connaissance de cette technique. Or, Alcibiade n'a-t-il pas convenu que la possession d'une technique est source d'accord? Deuxièmement, lorsque chacun des citoyens fait ce qui le regarde, les villes ne sont pas bien administrées. Cette seconde conséquence a été tirée grâce à la substitution d'identités : le terme « citoyen » a remplacé « femme » ou « homme » et, en vertu des prémisses concédées plus tôt selon lesquelles « pour qu'il y ait bonne administration/sécurité, il doit y avoir de l'amitié » et « l'amitié est identique à l'accord », la proposition « les villes ne sont pas bien administrées » s'est substituée à la proposition « il y a désaccord ». Or, Alcibiade ne croit-il pas fermement que « l'amitié (synonyme d'accord) est présente lorsque chacun fait ce qui le regarde »? Enfin, la troisième conséquence absurde est la plus frappante : lorsque les citoyens d'une cité agissent selon la justice, il n'y a pas d'amitié entre eux. Socrate est en droit de tirer une telle conséquence, puisqu'Alcibiade a concédé les prémisses selon lesquelles « faire ce qui nous regarde est identique à agir justement », « l'amitié est identique à l'accord » et « l'amitié (synonyme d'accord) est présente lorsque chacun fait ce qui le regarde ».

Comme nous l'avons souligné plus tôt, le thème qui fait l'objet de la discussion (l'amélioration de soi) n'est pas une seule fois contesté. Ce sont plutôt les prémisses qui

concernent l'amitié/l'accord qui donnent ici naissance aux conséquences absurdes. En effet, les trois conséquences absurdes tirées par Socrate se rapportent toutes d'une façon ou d'une autre à l'amitié et à l'accord. De plus, lorsque Socrate met en lumière le trouble qui habite Alcibiade, il met précisément l'accent sur ses errements relatifs à l'amitié, plus précisément à la définition de celle-ci et aux personnes chez lesquelles elle se trouve²⁰⁷. Il convient également de noter que le personnage de Socrate ne pointe jamais du doigt la prémisse fautive avancée par Alcibiade. Ainsi, il est fort difficile de déterminer quelle prémisse est fautive : est-ce « l'amitié est identique à l'accord », « il existe différents types d'accord et chacun est relié à une technique particulière; la possession de toute technique procure trois types d'accord : accord des cités entre elles, des individus entre eux et d'un individu avec lui-même », « le type d'accord dont il est question ici est, par exemple, l'accord d'un homme avec son épouse » ou « l'amitié (ou l'accord) est surtout présente lorsque chacun fait ce qui le regarde, car faire ce qui nous regarde est identique à agir justement »? Est-ce bien l'une de ces prémisses relatives à l'amitié ou l'une des prémisses concédées précédemment²⁰⁸? L'argument prend ici un aspect résolument négatif : aucune thèse positive précise n'est soutenue ni contestée par Socrate. Enfin, cette dernière sous-réfutation repose encore une fois sur un raisonnement

²⁰⁷ « Alors, qu'est-ce donc en somme que cette amitié ou cet accord dont tu parles et qui doivent faire l'objet de notre science ou de nos bons jugements, si nous voulons être des hommes de valeur. Je n'arrive plus à comprendre ni ce qu'ils sont, ni chez qui on les trouve. Tantôt, d'après tes dires, elles m'apparaissent comme présentes, tantôt comme absentes, chez les mêmes sujets. » (127d)

²⁰⁸ En fait, si l'on se rapporte aux autres textes de Platon (*République* 333e-334a. *Hippias Mineur* 375d-376c), il est fort possible que la prémisse fautive soit « les hommes bons sont ceux qui possèdent la technique du bon conseil (εὐβουλία) ». En effet, dans les textes mentionnés ci-dessus, Socrate concède que l'accord soit le produit de la justice; toutefois, la justice n'est nullement une technique (voir Denyer 2002, p. 203). S'il en est réellement ainsi, Socrate se joue encore une fois d'Alcibiade. En effet, si la justice est l'objet de la politique (comme l'ont montré les trois premières sous-réfutations), si l'homme bon est celui qui est en mesure de gouverner (donc, celui qui connaît le juste), mais que la justice n'est pas une technique, pourquoi Socrate demande-t-il à Alcibiade de déterminer la technique de l'homme bon?

précaire. Ainsi, Socrate réussit à montrer l'incohérence des propos d'Alcibiade à partir de deux contre-exemples similaires : la femme possède la technique du filage de la laine, qui est un savoir typique de femme et l'homme possède la technique des exercices d'hoplite, qui est un savoir typique d'homme. La première conséquence absurde qu'il tire de ces deux contre-exemples est des plus incertaines : lorsque les femmes font œuvre de femmes (donc, ce qui les regarde), elles ne s'entendent pas avec leur mari (absence d'amitié/accord) et lorsque les hommes font œuvre d'hommes, ils ne s'entendent pas avec leur épouse. Or, selon ce qui a été dit précédemment sur les différents types d'ignorance, il ne peut y avoir de désaccord entre le mari et son épouse que si l'un d'entre eux croit posséder à tort l'excellence propre à la technique exercée par l'autre, donc si l'un d'entre eux souffre d'*ignorance qui s'ignore elle-même*²⁰⁹. En est-il ainsi? Nul ne le sait. Toutefois, il serait peu probable, par exemple, que le mari affirme posséder la technique dans laquelle son épouse excelle, soit le filage de la laine, car aucun homme athénien n'oserait prétendre une telle chose sans se couvrir de ridicule. Par conséquent, il n'y aurait pas de désaccord puisque l'époux s'en remettrait à la compétence de son épouse. Alcibiade aurait pu soulever ce point, mais ne le fait pas. Peut-être a-t-il déjà oublié la leçon qu'il vient tout juste d'apprendre ou est-il trop épuisé par les raisonnements labyrinthiques de Socrate.

2.13 Partie positive : Qu'est-ce que prendre soin de soi-même? (127d9-135c9)

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, la seconde partie de l'*Alcibiade* se

²⁰⁹ « Socrate se joue ici d'Alcibiade. Il n'y aurait désaccord que si le mari prétendait savoir ce qu'il ne sait pas (Croiset 2002, p. 98, n. 1). »

distingue de la première par son caractère positif. Ainsi, après avoir réfuté entièrement Alcibiade (c'est-à-dire, après qu'Alcibiade ait avoué sa honte et son ignorance totale), la discussion prend un nouveau tournant et devient une véritable recherche à deux. À moins d'une erreur de notre part, aucun commentateur n'a souligné cet aspect essentiel du dialogue, qui est d'ailleurs sans précédent dans les dialogues platoniciens²¹⁰.

Selon Croiset, « il est manifeste que cette dernière partie contient l'idée essentielle du dialogue »²¹¹. Pour cette raison, celle-ci a fait l'objet du nombre le plus important d'études et d'analyses, comparativement aux autres parties du texte²¹². Peu se sont toutefois penchés sur l'aspect proprement formel de cette section. Comme la discussion positive adopte la même forme que l'entretien réfutatif, qu'est-ce qui distingue donc l'*elenchos* d'une discussion plus positive? Y a-t-il réellement une différence?

Sur le plan formel, la partie positive se distingue surtout de la partie négative par l'absence de toute mise en contradiction. En effet, la discussion est orientée ici sur le modèle de la recherche à deux. D'ailleurs, la première personne du pluriel foisonne dans cette section, contrairement à la précédente. De plus, Alcibiade reconnaît maintenant son ignorance. À plus d'une reprise, il répond par Οὐκ ἔχω λέγειν (« Cela, je l'ignore » [128d] ou « Je ne sais que répondre » [129e]) aux questions de Socrate et n'hésite nullement à lui dire qu'il ne comprend pas (128a, 128b). Pourquoi cette absence de contradiction? Comme nous l'avons vu plus tôt, celui qui souffre d'*ignorance qui se*

²¹⁰ Le seul autre exemple d'une réfutation socratique suivie d'un enseignement ou discussion positive se retrouve dans le livre IV des *Mémoires* de Xénophon.

²¹¹ Croiset 2002, p. 58.

²¹² Entre autres : Allen (1962), Annas (1985), Bluck (1953), Brunschwig (1996), Goldin (1993), Havet (1921), Johnson (1999), Pépin (1969), Soulez-Luccioni (1974).

reconnaît comme telle ne peut se faire réfuter, car il ne présente aucun savoir (116e6-120e5)²¹³. La réfutation à laquelle Socrate a soumis Alcibiade a donc eu pour effet de le faire passer de *l'ignorance qui s'ignore* à *l'ignorance qui se reconnaît comme telle*.

Les parties réfutative et positive se présentent toutes deux sous la forme de questions et de réponses. Une fois réfuté, Alcibiade demande à Socrate ce qu'il doit faire pour pallier son manque. À la grande surprise de certains lecteurs, qui se seraient attendus à voir apparaître ici un long discours, Socrate invite de nouveau Alcibiade à répondre à des questions (127e). Contrairement aux dialogues de maturité et de vieillesse, dans lesquels Socrate utilise davantage de longs discours pour faire état de thèses philosophiques originales, la partie positive ne comporte aucun long discours. Paradoxalement, cet aspect tranche avec la partie réfutative, qui contient quant à elle deux longs discours, soit le prologue et la Fable royale. Le prologue a pour but de capter l'attention d'Alcibiade et de le persuader de répondre aux questions²¹⁴, et la Fable royale, de convaincre Alcibiade qu'il doit s'améliorer. Dans la partie positive, Socrate n'a pas besoin de convaincre Alcibiade puisque ce dernier l'est déjà. Les discours longs semblent donc encore une fois avoir pour visée principale celle de convaincre l'interlocuteur.

²¹³ Il en va de même dans les *Mémoires* de Xénophon. Euthydème et Glaucon ont tous deux des ambitions politiques. Or, Socrate ne soumet qu'un seul d'entre eux à une réfutation, soit celui qui seul se croit savant (voir *Mémoires*, livres III 6 et IV 2, trad. Dorion).

²¹⁴ Le style emprunté par Platon dans le prologue relève du discours amoureux (Denyer 2001, p. 84-85). « In the first part of the conversation (103a-106c3), Socrates succeeds in winning Alcibiade's consent to serve him by answering questions. Socrates manages this largely by presenting two speeches. In the opening speech, he flatters Alcibiades (...). Socrates' speech and Alcibiades' reply are, first, merely an elevated version of the ridiculous combination of cajolery and posturing by which lovers still stalk their pray (Blitz 1995, p. 339-340). »

Même s'il ne voulait plus convaincre Alcibiade, Socrate aurait pu utiliser de longs discours, par exemple pour présenter une démonstration ou pour exposer ses thèses. Il ne le fait nullement. Ainsi, en 132b, Alcibiade demande à Socrate de lui expliquer comment il peut prendre soin de lui-même. Socrate accepte l'invitation d'Alcibiade, puis informe ce dernier qu'il utilisera la métaphore de la vue pour bien se faire comprendre. Il semble donc clair que Socrate a déjà réfléchi à la question qui fait l'objet de la discussion et qu'il présentera ses conclusions. Or, la discussion se poursuit toujours sous forme de questions et de réponses et Socrate invite encore une fois Alcibiade à réfléchir avec lui (« Réfléchissons ensemble » [132e]). Il est possible que Platon ait continué d'utiliser ce procédé pour faire éviter toute forme de dogmatisme à son personnage principal. D'ailleurs, Socrate affirme clairement en 132d que l'explication qu'il donnera sera de l'ordre de la supposition (« Je vais t'expliquer quelle signification, quel conseil je soupçonne [ὕποπτεύω] dans ce précepte. »). De plus, en 133d-e, Socrate souligne à Alcibiade qu'ils se sont trompés dans leur raisonnement, ce qui donne à la discussion un semblant de spontanéité et de naturel dans son déroulement et met l'accent sur la recherche à deux. Mais, qu'on ne s'y trompe, Socrate dirige encore d'une main de fer la discussion – Alcibiade se contentant tout juste de répondre par « oui » ou par « non » – et réussit à montrer que l'âme doit regarder une autre âme, plus précisément la partie où réside la faculté propre à l'âme (133b), pour se connaître elle-même, et ce, par simple recours aux questions et à quelques propositions affirmatives²¹⁵.

²¹⁵ Socrate semble surtout utiliser les propositions affirmatives pour présenter le résultat d'une inférence. De plus, il est à noter que certaines des questions posées par Socrate n'ont pas une portée interrogative, mais déclarative. Par exemple, il convient de consulter les deux répliques de Socrate en 133b. Ces questions ont une portée si affirmative que Croiset, Pradeau et Desclos les traduisent sous forme déclarative. Chambry a quant à lui respecté la forme interrogative des deux répliques de Socrate et Lamb, d'une seule.

Ainsi, il appert que Socrate peut utiliser des questions pour présenter ses propres thèses positives, même si celles-ci ne sont pas des propositions véritables. Toutefois, on ne peut avancer sur la base de l'analyse de cette dernière section que Socrate se sert de l'*elenchos* à une telle fin positive, puisque cette section est dépourvue de tout *elenchos*. Grote avait-il raison lorsqu'il affirmait que Socrate se servait d'une autre méthode pour présenter ses thèses positives? Cette méthode serait-elle tout simplement une discussion exempte de mise en contradiction?

2.14 Épilogue (135c10-135e8)

À première vue, il semble que cette courte section n'ait rien à nous dire de plus sur l'*elenchos*. En effet, Alcibiade affirme qu'il suivra maintenant Socrate pas à pas et qu'il s'appliquera à la justice. Socrate émet quelque doute sur le projet d'Alcibiade. Il souhaite que ce dernier persévère, mais craint la puissance du peuple athénien. En fait, ce court passage prend tout son sens lorsqu'on le confronte à des données extra-textuelles, plus précisément à des faits historiques. Comme nous l'avons dit plus tôt, l'*Alcibiade* est un dialogue résolument apologétique : il s'agit avant tout de montrer que Socrate a tout fait pour convaincre Alcibiade de s'améliorer et de parfaire son éducation avant de se lancer en politique. Or, qu'est-il arrivé dans les faits, une fois la dernière page de l'*Alcibiade* tournée? Alcibiade (l'Alcibiade historique) contribua à la rupture de la paix de Nicias, fut l'instigateur de la terrible expédition de Sicile, mena une vie scandaleuse, fut contraint de fuir Athènes, trahit les Athéniens pour les Lacédémoniens, puis les Lacédémoniens pour les Perses et fut assassiné à l'instigation de Lysandre, avec

l'aval des oligarques athéniens²¹⁶. À la lumière de ces données historiques, la conclusion de l'*Alcibiade* nous permet de dresser le constat suivant : la réfutation d'Alcibiade a eu une influence très courte sur le principal intéressé et s'est ultimement avérée inefficace. Il semble donc que l'*elenchos* n'a pas été suffisant pour convaincre à long terme le jeune Alcibiade. L'efficacité de l'*elenchos* est donc de courte durée

²¹⁶ Pradeau 2000, p. 17-19.

Conclusion

Si nous prenons en considération chacune des sous-réfutations contenues dans l'*Alcibiade*, nous pouvons affirmer avec certitude que le modèle de l'*elenchos*, tel que décrit par Vlastos, est tout sauf *standard* et *universel*. En effet, ce modèle ne s'applique pas à la totalité des *elenchoi* contenus dans les dialogues de Platon, plus précisément dans l'*Alcibiade*. *Tout d'abord*, le premier point du modèle de l'*elenchos* standard (l'interlocuteur de Socrate soutient une thèse, *p*; Socrate considère cette thèse comme fausse et la cible dans le cadre de la réfutation²¹⁷) ne se rapporte pas à l'ensemble des sous-réfutations. Ainsi, dans les trois premières sous-réfutations, Socrate considère la thèse initiale *p* comme fausse; toutefois, dans la quatrième sous-réfutation, qui revêt un aspect différent, Socrate ne remet pas une seule fois en cause la thèse principale; qui plus est, la prémisse ciblée par Socrate est une prémisse secondaire. *Deuxièmement*, en vertu du point 2 de l'*elenchos* standard, Socrate fait accepter d'autres prémisses à son interlocuteur, disons *q* et *r*. Chacune de ces prémisses peut contenir d'autres propositions, réunies sous la forme d'une conjonction. Socrate argumente à partir de l'ensemble $\{q, r\}$ et non pas sur celui-ci²¹⁸. Vlastos soutient que les prémisses utilisées par Socrate sont mal étayées²¹⁹: Socrate ne se préoccupe pas d'examiner si l'argument repose ou non sur une base solide et n'aborde jamais le statut épistémique des prémisses qu'il utilise. Ce deuxième point, que Vlastos présente comme une innovation personnelle, est invalidé par notre analyse de l'*Alcibiade*. Il est toutefois vrai que Socrate ne donne pas toujours un bon appui à ses

²¹⁷ Vlastos 1994, p. 11.

²¹⁸ Vlastos 1994, p. 11.

²¹⁹ Vlastos 1994, p. 13.

arguments. Ainsi, dans le cadre de la troisième sous-réfutation, Socrate démontre que le juste est identique au beau, que le beau est identique au bon, que le bon est identique à l'utile et, par voie de conséquence, que le juste est identique à l'utile. Or, sur trois éléments en litige, Socrate n'en démontre qu'un seul (beau = bon), et ce, en utilisant des moyens assez peu convaincants. Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins que le deuxième point de l'*elenchos* standard n'a pas une portée générale. En effet, dans le cadre des première et deuxième sous-réfutations, Socrate utilise des prémisses qui reposent sur des données empiriques, lesquelles donnent une base solide à ses arguments. Ainsi, Socrate exclut la prémisse selon laquelle Alcibiade a appris d'un autre et démontre qu'Alcibiade n'a jamais cru ignorer le juste par simple observation empirique. Qui plus est, Socrate utilise des prémisses qui vont naturellement de soi, entre autres la prémisse selon laquelle « on connaît en apprenant d'un autre ou en découvrant par soi-même ». Socrate a également recours aux opinions communes pour faire accepter certaines propositions à son interlocuteur, par exemple en 109b. Il est à noter toutefois que les opinions communes n'apparaissent pas dans l'*Alcibiade* comme le meilleur outil pour convaincre un interlocuteur (par exemple, Alcibiade rejettera quelques pages plus tard [113d1-8] la proposition qu'il a été contraint d'accepter sur la base de l'opinion commune), ce qui va à l'encontre de la conception que se fait Vlastos de l'*endoxon*. Enfin, un autre aspect erroné du point 2 est le suivant : « Socrate argumente à partir de l'ensemble $\{q, r\}$ et non pas sur celui-ci ». En effet, dans le cadre de la deuxième sous-réfutation, Socrate argumente surtout sur l'ensemble de prémisses $\{q, r\}$ et non pas simplement à partir de celui-ci. Ainsi, pour montrer que la proposition « Alcibiade connaît pour avoir appris d'un maître » (comprise dans la proposition générale

« Alcibiade connaît pour avoir appris d'un maître ou avoir découvert par lui-même ») est fausse, Socrate argumentera principalement sur le point suivant : le grand nombre n'est pas un bon maître. Il présentera des arguments qui valideront cette prémisse secondaire, lesquels l'aideront ensuite à démontrer qu'Alcibiade n'a pas appris d'un maître et, par conséquent, qu'il ne connaît pas le juste (110d5-112d11). *Troisièmement*, le troisième point de l'*elenchos* standard (Socrate soutient – et son interlocuteur est d'accord – que la conjonction de q et r implique $non-p$) est lui aussi invalidé par notre analyse de l'*Alcibiade*. Dans les deux premières sous-réfutations, la prémisse principale est formulée sous la forme d'une disjonction, c'est-à-dire d'une proposition contenant deux sous-propositions unies par « ou ». Dans ces deux cas, Socrate présente dès le départ le caractère erroné de l'un des membres de la disjonction, puis argumente sur la deuxième partie de celle-ci. Nous ne retrouvons ici aucune conjonction ni implication matérielle. Il en va de même pour la troisième sous-réfutation, qui repose sur un rapport d'identité entre le juste, le beau, le bon et l'utile ($p \equiv q \equiv r \equiv s$). Quant à la quatrième réfutation, elle se rapproche davantage du modèle de l'*elenchos* standard par son utilisation de l'implication matérielle. Toutefois, dans ce cas précis, ce n'est pas la prémisse initiale p qui est réfutée. *Enfin*, selon le point 4 de l'*elenchos* standard, Socrate conclut qu'il vient de démontrer que $non-p$ est vrai et p est faux. Ce dernier aspect est confirmé par les trois premières sous-réfutations. En effet, dans les deux premières sous-réfutations, Socrate sait qu'Alcibiade est ignorant et lui démontre qu'il l'est effectivement. Dans la troisième sous-réfutation, Socrate soutient qu'Alcibiade ne connaît pas l'utile, puisque l'utile est identique au juste; qui plus est, il affirme de manière explicite qu'il persuadera Alcibiade du contraire de ce qu'il pense, c'est-à-dire que

le juste est identique à l'utile (114d). Toutefois, dans ces trois cas précis, la thèse initiale qu'il s'agit de démontrer se rapporte à l'ignorance d'Alcibiade. Socrate se sert de l'*elenchos* non pas pour démontrer ses thèses positives, mais pour démontrer à Alcibiade qu'il ignore ce qu'il croit connaître. Enfin, la quatrième réfutation prend l'aspect d'une réduction par l'absurde d'une thèse secondaire et, par conséquent, ne répond pas au point 4 de l'*elenchos* standard.

Comme nous pouvons aisément le constater, l'analyse des *elenchoi* contenus dans l'*Alcibiade* nous révèle que l'*elenchos* a surtout une visée négative. *Tout d'abord*, lorsqu'on prend les différentes sous-réfutations dans leur ensemble, la réfutation à laquelle Socrate soumet Alcibiade ne semble avoir qu'un seul objectif : révéler *l'ignorance qui s'ignore elle-même*. La réfutation peut bien sûr revêtir un aspect positif, mais ne saurait se réduire à ce dernier. Par exemple, dans la seconde sous-réfutation, Alcibiade soutient que le peuple est en mesure d'enseigner le juste. Socrate considère cette thèse comme fausse et le démontre à son jeune interlocuteur (110e). Or, la prémisse qui est ici ciblée par Socrate n'est pas la prémisse initiale, mais une prémisse secondaire : ainsi, dans cette sous-réfutation particulière, seule la démonstration de *non-q* (le peuple n'est pas un bon maître) prend un aspect positif. La démonstration de *non-q* n'a ici qu'une utilité accessoire, car la sous-réfutation a surtout pour but de montrer qu'Alcibiade ne connaît pas le juste et qu'il n'est pas prêt à se lancer en politique. *Deuxièmement*, les trois premières sous-réfutations se rapportent aux connaissances qu'Alcibiade prétend posséder et ne visent pas à démontrer d'autres thèses que celle selon laquelle Alcibiade est ignorant. De plus, la quatrième sous-réfutation a un aspect résolument négatif puisqu'aucune thèse précise n'est soutenue ou

contestée par Socrate. En effet, ce dernier se contente de révéler les conséquences absurdes associées aux raisonnements d'Alcibiade; le lecteur est conscient qu'Alcibiade s'est contredit sur le thème de l'amitié, mais aucune indication ne lui est donnée sur la validité des prémisses qui ont mené à la discussion sur l'amitié (124b7-127d8). *Troisièmement*, lorsqu'il s'agit de réfléchir sur le « soin de soi » et le « soi » et d'en arriver à des conclusions provisoires, Socrate utilise une méthode qui se rapproche de l'*elenchos* en ce qu'elle repose sur des questions et réponses, mais qui n'est pas l'*elenchos*, puisqu'il y a absence de mise en contradiction de la thèse initiale de l'interlocuteur (127d9-135c9). *Enfin*, il est à noter que la réfutation décrite dans l'*Alcibiade* se rapproche étroitement de la définition de la noble sophistique comprise dans le *Sophiste* (230a-e) : ainsi, une fois contredit par lui-même, Alcibiade est submergé par un vif sentiment de honte, qui lui permet de se libérer de ses opinions fausses et de recevoir un enseignement vrai. L'*elenchos* décrit dans l'*Alcibiade* a un effet résolument purgatif et révélateur.

D'ailleurs, la section 112e1-113c6 présente des arguments qui permettent de critiquer la thèse constructiviste selon laquelle Socrate utilise l'*elenchos* pour garantir ses propres thèses morales. En effet, cette section montre que, dans le cadre d'un *elenchos*, seule la personne questionnée parle et possède des connaissances (voir également 116e6-120e5). Le rôle de questionneur adopté par Socrate convient donc particulièrement à celui qui affiche une modestie intellectuelle et qui préfère ne pas prendre position, car la personne qui pose les questions n'avance aucune proposition affirmative; or, seules les propositions assertives ont une valeur de vérité. Par les questions qu'il pose, qui ne sont ni vraies ni fausses, Socrate adopte une position vague et neutre. Toutefois, il n'en demeure

pas moins que Socrate dirige d'une main de fer la discussion et semble savoir exactement où il s'en va. Par exemple, la section 106c3-109c8 et les deux premières sous-réfutations nous montrent clairement que Socrate utilise des questions ciblées. En effet, avant même que ne commence la réfutation proprement dite, Socrate pose des questions qui lui permettront d'obtenir les prémisses avec lesquelles il réfutera Alcibiade dans le cadre des deux premières sous-réfutations. Le personnage de Socrate semble savoir dès le début qu'il réfutera Alcibiade sur la base des connaissances que ce dernier croit posséder. Qui plus est, Socrate semble connaître dès le départ la valeur de vérité de la proposition disjonctive sur laquelle reposent les deux premières sous-réfutations : « Alcibiade connaît pour avoir appris d'un autre *ou* découvert par lui-même ». En effet, Socrate sait pour avoir observé Alcibiade que ce dernier n'a pas suivi de formation *ni* n'a découvert par lui-même (puisque'il n'a jamais cru ignorer). Les questions posées par Socrate sont donc loin d'être arbitraires et il semble évident qu'il dirige la discussion d'une *main de fer*. Ainsi, dans la section 106c3-109c8, Socrate propose la méthode à adopter pour déterminer le « mieux » en matière de guerre et de paix, définit seul ce critère et guide fermement Alcibiade vers une réponse que ce dernier n'aurait jamais admise de façon spontanée. Socrate est également *celui qui syllogise* : il agence les diverses prémisses à son gré et effectue des inférences qui lui permettent d'obtenir la conclusion désirée. Toutefois, les inférences qu'il effectue ne sont pas toujours valides et les démonstrations qu'il présente sont quelquefois fallacieuses. Par exemple, dans la troisième sous-réfutation, Socrate pose l'identité du juste et du beau, et celle du bien et de l'utile, sans aucune démonstration, donnant ainsi à ses prémisses une base peu solide; de plus, il démontre l'identité du beau et du bien en écartant

une distinction qui aurait valu la peine d'être considérée (115b-c), en faisant appel au sentiment d'honneur très vif d'Alcibiade (c'est-à-dire en utilisant un procédé se rapprochant du sophisme de l'appel au sentiment; 115d), en substituant des identités qui n'en sont pas réellement (116b-c), en effectuant un raisonnement qui se rapproche d'une pétition de principe (116b-c) et en se jouant de son interlocuteur en réfutant une thèse que ce dernier ne partage même pas (116b-c [retrait de l'article défini]). Comme Alcibiade ne remarque pas ces fausses manœuvres, ne s'oppose pas aux distinctions établies par Socrate et ne nuance pas certaines de ses affirmations, la discussion suit son cours sans déroger au plan de Socrate.

Selon Vlastos, Socrate croit à tort qu'il a démontré la fausseté de la prémisse initiale de son interlocuteur, car il est d'avis que « quiconque a une croyance morale fautive aura toujours au même moment des croyances morales vraies qui impliqueront la négation de cette croyance fautive » (hypothèse A) et que son « ensemble de croyances morales est cohérent à tout moment » (hypothèse B)²²⁰. Or, comment Socrate peut-il penser que son ensemble de croyances morales est cohérent à tout moment sur la simple base qu'il ne s'est jamais fait réfuter? L'interlocuteur avec lequel il s'entretient n'est-il pas jeune, ignorant et maladroit? En effet, le passage 106e-109c nous montre qu'Alcibiade est incapable de défendre ses propres opinions et qu'il ne comprend pas bien les distinctions utilisées par son interlocuteur. De plus, la troisième sous-réfutation nous montre qu'Alcibiade accepte docilement des distinctions qu'il ne semble pas maîtriser et des prémisses qui auraient

²²⁰ Vlastos 1994, p. 25-28.

gagné à être remises en question. Or, comme l'ont souligné Brickhouse et Smith, l'hypothèse B présuppose que tous les interlocuteurs de Socrate possèdent des aptitudes philosophiques et réfutatives supérieures²²¹, ce qui n'est clairement pas le cas d'Alcibiade. Qui plus est, le passage 116e6-120e5 nous permet d'apporter une toute autre explication à ce que Vlastos nomme *l'impossibilité pour Socrate de se contredire* : l'ignorance qui se reconnaît comme telle. En effet, comme seules les personnes qui ne savent pas qu'elles ignorent se contredisent, Socrate, qui reconnaît savoir qu'il ne sait pas, ne peut donc se contredire. Quant à l'hypothèse métaélenctique A, elle est confirmée d'une certaine manière par notre analyse de l'*Alcibiade*. Ainsi, dans la troisième sous-réfutation, Alcibiade affirme que le juste n'est pas identique à l'utile; toutefois, sa croyance selon laquelle la lâcheté est la chose la plus vile l'amène à poser une identité complète entre le beau et le bon, ce qui l'amènera par la suite à poser l'identité du juste et de l'utile. Dans la quatrième sous-réfutation, la croyance d'Alcibiade selon laquelle l'amitié (ou l'accord) est surtout présente lorsque chacun fait ce qui le regarde (car « faire ce qui nous regarde » est identique à « agir justement » – croyance qui relève d'ailleurs de l'opinion populaire) entre en contradiction avec une autre croyance d'Alcibiade selon laquelle le type d'accord dont il est question dans le bon conseil est, par exemple, l'accord d'un homme avec son épouse. Ceci étant dit, nous ne pouvons toutefois affirmer à l'instar de Vlastos que Socrate s'appuie invariablement sur une telle hypothèse métaélenctique pour asseoir le bien-fondé des arguments invalides qu'il utilise dans le cadre d'un *elenchos*. Comme nous l'avons vu, cette

²²¹ Brickhouse et Smith 1984, p. 193-194.

hypothèse se rapproche d'une pétition de principe²²². De plus, elle est impossible à prouver, si ce n'est par d'autres hypothèses qui s'écartent trop de la lettre du texte.

Notre analyse de l'*Alcibiade* infirme donc la majorité des grandes thèses présentées dans l'article *The Socratic elenchus* et sa version finale corrigée et publiée en 1994. Même si elle se veut générale, l'analyse de Vlastos repose essentiellement sur un seul texte de Platon, dont le caractère positif a été signalé dès l'Antiquité : le *Gorgias*. Ainsi, nous croyons que les principales thèses relatives à l'*elenchos* avancées par Vlastos dans le cadre de son article répondent surtout aux problèmes inhérents au *Gorgias*, et qu'elles ne concernent pas nécessairement les autres dialogues de jeunesse de Platon, en particulier ceux dont l'aspect positif est beaucoup moins marqué (c'est-à-dire la majorité!). Notre étude de l'*Alcibiade* n'a pas la prétention d'échapper au piège dans lequel Vlastos est tombé. En effet, elle présente elle aussi une analyse de l'*elenchos* qui se rapporte à un seul et unique dialogue. Par conséquent, ses résultats n'ont pas une portée générale. Toutefois, une telle analyse était nécessaire, car aucun des principaux ouvrages et articles sur l'*elenchos* ne s'est penché sur le cas de l'*Alcibiade*, sans doute en raison de son caractère « douteux ». Si nous voulons obtenir une théorie générale de l'*elenchos*, nous devons prendre en considération tous les dialogues de Platon, l'*Alcibiade* y compris. Cette étude aura été, nous l'espérons, un premier pas vers un tel programme.

²²² Brickhouse et Smith 1984, p. 188-190; Kraut 1983, p. 68.

Bibliographie

- Allen, R.E. (1962), « Note on *Alcibiades I*, 129b1 », *American Journal of Philology* (83), p. 187-190.
- Annas, J. (1985), « Self-knowledge in early Plato » in D.J. O'Meara (éd.), *Platonic investigations*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, p. 111-138.
- Benson, H.H. (1995), « The dissolution of the problem of the elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (13), p. 45-112.
- (2002), « Problems with Socratic Method » in G. Alan (éd.), *Does Socrates have a method? : rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 101-113.
- Blitz, M. (1995), « Plato's *Alcibiades I* », *Interpretation* 22(3), p. 339 à 358.
- Bluck, R.S. (1953), « The origin of the *Greater Alcibiades* », *Classical Quarterly* (3), p. 46-52.
- Brisson, L. (1977), « Platon 1958-1975 », *Lustrum* (20), 304 pages.
- (1983), « Platon 1975-1980 », *Lustrum* (25), p. 31-320.
- (1988), « Platon 1980-1985 », *Lustrum* (30), p. 11-286.
- (1992), « Platon 1985-1990 », *Lustrum* (34), p. 7-330.
- (2005), *Apologie de Socrate, Criton* (introductions et traductions inédites), Paris, GF Flammarion, 264 pages.
- Brunschwig, J. (1996), « La déconstruction du 'Connais-toi toi-même' dans l'*Alcibiade majeur* », *Recherches sur la philosophie et le langage* (18), p. 61-84.
- Canto, M. (1998), « Le premier philosophe de la connaissance », in M. Canto *et al.*, *Philosophie Grecque*, Paris, Presses universitaires de France, 885 pages.
- Chambry, É. (1967), *Œuvres choisies* (traduction, notice et notes), Paris, Flammarion, 442 pages.
- Cousin, V. (1823), *Premier Alcibiade* (traduction), disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://fr.wikisource.org/wiki/Premier_Alcibiade_\(trad._Cousin\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Premier_Alcibiade_(trad._Cousin)). Site consulté le 29 juin 2010.

- Croiset, M. (2002), *Œuvres complètes (Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton)* (traduction), Paris, Les Belles Lettres, 233 pages.
- Crawford, T.D. (1982), « Plato's reasoning and the Sapir-Whorf hypothesis », *Metaphilosophy* (v. 13, n. 3&4), p. 217-227.
- Denyer, N. (éd.) (2001), *Alcibiades*, Cambridge, Cambridge University Press, 254 pages.
- Desclos, M.-L. (2002), *Alcibiade* (traduction par M. Croiset, revue par Marie-Laurence Desclos), Paris, Les Belles Lettres, 141 pages.
- Dodds, E.R. (1990), *Gorgias* (revised text, introduction and commentary), Clarendon Press, Oxford, 406 pages.
- Dorion, L.A. (1990), « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain* (88), p. 311-344.
- (1995), *Les réfutations sophistiques* (introduction, traduction et commentaire), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 476 pages.
- (2000), *Les Mémorables, Introduction générale, Livre I* (traduction), Paris, Les Belles Lettres, 174 pages.
- (2004), *Charmide, Lysis* (présentation et traduction), Paris, GF Flammarion, 316 pages.
- Garson, J.W. (2006), *Modal Logic for Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 455 pages.
- Giraud, J. M. (1998), « L'Alcibiade de Thucydide et de Xénophon », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* (v. 13, n. 1), p. 383-400.
- Goldin, O. (1993), « Self, sameness, and soul in *Alcibiades I* and the *Timaeus* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (40), p. 5-19.
- Gonzalez, F.J. (1998), *Dialectic and Dialogue : Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Northwestern University Press, 418 pages.
- Gourinat, J.-B. et Romeyer-Dherbey, G. (éd.) (2001), *Socrate et les socratiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 531 pages.
- Gribble, D. (1999), *Alcibiades and Athens : a study in literary presentation*, Oxford, Clarendon Press, 304 pages.

- Grote, G. (1998), *Plato, and the other Companions of Sokrates*, Bristol, Thoemmes Press, 1 804 pages.
- Havet, L. (1921), « Platon, *Alcib.* 133c », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* (45), p. 87-89.
- Irwin, T. (1977), *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 376 pages.
- (1979), *Gorgias* (translation with notes), Clarendon Press, Oxford, 268 pages.
- Johnson, D.M. (1999), « God as the true self : Plato's *Alcibiades I* », *Ancient Philosophy* (19), p. 1-19.
- Kahn, C.H. (1993), « Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue », *Classical Quarterly* (43), p. 131-142.
- (1996), *Plato and the Socratic Dialogue : The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 431 pages.
- Klosko, G. (1983), « Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues », *The Classical Quarterly* (v. 33, n. 2), p. 363-374.
- (1987), « Plato and the Morality of Fallacy », *American Journal of Philology* (v. 108, n. 4), p. 612-626.
- Kraut, R. (1983), « Comments on Gregory Vlastos *The Socratic Elenchus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1), p. 59 à 70.
- Lamb, W.R.M (1927), *Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis* (translation), Londres, William Heinemann LTD, 489 pages.
- Ledger, G.R. (1989), *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, Clarendon Press, 254 pages.
- Leshner, J.H. (1984), « Parmenides' Critique of Thinking. The *poluderis elenchos* of Fragment 7 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2), p. 1-30.
- Morrison, D. (1987), « On Professor Vlastos' Xenophon », *Ancient Philosophy* (7), p. 9-22.
- Motte, A. (1961), « Pour l'authenticité du *Premier Alcibiade* », *L'Antiquité classique* (30), p. 5-32.

- Pépin, J. (1969), « 'Que l'homme n'est rien d'autre que son âme.' Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *Revue des études grecques* (82), p. 56-70.
- Polansky, R.D. (1985), « Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (3), p. 247 à 259.
- Pradeau, J.-F. et Marbœuf, C. (2000), *Alcibiade* (présentation par J.F. Pradeau; traduction par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau), Paris, GF Flammarion, 243 pages.
- Robinson, R. (1980), *Plato's earlier Dialectic*, New York & London, Garland Publishing, Oxford, 286 pages.
- Ruelle, C.E. (1991), *Rhétorique* (introduction de Michel Meyer; traduction de C.-E. Ruelle revue par P. Vanhemelryck, commentaires de B. Timmermans), Paris, Librairie Générale Française, 407 pages.
- Santas, G.X. (1979), *Socrates, philosophy in Plato's early Dialogues*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 343 pages.
- Schleiermacher, F.D.E. (2004), *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828), Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, (traduction et introduction par Marie-Dominique Richard), Paris, Cerf, 578 pages.
- Segonds, A. Ph. (1985), *Sur le Premier Alcibiade de Platon* (traduction), Paris, Les Belles Lettres, 474 pages.
- Smith, N.D. (2004), « Did Plato write the *Alcibiades I* », *Apeiron* (37), p. 93-108.
- Soulez-Luccioni, A. (1974), « Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade majeur* », *Revue de métaphysique et de morale* (79), p. 176-222.
- Stenzel, J. (1973), *Plato's method of dialectic*, New York, Arno Press, 170 pages.
- Strycker, É de. (1942), « L'authenticité du *Premier Alcibiade* », *Les Études classiques* (11), p. 135-151.
- Vlastos, G. (1983), « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1), p. 28 à 57.
- (1985), « Socrates' Disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly* (35), p. 1-31.
- (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 334 pages.

– (1993), *The Presocratics (volume 1)*, Princeton, Princeton University Press, 389 pages.

– (1994), *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 151 pages.

Weil, R. (1964), « La place du *Premier Alcibiade* dans l'œuvre de Platon », *L'Information littéraire* (16), p. 75-84.

Woodruff, P. (1982), *Hippias Major* (translation with commentary and essay), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 211 pages.

Zeller, E. (1962), *Socrates and The Socratic Schools*, New York, Russell & Russell Inc., 410 pages.

