

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**L'éducation d'Alcibiade d'après quelques dialogues de Platon**

par

**Hélène Chabot**

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.  
Septembre 2008

© Hélène Chabot, 2008



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :  
L'éducation d'Alcibiade, d'après quelques dialogues de Platon

Présenté par :

Hélène Chabot

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Richard Bodéüs  
Président-rapporteur

Louis-André Dorion  
Directeur de recherche

Vayos Liapis  
Membre du jury

## RÉSUMÉ

Dans l'*Alcibiade*, Socrate tente de convaincre son jeune interlocuteur qu'il n'est pas prêt à se lancer en politique. Il lui fait voir qu'il doit d'abord prendre soin de lui-même avant de pouvoir réaliser ses ambitions. Nous retrouvons Alcibiade quelques années après son entretien avec Socrate dans le *Banquet*, mais n'ayant toujours pas suivi ses conseils. Ces deux dialogues constituent la trame par laquelle nous nous proposons d'étudier l'éducation qu'aurait reçue Alcibiade d'après le cours dramatique imaginé par Platon. D'autres encore pourront nous éclairer sur cette voie : l'*Apologie de Socrate*, le *Charmide* et la *République*. Il sera question de relever quelle est la méthode d'enseignement de Socrate, principalement liée à la réfutation, et en quoi elle est liée à l'impératif du soin de soi-même. Aussi, nous examinerons la relation érotique qui lie Socrate et Alcibiade. Enfin, nous nous interrogerons sur les causes de l'échec d'Alcibiade. Cela nous permettra de voir en quoi l'éducation socratique est susceptible de rendre la jeunesse meilleure, du moins dans la perspective apologétique de Platon.

Socrate, Réfutation, Soins de soi, Connaissance de soi, Apologie, Relation érotique, Amour, Philosophe.

## ABSTRACT

In the *Alcibiades*, Socrates tries to convince his young interlocutor that he is not ready to jump into politics. He shows him that he must first take care of himself in order to realize his ambitions. We find out in the *Symposium*, a few years after his conversation with Socrates, that he has not followed his guidance. Those two dialogues constitute the framework from which we intend to examine the education given from Socrates to Alcibiades, according to Plato's dramatic story. More dialogues will enlighten us on this path, such as *The Apology of Socrates*, *The Charmides* and *The Republic*. We will try to reveal what methods Socrates uses in his teachings, especially the refutation, a method that is specifically connected with the imperative of caring of oneself. Also, we will study the erotic relation between Socrates and Alcibiades. Finally, we will question ourselves about the causes that lead Alcibiades to failure. This will lead us to a further understanding of how the Socratic education is supposed to improve the youth, at least in Plato's perspective.

Socrates, Refutation, Care of oneself, Knowing of oneself, Apology, Erotic relation, Amour, Philosopher.

**TABLE DES MATIÈRES**

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>6</b>
<b>1. L'éducation socratique dans l'Alcibiade .....</b>	<b>10</b>
<b>1.1 Authenticité du dialogue.....</b>	<b>10</b>
<b>1.2 Le prologue : rencontre entre Socrate et Alcibiade (103a-106b).....</b>	<b>11</b>
<b>1.3 Première partie du dialogue : réfutation des prétentions d'Alcibiade.....</b>	<b>13</b>
a. Examen des compétences d'Alcibiade (106b-119a).....	14
b. La fable royale : les véritables rivaux d'Alcibiade (119a-124b).....	20
<b>1.4 L'élegkhos .....</b>	<b>26</b>
<b>1.5 Deuxième partie du dialogue (127d-135e).....</b>	<b>34</b>
a. Le soin de soi-même .....	35
b. La connaissance de soi .....	42
<b>2. Confrontation entre l'Alcibiade et l'Apologie de Socrate.....</b>	<b>49</b>
<b>2.1 Socrate est-il un maître?.....</b>	<b>49</b>
<b>2.2 L'éducation socratique versus l'éducation traditionnelle .....</b>	<b>53</b>
<b>3. La relation érotique dans le Banquet.....</b>	<b>59</b>
<b>3.1 L'objet de l'amour selon Platon.....</b>	<b>60</b>
<b>3.2 La relation érotique entre Socrate et Alcibiade.....</b>	<b>68</b>
<b>4. L'échec d'Alcibiade (Banquet et République) .....</b>	<b>73</b>
<b>5. Bilan sur l'éducation socratique.....</b>	<b>80</b>
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>86</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>89</b>

## INTRODUCTION

Dans l'*Alcibiade*, Platon met en scène ce qu'aurait été le premier entretien entre Socrate et Alcibiade. Selon le cours dramatique du dialogue, Alcibiade n'est âgé que de vingt ans. Présomptueux de nature, il se destine à une carrière politique. Beau, noble et riche, il est assuré des plus grands succès aux yeux des Athéniens. Socrate, âgé alors d'une quarantaine d'années, n'est cependant pas de cet avis. S'étant contenté depuis longtemps de suivre Alcibiade et de l'observer, il se décide finalement, au moment même où ce dernier s'apprête à monter à la tribune, à lui adresser la parole. Socrate lui affirme qu'il n'est pas prêt à faire de la politique et qu'il est en outre le seul à pouvoir l'aider à s'y préparer. Tout au long du dialogue, Socrate tentera de convaincre son jeune interlocuteur qu'il doit prendre soin de lui-même avant toute entreprise politique.

Nous retrouvons le même personnage d'Alcibiade, quelques années après sa rencontre avec Socrate, dans le *Banquet* de Platon. On y apprend qu'Alcibiade a bel et bien été touché par les paroles de Socrate, puisqu'il en fait son éloge, mais il admet ne pas avoir suivi ses conseils avant de se lancer en politique.

Sans doute Platon n'a-t-il pas cherché à établir une histoire de l'éducation d'Alcibiade dans ces dialogues. Pourtant, en s'appuyant sur le cours dramatique qui lie l'*Alcibiade* et le *Banquet*, nous pouvons effectivement retracer le fil de ce qu'aurait été l'éducation d'Alcibiade par Socrate. Par ailleurs, il est intéressant de les mettre en parallèle avec d'autres passages où Platon traite de l'éducation de la jeunesse, de façon à mieux définir ce en quoi consiste l'éducation socratique du point de vue platonicien.

Il va sans dire que les dialogues ont été pensés dans une perspective apologétique. Au moment où Platon a écrit l'*Alcibiade*, les deux personnages sont morts. Alcibiade, après une carrière remplie de rebondissements et de scandales, est finalement envoyé en exil, puis assassiné à la suite d'un ordre politique. Ce

personnage est en fait étroitement associé à la guerre du Péloponnèse, d'autant plus qu'il y a participé dans les deux camps. Athènes ayant lamentablement perdu contre Sparte, il n'est pas étonnant que les Athéniens aient développé une rancœur contre lui<sup>1</sup>. Socrate, lui, a été condamné à mort après avoir été accusé, entre autres, de corrompre la jeunesse athénienne. Il n'en faut pas plus pour établir une corrélation; Socrate serait tenu responsable, aux yeux des Athéniens, d'avoir corrompu le jeune Alcibiade, lui qui était au départ promis aux plus grands succès politiques, mais qui a finalement mal tourné. Platon prend alors le pari difficile de montrer que la présence de Socrate auprès d'Alcibiade lui aurait été bénéfique et qu'il ne peut être tenu responsable pour l'avoir corrompu. À ce que démontre le texte de l'*Alcibiade*, Socrate aime Alcibiade et parvient à le transformer pour le mieux. Il faut donc garder en tête cette dimension apologétique dans notre lecture de l'*Alcibiade*, tout comme pour les autres dialogues.

Pour les fins de notre analyse, nous allons tout d'abord nous concentrer sur l'*Alcibiade* afin d'en dégager les points pertinents à la compréhension de l'éducation socratique. Notre commentaire suivra le cours du dialogue qui est à notre avis divisé en deux grandes parties. La première, qui va du prologue à la fin de la fable royale, est liée aux efforts de Socrate pour susciter l'intérêt d'Alcibiade. Il sera d'abord question de voir comment Socrate arrive à engager une conversation avec lui. Aussi, dès le départ, Socrate soumet Alcibiade à un examen de lui-même. Peu à peu, il arrive à encourager Alcibiade à s'engager personnellement dans l'entretien, dans le but de le réfuter. La réfutation, ou *élegkhos*, étant partie intégrante de ce que nous pourrions appeler la méthode socratique, nous l'étudierons à partir d'autres écrits de Platon. Par la suite, nous analyserons la fable que Socrate raconte à Alcibiade, cette histoire ayant aussi pour objectif d'exhorter Alcibiade à prendre soin de lui-même. Par ailleurs, c'est à la fin de cette fable que Platon introduit le précepte du « connais-toi toi-

---

<sup>1</sup> Dans son introduction à l'*Alcibiade*, Pradeau nous fait remarquer à juste titre que c'est devenu un lieu commun, déjà à l'époque de Platon, d'associer la biographie d'Alcibiade à l'histoire de la démocratie athénienne. Comme elle, il était rempli d'ambition, promis aux plus grands succès, mais aussi en proie aux pires excès. Ainsi, le personnage d'Alcibiade est devenu, en quelque sorte, l'allégorie de la chute d'Athènes. (Commentaire de Jean-François Pradeau dans : PLATON, *Alcibiade*, trad. par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 1999, p.16)

même ». Ce sera alors l'occasion de passer à une seconde partie de notre étude, consacrée plus spécialement au soin de soi-même et à son lien avec la connaissance de soi. Socrate, en continuant son interrogation, montre peu à peu en quoi consiste le soin de soi et comment cela peut lui permettre de réussir en politique. Pour ce faire, tous deux cherchent d'abord à définir le soi-même pour admettre finalement qu'il s'agit de l'âme. De plus, dans un très beau passage du dialogue, Socrate utilise le paradigme de la vision pour montrer à Alcibiade que le soin de soi nécessite une conversion du regard vers ce qu'il y a de meilleur en notre âme et qui nous rapproche du divin. Enfin, nous ferons ressortir l'importance de la connaissance de soi dans la formation politique d'Alcibiade. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur le *Charmide* qui traite aussi de cette dimension. L'analyse du *Charmide* sera d'autant plus pertinente que ce dialogue constitue aussi une illustration de l'éducation socratique, le personnage de Charmide étant, à l'exemple d'Alcibiade, un jeune destiné à la politique mais qui a finalement « mal tourné ».

D'autres dialogues encore peuvent nous éclairer dans notre recherche. Bien que nous ne retrouvions pas le personnage d'Alcibiade dans l'*Apologie de Socrate*, ce texte comporte des éléments de réponse quant à l'éducation socratique. Le thème du soin est par ailleurs très présent dans l'*Apologie*. Mais la figure de Socrate telle que présentée dans ce dialogue et celle de l'*Alcibiade* semblent se contredire. Dans l'*Apologie*, Socrate dit n'avoir jamais été le maître de personne<sup>2</sup>. Comment alors concilier les deux dialogues? L'*Alcibiade* pourrait bien être considéré comme une démonstration de la relation entre un maître et son élève, Socrate voulant enseigner à Alcibiade le soin de l'âme dans une perspective politique. Sa conception de l'éducation est tout autre que celle qui a cours à son époque, et nous verrons dans quelle mesure elle s'en distingue. Cette analyse nous permettra précisément de résoudre, du moins en partie, l'apparente divergence entre l'*Alcibiade* et l'*Apologie*.

Enfin, nous nous interrogerons sur la suite de l'*Alcibiade* dans les écrits de Platon. Socrate a-t-il réussi à convaincre Alcibiade de prendre soin de lui-même? De

---

<sup>2</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2005, 33a.

même, qu'est-ce que les dialogues nous apprennent quant à l'effet escompté de la méthode de Socrate? Nous examinerons à ce sujet la relation entre Socrate et Alcibiade à la lumière du *Banquet*. Il sera alors question de définir la relation érotique entre les deux personnages. Enfin, nous essaierons de dégager les pistes de réponses quant à l'échec de l'éducation d'Alcibiade d'après le *Banquet* et la *République*.

## 1. L'éducation socratique dans l'*Alcibiade*

### 1.1 Authenticité du dialogue

Avant tout, il est nécessaire de dire quelques mots à propos de l'authenticité du dialogue, contestée pour la première fois en 1809 par Schleiermacher. Depuis, les opinions sont partagées<sup>3</sup>. Ceux qui s'opposent à son authenticité lui reprochent entre autres d'être trop scolaire, trop linéaire. Mais, si le dialogue n'est pas de Platon, la majorité s'accorde pour dire qu'il a été rédigé à l'Académie, par un élève proche de Platon. De sorte qu'il y a un consensus pour dire que l'*Alcibiade* est fidèle à la doctrine platonicienne, qu'il ne comporte pas d'anachronismes par rapport à celle-ci<sup>4</sup>. Par ailleurs, l'*Alcibiade* a été d'une grande importance chez les néo-platoniciens qui en ont fait le premier texte à l'étude de Platon. Cette position privilégiée était due à son thème : il faut se connaître soi-même avant de pouvoir connaître quoi que ce soit d'autre. De plus, le dialogue était considéré comme portant en germe tous les principes de l'éthique platonicienne<sup>5</sup>.

Ajoutons que, parmi les commentateurs qui misent sur l'authenticité du dialogue, la plupart le placent dans les dialogues communément appelés « socratiques ». Le dialogue aurait alors été écrit durant la période de la jeunesse de Platon, davantage influencée par sa relation avec Socrate. Ces dialogues ne comportent pas, au contraire des dialogues de la maturité, des éléments tels la théorie des formes. Pradeau, qui a fait la traduction que nous avons utilisée, rapproche l'*Alcibiade* de l'époque du *Gorgias*, là où Platon s'interroge sur les fondements d'une réforme de la vie politique athénienne. Ainsi, le texte serait antérieur à la *République*, mais tout de même plus près de la maturité que ne le sont d'autres dialogues de jeunesse<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet le tableau présenté en annexe de la traduction de Pradeau qui récapitule les prises de position des commentateurs quant à l'authenticité du dialogue (PLATON, *Alcibiade*, p.219-220)

<sup>4</sup> Introduction de Jean-François Pradeau dans : PLATON, *Alcibiade*, op.cit., p.24-25.

<sup>5</sup> Idem, p.23.

<sup>6</sup> Idem, p.81.

Pour notre part, nous allons faire référence à l'auteur de l'*Alcibiade* comme étant Platon. Aussi, sa datation compte peu dans notre analyse, puisque nous nous appuyons davantage sur le cours dramatique qui distingue les dialogues entre eux. Nous allons tout de même signaler les passages qui posent problème.

## 1.2 Le prologue : rencontre entre Socrate et Alcibiade (103a-106b)

Le dialogue s'amorce alors que Socrate vient à la rencontre d'Alcibiade. Cette approche est pour le moins étrange de la part de Socrate. D'une part il lui affirme avoir été son tout premier amoureux, mais il ne lui a pourtant jamais adressé la parole. Jusque là, il s'était contenté de l'observer. D'autre part, Alcibiade a bien eu d'autres amoureux, mais ces derniers l'ont à ce jour quitté, car Alcibiade n'est plus à l'âge d'être aimé. C'est à ce moment pourtant que Socrate vient à sa rencontre et lui déclare son amour.

Cette rencontre tardive ne va effectivement pas dans le sens courant de la relation érotique telle que conçue à l'époque, relation qui s'inscrit dans un contexte de *paidèrastia*<sup>7</sup>. En effet, un homme plus âgé (*erastes*, l'amant) est normalement chargé de séduire un jeune homme (*eromenos*, l'aimé) et d'en faire son éducation. Ce type de relation aurait un rôle social important : celui de faciliter l'entrée du jeune homme dans le monde politique. Comme nous l'avons mentionné, Alcibiade n'est justement plus très jeune lorsque Socrate lui déclare être son *erastes*. Étant devenu adulte, il n'y aurait plus lieu de faire son éducation politique. Or, c'est justement ce que Socrate s'apprête à faire, alors qu'il aurait dû se décider bien avant. C'est pourquoi nous disons que le dialogue s'amorce sur une situation incongrue.

Mais Alcibiade aussi va à l'encontre des mœurs courantes, comme nous l'indique Socrate. L'ayant observé il sait pertinemment qu'il a fait fuir tous ses

---

<sup>7</sup> Il ne faut pas confondre ce type de relation avec l'homosexualité. La distinction est très bien expliquée dans l'introduction au *Banquet* par Luc Brisson. (PLATON, *Le Banquet*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, p.56-61.)

amoureux à cause de son arrogance. Car Alcibiade, à ce qu'expose Socrate, prétend « n'avoir besoin de personne » (104a). Ses qualités innées et ses dispositions familiales font en sorte qu'il se croit supérieur et qu'il n'a pour ainsi dire pas besoin d'être éduqué. Aux yeux de tous, Alcibiade est très beau et il le sait. De même, par son statut dans la cité et ses privilèges ancestraux, il est promis aux plus grands succès. S'il en démontrait le besoin, il y aurait des membres de sa famille et des amis prêts à lui offrir leur aide, une aide d'autant plus précieuse que ceux-ci font partie des gens les plus entreprenants à Athènes. Par ailleurs, son père étant mort, Alcibiade a pour tuteur Périclès, stratège admiré à Athènes pour ses réalisations. Pour toutes ces raisons, Alcibiade est gonflé d'orgueil et c'est pourquoi il a « dominé » ses amoureux plutôt que de leur être soumis comme il aurait dû.

Le défi qui se pose à Socrate est donc grand. Non seulement Alcibiade n'est plus en âge d'être éduqué, mais en plus il croit depuis longtemps ne pas en avoir besoin. Alcibiade est certainement intrigué par l'attitude de Socrate; il veut savoir pourquoi il le suit partout où il va. Socrate se risque à lui répondre, sachant qu'Alcibiade ne se laisse pas aimer facilement. Pour susciter son intérêt, il lui dépeint un portrait pour le moins flatteur de son ambition politique:

« [Socrate] Je vais maintenant te révéler à toi-même tes pensées et tu verras combien j'ai persévéré à t'observer. Si quelque dieu te disait : « Alcibiade, que veux-tu? Continuer à vivre ayant ce que tu as maintenant, ou mourir à l'instant même, s'il ne t'était pas possible d'acquérir davantage? », il me semble que tu préférerais mourir. Mais maintenant quel espoir te porte? Je vais te le dire. Tu penses que si assez vite tu t'avançais pour prendre la parole devant le peuple athénien – et tu le penses possible d'ici peu -, t'étant donc avancé vers eux, tu prouverais aux Athéniens que tu mérites d'être honoré comme ni Périclès, ni personne d'autre avant lui ne l'a été, et qu'ayant fait cette démonstration, tu seras tout-puissant dans la cité. Et si tu es tout puissant ici, tu l'es aussi dans le reste de la Grèce, et non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Barbares qui habitent le même continent. Et si ce même dieu te disait ensuite que tu dois exercer ton pouvoir en Europe, mais qu'il ne te sera pas permis de passer en Asie et d'intervenir dans les affaires de là-bas, il me semble encore que tu ne voudrais pas vivre non plus en t'en tenant à cela seulement, ne pouvant pas, pour ainsi dire, remplir de ton nom et de ta puissance tous les hommes. » (105b-105c)

Bref, si on lui donnait le choix entre mourir tout de suite ou mener une vie sans éclat, Alcibiade choisirait sans contredit la mort. Étant maintenant à l'âge de se lancer en politique, son ambition semble sans limites. Mais quel est le rapport entre cette ambition politique et le fait que Socrate suive Alcibiade partout où il va? Socrate poursuit quelques lignes plus loin :

« [Socrate] De même que tu mets ton espoir dans la cité, lui démontrant que tu es pour elle de la plus grande valeur (...) de même j'espère exercer la même puissance sur toi, t'ayant démontré que je suis d'une très grande valeur pour toi et que ni ton tuteur, ni un parent, ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires, si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu. Il me semble que le dieu ne me laissait sans doute pas m'entretenir avec toi qui étais trop jeune et avant que tu ne sois rempli de cette ambition, afin que je ne perde pas mon temps. Maintenant il ne me retient plus. Maintenant, tu peux m'écouter. » (105e-106a)

Dans cet extrait, nous retrouvons la raison pour laquelle Socrate n'avait pas adressé la parole à son amoureux avant. La divinité, par l'intermédiaire d'un signe, le lui interdisait, puisqu'il devait attendre que le bel Alcibiade soit rempli d'ambition et qu'il soit assez mature pour être prêt à entendre ses paroles.

De telles paroles ont pour but de titiller Alcibiade. De fait, après avoir entendu Socrate dresser un tel portrait de lui, Alcibiade est intrigué et souhaite écouter avec attention ce qu'il a à dire. Il a bien remarqué le caractère étrange de Socrate, une étrangeté qui lui apparaît d'autant plus grande après avoir entendu de tels propos<sup>8</sup>. Socrate a été clair : il est impossible qu'il réalise ses projets sans son aide. Alcibiade veut maintenant savoir comment il peut lui être utile, si du moins il dit vrai. Socrate est donc parvenu à susciter l'intérêt d'Alcibiade. Mais le plus difficile reste à faire : le convaincre qu'il a besoin d'être éduqué.

### 1.3. Première partie du dialogue : réfutation des prétentions d'Alcibiade

<sup>8</sup> *Alcibiade*, 106a. Ce trait de caractère étrange de Socrate (*atopos*) est aussi présent dans d'autres dialogues (*Banquet* 215a, 221c-d, *Gorgias* 494d, *Phèdre* 229c, *Théétète* 149a). Cette étrangeté n'est pas sans rapport avec le charme dont fait preuve Socrate, non seulement avec Alcibiade, mais aussi avec d'autres jeunes interlocuteurs. Voir : DORION, Louis-André, *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (coll. Que sais-je ?), p.89.

### a. Examen des compétences d'Alcibiade (106b-119a)

Si Alcibiade a dominé tous ses amoureux, c'est qu'il a toujours prétendu n'avoir besoin de personne. Il est persuadé que ses qualités naturelles sont à la mesure de ses ambitions et qu'il n'a rien à apprendre de plus pour les réaliser. Donc, la première tâche de Socrate sera de lui démontrer le contraire et ainsi lui prouver qu'il a besoin de lui.

Pour ce faire, Socrate procédera à sa manière. Comme il le mentionne à Alcibiade, ce n'est pas en faisant un long discours tel qu'il est habitué d'entendre (106b). Il fait ainsi référence aux discours généralement prononcés à l'assemblée. Ce sont des discours persuasifs, dans le but de convaincre les citoyens par les procédés propres à la rhétorique. Les sophistes sont passés maîtres dans cet art de convaincre, tant devant un large public que devant un seul individu. Mais Socrate ne procède certainement pas à la manière des sophistes et c'est aussi vrai pour les autres textes de Platon, qui sont pour la plupart des dialogues où Socrate joue le rôle de questionneur, son interlocuteur se contentant de répondre à ses questions. Au discours persuasif, Socrate oppose un discours réfutatif<sup>9</sup>. Dans l'*Alcibiade* donc, Socrate demande dès le départ à son jeune ami de répondre à ses questions (106b).

Comme Alcibiade s'apprête à monter à la tribune, la première question que Socrate lui pose concerne son intention de conseiller les Athéniens. Socrate fait admettre à Alcibiade que les experts, qu'ils soient beaux ou laids, riches ou pauvres, cela n'a pas d'importance, pourvu qu'ils aient une connaissance dans le domaine qui leur est propre. Alcibiade est donc d'accord avec cela : il faut posséder une connaissance en un domaine pour prétendre conseiller les autres qui n'ont pas cette connaissance en cette même matière (107b-c). On voit déjà, selon cette assertion,

---

<sup>9</sup> La réfutation (*élegkhos*) ne peut effectivement se faire que par un dialogue. Ce type d'entretien est caractéristique de la méthode de Socrate. Nous expliciterons plus en détails ce en quoi elle consiste ultérieurement.

qu'Alcibiade ne peut être compétent uniquement sur la base de ses qualités innées, mais encore faut-il qu'il l'admette. Mais lui, Alcibiade, sur quel sujet, pour lequel il posséderait une connaissance, croit-il pouvoir conseiller les Athéniens? Il tente la réponse suivante : « leurs propres affaires » (107c). Selon Pradeau, c'est à ce moment précis que la recherche bascule. L'exercice politique suppose que l'on sache en quoi consiste ce qui nous est propre, et donc par le fait même ce que nous sommes<sup>10</sup>. C'est ce qui sera examiné dans la deuxième grande partie du dialogue. Pour l'instant, Alcibiade s'y connaît-il véritablement quant aux affaires de la cité?

Forcé par Socrate de préciser sa pensée, Alcibiade admet qu'il entend conseiller les Athéniens sur les affaires relatives à la guerre et à la paix (107d). C'est une conception courante de l'époque de réduire les choses politiques aux choses militaires<sup>11</sup>. Socrate veut maintenant lui faire nommer quelle est cette technique particulière. Après lui avoir donné quelques exemples tirés de divers domaines de compétence, il n'est toujours pas en mesure de le faire. « Quelle honte! » (108e), lui dit Socrate. En effet, Alcibiade se trouve dans une situation fâcheuse : il croit connaître les affaires reliées à la guerre et à la paix, si bien qu'il entend conseiller les Athéniens là-dessus, mais il n'est pas en mesure de nommer la technique qui permet précisément de savoir ce qui est convenable de faire en ce domaine.

Socrate amène finalement Alcibiade sur le terrain de la justice (109b). Celle-ci est la norme par laquelle on doit juger de faire la guerre ou pas, contre qui, à quel moment, etc. C'est donc sur la base de ce qui est juste qu'Alcibiade entend conseiller les Athéniens. Puisqu'il s'agit bien d'une connaissance, et non de quelque chose qui serait inné, Socrate revient sur la question de son apprentissage. Socrate avait déjà fait admettre à Alcibiade qu'il n'y a que deux possibilités à l'apprentissage de toute chose : ou bien il l'a apprise de quelqu'un d'autre, ou bien il l'a apprise par lui-même. De quel maître Alcibiade aurait-il appris à distinguer le juste de l'injuste? Ce dernier répond qu'il n'y en a pas (109d). Le contraire eût été étonnant, puisqu'il se vante de

<sup>10</sup> PRADEAU, op.cit., note 17.

<sup>11</sup> PRADEAU, op.cit., note 18.

n'avoir rien appris de personne. Alcibiade aurait donc appris par lui-même ce qu'est la justice. Socrate revient sur l'enfance d'Alcibiade : à quel moment se souvient-il n'avoir pas su ce qu'était le juste et cherché à le savoir par lui-même? Alcibiade admet finalement avoir toujours su reconnaître le juste de l'injuste et ce dès son plus jeune âge (110c).

En conclusion, Alcibiade doit admettre qu'il ne possède la connaissance de la justice ni pour l'avoir apprise d'un maître, ni pour l'avoir trouvée. Comment est-ce possible? Alcibiade croit posséder cette connaissance, mais il se trompe, et c'est ce que Socrate tente de lui faire admettre. Il y aurait donc une troisième possibilité de connaissance, celle de l'opinion<sup>12</sup>. L'opinion a un statut intermédiaire entre la connaissance (qu'elle soit apprise ou acquise) et l'ignorance. Alcibiade croit savoir, mais en vérité il ne sait pas. D'où son embarras à se souvenir à quel moment il a appris la justice.

Alcibiade tente toutefois une ultime réponse à la question de Socrate : il aurait appris la justice, comme tout le monde, du grand nombre (*hoi polloi*, 110e). Cela suppose qu'il a eu, non pas un maître, mais plusieurs maîtres. Cette question nous amène à considérer les conditions selon lesquelles on peut reconnaître un bon maître. Le maître est bien entendu celui qui enseigne sur les choses qu'il connaît. De même, un des signes pour reconnaître ceux qui possèdent une connaissance en un domaine est le fait qu'ils s'accordent entre eux sur le sujet. C'est pour cette raison que le grand nombre ne peut pas être considéré comme un « maître » pour ce qui est de la justice. Bien que les Athéniens puissent être considérés comme des maîtres dans l'apprentissage de la langue grecque, ils ne peuvent l'être en ce qui concerne la justice, puisque c'est un sujet sur lequel ils s'accordent le moins possible. Se disputant constamment sur la reconnaissance des choses justes et injustes, ils démontrent leur ignorance en la matière. Alcibiade, acquiesçant à cela, contredit donc son hypothèse de départ, à savoir qu'il a appris la justice du grand nombre.

---

<sup>12</sup> PRADEAU, op. cit., note 28.

Mais Alcibiade est tenace, il ne se laisse pas convaincre si facilement. Il ne se sent pas impliqué dans les propos qui ont été tenus. Il croit que c'est Socrate qui affirme son ignorance quant à ce qui est juste et injuste, et non pas lui-même (112e). C'est l'occasion pour Socrate de rappeler la première règle de la réfutation : ce sont les propos de celui qui répond aux questions qui sont en jeu (106c, 113a). En effet, la règle veut que ce soit les hypothèses et opinions de l'interlocuteur qui soient examinées, non celles de celui qui pose les questions. De sorte que la conversation porte réellement sur les compétences politiques d'Alcibiade, qui plus est sur les compétences qu'Alcibiade lui-même croit posséder. C'est pour Socrate l'unique façon de réfuter ses prétentions. Aussi Socrate lui fait-il des reproches : « tu projettes de t'attaquer à une entreprise déraisonnable, très cher, celle d'enseigner ce que tu ne connais pas, ayant négligé de l'apprendre. » (113c)

Pour s'en sauver, Alcibiade rétorque que les Athéniens ne se querellent pas véritablement sur ce qui est juste ou non, puisque cela leur apparaît comme des évidences, mais plutôt sur ce qui est avantageux ou pas (113d). Cela suppose que certaines actions justes peuvent s'avérer désavantageuses pour la cité. De la même manière, les actions injustes peuvent être choisies pour leurs avantages. Socrate demande alors à Alcibiade de lui prouver que le juste et l'avantageux sont deux choses différentes, puisque c'est ce que croit Alcibiade. On sait que, du point de vue de Platon, il vaut toujours mieux choisir une action juste, puisqu'elle est toujours avantageuse. Une injustice ne peut pas être choisie pour ses avantages. Si elle l'est, ce n'est que par un mauvais calcul de ses bénéfices. Alcibiade admet finalement à la suite des questions de Socrate, que le juste et l'avantageux sont une seule et même norme (116d). Cela signifie qu'Alcibiade ne sait pas plus reconnaître ce qui est avantageux que ce qui est juste, puisque les deux concordent.

C'est en outre à ce moment que Socrate parvient véritablement à réfuter Alcibiade. Ce dernier affirme ne plus savoir ce qu'il dit (116e). Il est troublé par l'examen de Socrate, mais il ne comprend pas encore pourquoi. Déjà, Socrate lui avait fait remarquer l'état d'égarement (*plonômai*) dans lequel il se trouvait :

« Comment donc est-il vraisemblable que tu connaisses ce qui est juste et injuste alors que tu t'égares de cette manière, que tu sembles ne l'avoir appris de personne et que tu ne l'as pas trouvé par toi-même? » (112 d) L'égarément ou l'errance<sup>13</sup> est justement caractéristique de celui qui est ignorant ou plus précisément de celui qui ne sait pas reconnaître qu'il est ignorant. Il s'agit d'un jeu de mot de la part de Platon, le terme pouvant signifier à la fois « perdre son chemin » et « se fourvoyer »<sup>14</sup>. Puisque Alcibiade dit tantôt une chose, tantôt une autre, qu'il se trompe et surtout qu'il se contredit, il est manifeste qu'il s'égare.

Si Alcibiade reconnaît désormais qu'il se contredit lui-même, il ignore toutefois comment qualifier l'état dans lequel il se trouve. Socrate l'interroge alors sur son trouble et ce qui le cause (116e). Il lui fait admettre d'abord que, sur les choses qu'il connaît, il ne s'égare pas. Ensuite, sur les choses qu'il ne connaît pas, il ne s'égare pas non plus, puisqu'il sait qu'il ne s'y connaît en rien. De même, lorsqu'on croit ne pas savoir, on s'en remet volontiers à d'autres, qui eux savent. Socrate utilise alors l'exemple d'un bateau à diriger (117e-d). Ne sachant pas comment naviguer, on laisse le soin de diriger le gouvernail à un pilote plutôt que de le faire soi-même. Ce à quoi Alcibiade acquiesce. L'exemple utilisé est évocateur, dans la mesure où il exprime bien ce que peut être la conduite de soi. Pour bien se conduire, il faut posséder une certaine technique, technique qui permet d'avancer dans une direction et une fin précises<sup>15</sup>. De même, si on ne connaît pas cette technique, il vaut mieux le reconnaître, pour ainsi s'en remettre à un autre. L'expression « s'en remettre » (*paradidónai*) est en outre très forte, puisqu'elle suggère non pas qu'on laisse le choix de notre conduite à un autre, mais qu'on laisse le soin de faire l'action elle-même par un autre<sup>16</sup>. Sans doute cela rejoint-il aussi une dimension politique, puisque celui qui s'y connaît est celui qui doit diriger les autres.

---

<sup>13</sup> Ainsi traduit Maurice Croiset. (PLATON, *Alcibiade*, trad. par Maurice Croiset, Belles Lettres, Paris, 1953.)

<sup>14</sup> PRADEAU, op.cit., note 38.

<sup>15</sup> PRADEAU, op.cit., note 55.

<sup>16</sup> Idem, note 56.

Enfin, l'égarement ne peut être dû qu'à l'ignorance, non pas celle qui consiste à ne pas savoir, mais celle précisément de croire savoir ce que l'on ne sait pas. Alcibiade se trouve en fait dans une situation de double ignorance : il ignore qu'il ne sait pas. Socrate ajoute que cette double ignorance est la cause de ce qui est mal (118a) et que « c'est lorsque les sujets sont les plus importants qu'elle est la plus malfaisante et la plus honteuse » (118a) La justice fait sans contredit partie des sujets les plus importants. Si Alcibiade entend conseiller les Athéniens sur le juste sans savoir de quoi il en retourne, il fera inévitablement des erreurs et il entraînera par le fait même les autres dans ses erreurs. Voilà pourquoi il doit s'éduquer et au préalable se rendre compte de son ignorance. C'est ce que Socrate en conclut :

« Et si tu t'égares, n'est-il pas évident d'après le raisonnement précédent que c'est parce que tu ignores les choses les plus importantes, mais aussi que tu crois les connaître tout en ne les connaissant pas? – [Alcibiade] C'est le risque. – Vraiment, Alcibiade, quel trouble que le tien! J'hésite à le nommer, mais puisque nous sommes seuls, il faut en convenir : tu cohabites avec l'ignorance la plus extrême. Ce sont ton propre discours et toi-même qui t'accusent. C'est pourquoi tu te précipites vers la politique avant d'être éduqué. Tu n'es pas le seul à souffrir de ce mal, mais c'est le cas de la plupart de ceux qui gèrent les affaires de la cité, sauf quelques-uns et peut-être ton tuteur Périclès. » (118b-118c)

La suite de l'entretien porte justement sur l'examen des compétences de Périclès, grand stratège à qui l'on a confié Alcibiade à la mort de son père. Alcibiade fait remarquer que son tuteur s'est entouré de grands savants et qu'il a certainement appris de ceux-ci (118c). Socrate lui demande alors si Périclès a lui-même rendu quelqu'un savant. Car un des signes de ce que quelqu'un possède un savoir est sa capacité à enseigner ce savoir à un autre. Or, les deux fils de Périclès sont reconnus pour être stupides. De même, le frère d'Alcibiade, Clinias, lui aussi sous la tutelle de Périclès, est réputé pour être fou. Quant à Alcibiade, il avoue lui-même ne rien avoir appris de Périclès, pour la simple raison qu'il ne l'écoute pas. Est-ce une raison pour déclarer Périclès comme étant ignorant? Selon ce qui est mis de l'avant par Socrate, oui. Si celui qui sait doit pouvoir enseigner son savoir à d'autres, alors celui qui n'a aucun disciple doit être qualifié d'ignorant. Cette question nous porte inévitablement à nous questionner sur Socrate lui-même. Socrate a-t-il eu des disciples? Mais Socrate

se dit lui-même ignorant. Dans ce cas, est-il véritablement ignorant ou est-ce seulement une affirmation ironique? Nous reviendrons sur la déclaration d'ignorance de Socrate à la fin de notre étude.

Suite à ce propos sur Périclès, Socrate demande à Alcibiade : « Que projettes-tu pour toi-même? Veux-tu rester comme maintenant ou prendre quelque soin? » (119a) Il s'agit de la première apparition du terme « soin » (*epimeleia*) dans le dialogue. Le soin doit être effectué sur soi-même. Pour l'instant, on ne sait pas encore pourquoi ce soin est évoqué. On comprend du moins que Socrate invite Alcibiade à s'éduquer. Sa réponse montre qu'il n'a rien compris : la plupart des hommes politiques ne sont, comme lui, pas éduqués de toute façon, alors, pourquoi chercher à apprendre? Il va sûrement l'emporter sur eux grâce à ses aptitudes naturelles (119b-c). Socrate a bien réussi à faire prendre conscience à Alcibiade de son ignorance, mais il n'a pas encore réussi à l'inciter à y remédier. Il doit convaincre Alcibiade de s'améliorer et non pas de se contenter de son état imparfait actuel. Socrate lui fait dès lors voir sa méconnaissance de ce qu'il doit faire pour réaliser ses ambitions. Ce n'est pas contre ses concitoyens qu'Alcibiade doit combattre, mais contre ses véritables ennemis. Qui sont ces ennemis contre qui il devra combattre? Socrate lui répond que ce sont les rois de Perse et de Lacédémone. Pourtant, Alcibiade croit que ceux-ci ne sont pas différents de lui. Socrate tentera alors de le persuader du contraire.

#### **b. La fable royale : les véritables rivaux d'Alcibiade (119a-124b)**

On se rappelle qu'Alcibiade veut étendre sa puissance sur toute la Grèce et même au-delà. C'est là-dessus que va jouer Socrate. Si Alcibiade peut l'emporter sur les hommes politiques d'Athènes, il ne peut toutefois l'emporter sur les Lacédémoniens et les Perses, dont l'éducation est de loin supérieure à la sienne. Avant d'entamer sa fable il fait admettre à Alcibiade qu'il consentirait certainement à prendre soin de lui-même s'il craignait ses ennemis. Il faut donc qu'Alcibiade ait peur d'eux pour qu'il accepte enfin de s'éduquer.

Socrate abandonne la méthode réfutative pour adopter une nouvelle stratégie, celle d'un récit continu, afin de comparer la situation d'Alcibiade à celle des Perses et des Lacédémoniens. Ces derniers sont en tous points supérieurs aux Athéniens de par leur lignée, qui est préservée avec grand soins, et par leurs richesses. Qui plus est, leur éducation est bien meilleure que celle d'Alcibiade. Chez les Perses par exemple, on porte une grande attention à l'instruction du futur héritier, et ce dès sa naissance. Chez les Lacédémoniens, le système d'éducation est aussi admiré, ce peuple étant un modèle pour ses qualités guerrières: « la tempérance, le sens de l'ordre, l'aménité, l'humeur facile, la fierté, la discipline, le courage, la force d'âme, l'amour du travail, de la victoire et de l'honneur » (122c).

Pour l'éducation d'Alcibiade, Périclès a choisi, dit-on, un vieil esclave incapable. C'est dire combien on se soucie peu de son éducation. C'est ce que Socrate affirme : « Mais, Alcibiade, personne ne se soucie de ta naissance, de ta formation et de ton éducation, ni de celle d'aucun autre Athénien pour ainsi dire, si ce n'est ton amoureux. » (122b) Par amoureux, Socrate parle bien entendu de lui-même. Il y a d'ailleurs un parallèle important à faire avec l'*Apologie* : pour se disculper des accusations qui pèsent contre lui, il fait valoir que son rôle est d'exhorter tous ses concitoyens à se soucier de l'amélioration de leur âme, plutôt que de s'affairer à augmenter leurs richesses et qu'il est pour cette raison très utile à la cité<sup>17</sup>. Socrate est en fait le seul à se soucier véritablement de l'éducation des jeunes gens, au contraire de ce que ses accusateurs disent de lui.

À la fin de sa fable, Socrate fait parler les femmes des véritables rivaux d'Alcibiade. Si on disait à la mère du roi de perse qu'Alcibiade veut rivaliser avec son fils, elle se demanderait sur quoi il compte s'appuyer pour espérer l'emporter sur lui. Elle serait étonnée d'apprendre qu'il a négligé son éducation et qu'il ne compte que sur sa beauté, sa naissance, sa richesse et sa nature d'âme. Ces qualités ne seraient pas suffisantes selon elle. Même chose pour la mère du roi de Lacédémone

---

<sup>17</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, 29d-e.

qui s'étonnerait elle aussi de savoir qu'Alcibiade veut rivaliser contre son fils sans même être éduqué. Et Socrate de conclure :

« Ne semble-t-il pas honteux que les femmes de nos ennemis jugent mieux de nous que nous-mêmes, des qualités qu'il nous faut pour entreprendre quoi que ce soit contre eux? Mais, très cher, laisse-toi convaincre par moi et par l'inscription de Delphes CONNAIS-TOI TOI-MÊME que ce sont eux tes rivaux et non pas ceux que tu crois. Et nous ne pouvons l'emporter sur eux par rien d'autre que **par le soin et par la technique**. Si tu te privas de ces choses, tu te priveras aussi d'un nom chez les Grecs et chez les Barbares, ce que tu sembles désirer comme personne au monde. » (124a- 124b)

On voit donc ici apparaître pour la première fois le « connais-toi toi-même ». Pour l'instant, on comprend plus ou moins pourquoi Socrate évoque cette injonction. Ce qui est toutefois manifeste avec cette fable, c'est que Socrate invite Alcibiade à un retour sur lui afin de se comparer à ses rivaux. De cette façon, il aura peur d'eux et cela l'incitera à acquérir le savoir dont il a besoin pour l'emporter sur ses ennemis. Il semble que Socrate connaisse bien Alcibiade, que ses rivaux savent aussi ce dont il a besoin pour devenir meilleur, mais Alcibiade, lui, ne se connaît pas lui-même. Plus précisément, il ne connaît pas la technique qui lui permettrait de bien gouverner. De sorte que le précepte delphique pourrait être vu uniquement comme un conseil de prudence<sup>18</sup>.

La fable royale est-elle seulement une image pour attirer Alcibiade? Ce récit est sans doute plus complexe qu'il n'en a l'air. D'abord, il ne faut pas négliger le fait que le dialogue a été écrit après la mort d'Alcibiade. Aux yeux des Athéniens à qui Platon s'adressait, la fable avait sans doute une tournure comique puisque l'on sait pertinemment qu'Alcibiade a été contraint de fuir Athènes en 414 av. J-C et a trouvé refuge chez les Lacédémoniens. Aussi, le récit est véritablement une fable, concoctée à partir des stéréotypes les plus répandus sur les ennemis extérieurs<sup>19</sup>.

Aussi, il est intéressant de remarquer que, selon le récit de Socrate, les Perses sont supérieurs aux Lacédémoniens. L'exemple le plus frappant demeure le fait que la

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p.36.

<sup>19</sup> PRADEAU, op. cit., p.54.

femme du roi des Perses « n'est gardée par rien d'autre que par la peur » (121b). Cet exemple suggère que le roi règne d'emblée sur tous ses sujets par sa supériorité. De plus, Socrate explicite davantage l'éducation reçue par le futur héritier Perse que celle des Lacédémoniens. Son éducation est entre autres assurée par les « gardiens royaux » : « au nombre de quatre, ce sont ceux qui ont paru les meilleurs, le plus savant, le plus juste, le plus tempérant et le plus courageux<sup>20</sup> ». Ce qui nous intéresse ici est le fait que, du côté perse, l'excellence à laquelle le futur roi doit parvenir est bien liée à un savoir qu'il s'agit d'acquérir. Du côté lacédémonien cependant, Socrate ne mentionne pas ce type d'éducation.

Est-ce à dire qu'Alcibiade devrait prendre exemple sur le roi des Perses? Nous pouvons penser en effet que cette fable fait plus que charmer Alcibiade et qu'elle lui montre en outre ce qu'est le vrai politique. C'est du moins ce que suggère Forde dans son interprétation de l'*Alcibiade*<sup>21</sup>. Le vrai politique est celui qui est capable, à la manière du roi Perse, de gouverner par sa supériorité. À l'exemple de la trière tel que mentionné tout juste avant la fable, le parfait commandant réussit non seulement à soumettre ses matelots, mais aussi à inspirer l'allégeance de tous ceux qui sont sur les autres bateaux, y compris les ennemis (119d). Car enfin, Socrate n'incite pas Alcibiade à faire la guerre, seulement à se perfectionner pour être tellement supérieur que les autres se soumettent à lui facilement. Et la fable réussit au bout du compte très bien à transformer Alcibiade. Ce dernier est véritablement tombé amoureux de l'image que lui présente Socrate. Il ne désire plus seulement se lancer en politique par amour de la victoire, mais il s'attache désormais à devenir ce qu'est le vrai politique<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> PLATON, *Alcibiade*, 121e. Remarquons que les termes utilisés par Socrate sont ceux qui deviendront, dans la tradition, les quatre vertus cardinales. Cet extrait pourrait servir en défaveur de l'authenticité de l'*Alcibiade*, puisque ces quatre qualités ne seront distinguées que dans la *République* comme étant quatre parties de la vertu. Pourtant, elles sont bien énumérées dans des dialogues précédents comme le *Lachès* et le *Protagoras* (Voir : PRADEAU, op. cit., note 91).

<sup>21</sup> FORDE, « On the Alcibiades I », *The Roots of Political Philosophy : ten forgotten Socratic dialogues translated*, Thomas L. Pangle dir., Ithaca, Cornell University Press, 1987, p.231.

<sup>22</sup> FORDE, op. cit., p.232.

D'autre part, il appert que, bien que les Perses et les Lacédémoniens soient de loin supérieurs à Alcibiade pour le moment, ce dernier peut légitimement aspirer à les dépasser. C'est donc dire que ses ennemis ne sont pas parfaits, et cette supposition est suggérée dans la fable. C'est ce que soutient Pradeau dans son introduction à l'*Alcibiade*. Tout juste avant d'entamer son récit, Socrate fait admettre à Alcibiade qu'une bonne naissance et une bonne formation<sup>23</sup> mènent nécessairement à la vertu. Selon ces deux présupposés, les rois de Perse et de Sparte devraient nécessairement l'atteindre, mais ce n'est pas le cas. D'une part, les Lacédémoniens ne possèdent pas la connaissance. Les qualités guerrières et citoyennes qu'ils possèdent sont liées à l'amour des honneurs et à l'obéissance dont ils font preuve et non à la possession d'un savoir. D'autre part, les Perses semblent posséder les vertus nécessaires, mais ces vertus ne seraient présentes que chez leurs pédagogues. Lorsque Socrate explique en quoi consiste l'éducation du futur roi des Perses, il prend la peine de désigner les pédagogues en employant un superlatif : ce sont ceux qui ont paru le plus savant, juste, tempérant ou courageux (121e). Aussi, il semblerait que ce ne soit que ces quatre maîtres qui aient atteint une forme d'excellence. De sorte que, non seulement les pédagogues perses ne possèdent qu'une excellence relative, mais ils sont les seuls, parmi tous les Perses, à pouvoir aspirer à ce titre. De plus, cette précision devient encore plus pertinente lorsque l'on considère que, pour Platon, la vertu ne s'enseigne pas.

En conséquence, selon Pradeau, les Athéniens peuvent dépasser leurs ennemis, à condition d'être entièrement vertueux eux-mêmes, et pas seulement leurs maîtres. Comment? Par le soin et par la technique (124b). De fait, la vertu ne s'enseigne pas, ou du moins elle ne s'enseigne pas à la manière d'un contenu pédagogique. De même, la fréquentation de gens vertueux ne rend pas vertueux. L'acquisition de la vertu nécessite que l'on travaille sur soi, que l'on devienne soi-même vertueux. L'excellence appelle donc à un rapport à soi désigné par le soin. Et

---

<sup>23</sup> Le terme employé se rapporte à la *trophē*, terme désignant surtout l'éducation reçue par une nourrice. Il est donc davantage question de la façon dont l'enfant est élevé, plutôt que d'éducation proprement dite. L'éducation en termes de savoir transmis est généralement rendue par le terme *paideia*. (Voir : PRADEAU, op. cit., note 84).

ce soin est bel et bien une technique, une activité liée à un savoir. De sorte que la fable a pour effet d'évoquer le type d'éducation qui convient à l'amélioration de soi, sans toutefois préciser ce qu'est le soi et comment on doit en prendre soin. Enfin, le rôle de Socrate, en tant que maître de la vertu, est pleinement rempli dans cette fable. Celui-ci n'a pas à transmettre un savoir, mais plutôt à convaincre chacun de devenir lui-même meilleur. C'est ce qu'il parvient à faire avec Alcibiade.

En conclusion, par la fable royale, Socrate dresse un portrait du politique auquel Alcibiade ne peut résister, afin de le convaincre de prendre soin de lui-même avant de se lancer en politique. Ce dernier ne peut désormais plus compter uniquement sur les qualités qu'il mettait de l'avant, à savoir sa richesse, sa beauté et sa lignée. Ainsi, le récit vient suppléer aux défauts de l'entretien dialectique.

Intéressé, Alcibiade demande alors à Socrate à quoi faut-il s'appliquer avec soin. Socrate donne une autre indication quant à la poursuite de l'examen : il faut qu'ils cherchent *ensemble* de quelle manière ils peuvent devenir meilleurs (*koinē boulē*, 124b). C'est donc dire que le fait d'exhorter Alcibiade à la quête de l'excellence n'est pas suffisant pour Socrate. Ce dernier a aussi pour projet de guider son élève, de lui montrer le droit chemin. De plus, Socrate s'inclut dans cette recherche. Il doit lui aussi prendre soin de lui-même.

Dans leur recherche commune, Socrate et Alcibiade doivent maintenant déterminer quel est précisément l'objet de l'éducation qui les rendrait meilleurs. Et puisqu'il s'agit de politique, il faut savoir à quoi reconnaît-on le bon gouvernement. Socrate reprend dès lors son examen dialectique. Pour faire suite à la fable, Socrate doit faire admettre à Alcibiade qu'il ne possède pas la *technē* qui lui permettrait de bien gouverner. Il le questionne sur cette excellence qu'ils doivent rechercher. Par excellence, nous entendons ici, comme dans le reste du texte, l'*aretē*, plus traditionnellement traduit par vertu. Il s'agit donc de l'excellence des actions d'un point de vue moral, assuré, bien sûr, chez Platon, par la connaissance.

L'excellence, répond alors Alcibiade, est celle des hommes beaux et bons (*kaloï kagathoi*, 124e). De plus, il admet que ces hommes en question possèdent le bon conseil (*euboulia*, 125e), une attitude qui permet au dirigeant de prendre la bonne décision dans une situation précise. Nous n'allons pas reprendre dans le détail la suite de questions et de réponses, mais seulement son dénouement. Alcibiade définit le bon gouvernement par le fait que, dans une cité, règne la concorde entre les citoyens. Forcé de préciser sa pensée, il n'arrive pourtant pas à définir en quoi consiste cette concorde. Encore une fois, il dit s'égarer dans ses propos :

« Par les dieux Socrate, je ne sais plus moi-même ce que je dis, et il est possible que, depuis longtemps et sans m'en être aperçu, je sois dans le plus honteux état. – [Socrate] Allons, il faut être courageux. Si tu t'en étais aperçu à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile de prendre soin de toi. Mais tu as aujourd'hui l'âge auquel il convient de s'en apercevoir. – Mais une fois qu'on s'en est aperçu, Socrate, que faut-il faire? – Répondre aux questions, Alcibiade. Si tu fais cela, si dieu le veut et s'il faut croire en mes prédictions, toi et moi nous deviendrons meilleurs. » (127d-127e)

Nous voyons à nouveau apparaître la notion de soin. Pour s'éduquer, pour devenir meilleur et, ultimement, pouvoir bien gouverner la cité, Alcibiade doit d'abord prendre soin de lui-même. Suit la grande question à laquelle ils tenteront de répondre dans la dernière partie du dialogue : qu'est-ce que prendre soin de soi-même?

#### 1.4 L'*élegkhos*

Avant d'aller plus en avant dans notre lecture de l'*Alcibiade*, nous devons expliquer plus en détails ce qu'est la réfutation, cette méthode utilisée par Socrate pour exhorter à la quête de l'excellence, mais que nous n'avons qu'effleurer jusqu'à présent.

Le dialogue s'amorce sur une promesse faite par Socrate au jeune et ambitieux Alcibiade; celle de le préparer à se lancer en politique. Ce dernier doit cependant consentir à s'éduquer. Dès le départ, Socrate propose sa propre manière de

discuter. Il demande à Alcibiade de répondre à ses questions au lieu de lui faire un exposé suivi. On associe en général la méthode socratique à une forme de pédagogie impliquant le question/réponse. Pourtant, les commentateurs de Platon ne s'accordent pas sur la définition de la méthode socratique. Certains doutent même du fait qu'il se trouve une telle méthode, une méthode qui serait, à travers les dialogues, la même. On peut de même se demander dans quelle mesure cette méthode d'interrogation est liée, dans un contexte plus global, à sa manière de philosopher. Ce qui ressort pourtant des commentaires des cinquante dernières années, est l'analyse du thème de l'*élegkhos*, qui est en quelque sorte la marque distinctive du Socrate de Platon, même si tous ne s'entendent pas sur sa définition. Le problème a fait couler beaucoup d'encre en particulier depuis un article publié par Vlastos en 1983, « The Socratic elenchus »<sup>24</sup>. Nous n'allons pas reprendre le débat puisque, de toute façon, il concerne surtout la dimension logique de l'*élegkhos*. Ce qui nous intéresse davantage, c'est sa fonction morale, susceptible d'améliorer Alcibiade. Il s'agit précisément de savoir pourquoi l'*élegkhos* constitue la manière privilégiée par Socrate dans ses entretiens. Cela nous permettra en conséquence d'examiner quels bénéfices Alcibiade en retire.

Voyons d'abord comment se déroule une joute réfutative d'un point de vue formel. Au départ, l'interlocuteur émet une thèse sur un sujet d'ordre moral et Socrate a pour objectif de l'amener à se contredire. Prenons un exemple précis tiré de l'*Alcibiade*. Le jeune Alcibiade affirme en 110e qu'il a appris à distinguer le juste de l'injuste, non pas de lui-même ou d'un maître, mais du grand nombre. Socrate, toujours en le questionnant, lui fait admettre plusieurs propositions<sup>25</sup>. D'abord, pour pouvoir enseigner, il faut nécessairement être connaissant sur un sujet. Alcibiade en convient (111a-111b). Ensuite, ceux qui ont une connaissance sur le sujet s'accordent entre eux. En contrepartie, ceux qui diffèrent entre eux montrent par le fait même qu'ils sont ignorants. Alcibiade en convient aussi (111b). Puis, Socrate fait remarquer

<sup>24</sup> Un exposé concis du débat et la référence aux auteurs se trouvent dans : SCOTT, Gary Alan, « Introduction », *Does Socrates Have a Method? rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Scott, Gary Alan dir., Pennsylvania State University Press, 2002, p.1-16.

<sup>25</sup> Pour simplifier, nous ne les reprendrons pas toutes, mais seulement les principales.

à Alcibiade que, sur la reconnaissance des choses justes et injustes, les hommes ne s'accordent jamais entre eux et sont même prêts à s'entretuer pour faire valoir leur point! De sorte que le grand nombre ne peut pas être connaissant sur la justice, ce qu'Alcibiade approuve (112a-112d). En conclusion, Alcibiade ne peut pas avoir appris du grand nombre. Les propositions mènent en effet à une thèse contraire à celle défendue au départ. Les prémisses et les conclusions, bien qu'incompatibles, sont toutes endossées par Alcibiade. Lorsqu'il en prend conscience, il ne peut faire autrement qu'admettre son ignorance. Et, dans l'exemple utilisé, l'objectif est doublement atteint puisque le sujet sur lequel Alcibiade est mis à l'épreuve porte justement sur ses propres compétences en matière de justice.

Dans la première partie du dialogue, Socrate énonce, deux fois plutôt qu'une<sup>26</sup>, une règle importante pour l'entretien : les propos qui sont mis en jeu sont ceux du répondant et non pas ceux du questionneur. Nous en voyons maintenant toute l'importance. Ce sont les opinions d'Alcibiade qui doivent être examinées et celui-ci doit en être conscient pour que la réfutation atteigne son objectif. D'autres conditions doivent être remplies pour que la réfutation ait bien lieu. L'interlocuteur doit au départ prétendre à la connaissance. C'est sans aucun doute le cas d'Alcibiade qui se croit meilleur que tout le monde et ne voit pas la nécessité de s'éduquer.

De même, la réfutation doit avoir lieu à l'intérieur d'un échange dialectique. Pour arriver à ses fins, Socrate pose beaucoup de questions, de sorte que plusieurs propositions sont admises petit à petit et que la conclusion est évidente pour l'interlocuteur comme pour le lecteur. Le personnage de Socrate est sans contredit présenté comme un maître dans l'art de questionner. Ses questions ne sont pas choisies au hasard, puisque son but est que la conclusion contredise la thèse émise au départ. Il est pratiquement impossible d'imaginer que Socrate n'a pas, dès le début de l'échange, une idée de ce qu'il veut faire dire à son interlocuteur.

---

<sup>26</sup> PLATON, *Alcibiade*, 106c et 116d.

En définitive, une réfutation réussie doit mener au sentiment de honte chez l'interlocuteur. C'est d'ailleurs le sens premier du terme *élegkhos*<sup>27</sup>. Celui qui, au départ, croyait savoir et qui est forcé de reconnaître son ignorance, a honte de lui-même. Et c'est d'autant plus vrai que les thèses examinées au cours de l'entretien sont de nature morale, qu'elles sont ardemment défendues par l'interlocuteur et qu'elles sont liées au type d'existence que celui-ci mène. C'est le cas d'Alcibiade qui a pour ambition première de se lancer en politique et de triompher sur ses adversaires. Quelle n'est pas sa surprise lorsqu'il réalise finalement qu'il ne sait rien à ce sujet! Socrate a bien raison de qualifier son entreprise de déraisonnable. Néanmoins, Socrate doit s'armer de patience et soumettre Alcibiade à une série de réfutations avant d'arriver à ses fins. Ce n'est qu'en 127c qu'il admet entièrement son ignorance.

Dès lors, nous pouvons voir que l'*élegkhos* est une manière privilégiée par Socrate pour inciter Alcibiade à s'éduquer. Il en est de même pour tous les dialogues où Socrate joue un rôle majeur et, dans chaque cas, il interroge ceux qui ont la prétention au savoir. Mais pouvons-nous considérer la réfutation comme un enseignement en tant que tel? Quelle est l'importance de cette méthode dans les dialogues de Platon? Pour y répondre, nous allons nous reporter à un extrait du *Sophiste* où Platon explicite justement ce qu'est l'*élegkhos*.

Dans ce dialogue, l'Étranger d'Élée tente de définir, en commun avec Théétète, ce qu'est un sophiste. Il en donne plusieurs définitions, mais une seule est pertinente pour nous. Il s'agit de la sixième définition. Paradoxalement, cette définition semble dresser un portrait de Socrate. Il y a sans doute une difficulté à assimiler Socrate à un sophiste, mais cette difficulté est levée quand nous constatons que c'est la seule définition, au cours du dialogue, où la sophistique n'est pas associée à la pêche à la ligne. En effet, cette définition ne présente pas le sophiste comme étant un charlatan. Au contraire, elle dépeint ce qui peut être considéré, selon l'Étranger, comme la véritable sophistique. De sorte qu'il ne s'agit plus du portrait du sophiste

---

<sup>27</sup> DORION, Louis-André, « La subversion de l'elenchos juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain* 88, 1990, p.312.

auquel Platon s'oppose habituellement, mais d'une autre sorte de sophiste qui, celui-ci, est perçu positivement. La description qui est faite dans cette sixième définition du sophiste ressemble donc précisément à ce que fait Socrate dans les premiers dialogues<sup>28</sup>.

L'étranger commence d'abord par présenter ce en quoi consiste l'enseignement traditionnel, pour mieux l'opposer à une nouvelle forme d'enseignement.

« – [L'Étranger] Dans l'enseignement par le discours, il y a, ce semble, une route plus rude, et une section plus lisse.

– [Théétète] Comment qualifier chacune d'entre elles?

– Il y a d'un côté la vénérable antique manière que nos pères pratiquaient généralement à l'égard de leurs fils et que beaucoup pratiquent encore aujourd'hui, quand ils les voient commettre quelque faute : aux réprimandes sévères, elle mêle les exhortations plus douces, et le tout ensemble pourrait très justement s'appeler admonestation.

– C'est juste.

– D'un autre côté, certains sont venus, après mûre réflexion, à penser que l'ignorance est toujours involontaire et que celui qui se croit sage ne consentira jamais à apprendre aucune de ces choses où il s'imagine être habile, et que, par suite, tout en prenant beaucoup de peine, le genre d'éducation qu'est l'admonestation aboutit à de médiocres résultats.

– Ils ont raison de penser.

– En conséquence, ils s'y prennent d'une autre façon pour les défaire de cette présomption.

– De quelle façon? »

Ici, c'est l'enseignement traditionnel qui est dénoncé (et non l'enseignement prodigué par les sophistes). Cette forme d'enseignement consiste principalement à réprimander l'élève lorsqu'il fait quelque chose de mal, de façon à ce qu'il ait à l'avenir une bonne conduite. On peut présumer que l'élève évitera certaines actions uniquement par crainte des réprimandes. Mais encore, cela ne fonctionne pas puisque, pour Platon, la vertu est liée au savoir. En outre, l'apprentissage ne se réalise pas tant que l'élève ne prend pas conscience d'abord de ce qu'il sait et de ce qu'il ne sait pas. Il doit se défaire de ses prétentions, ce qui constitue la seule façon de faire

---

<sup>28</sup> DORION, Louis-André, « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie », in B. Melkevik et J.-M. Narbonne (éds), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p.48.

place à une connaissance que l'élève pourra intégrer et mettre en pratique. C'est pourquoi il faut une nouvelle forme d'enseignement, capable de susciter une telle prise de conscience chez l'apprenant.

Nous retrouvons par ailleurs ce constat dans l'*Alcibiade*. Socrate fait admettre à son interlocuteur qu'il n'y a que deux possibilités pour avoir appris la justice : soit il l'a apprise de lui-même, soit il l'a apprise de quelqu'un d'autre. Cela suppose qu'il y eut un moment où il ne possédait pas cette connaissance, moment où il a par ailleurs cherché à savoir. Nous en concluons que, pour acquérir une connaissance, il faut nécessairement la chercher. Si on croit posséder une connaissance, nous ne pouvons pas la chercher. Alcibiade est précisément dans cette situation : il croit posséder la connaissance de la justice. Or, il se trompe, car il ne la possède pas en réalité. Sa prétendue connaissance fait donc obstacle à la connaissance véritable. Socrate doit ainsi lui faire prendre conscience de son ignorance, et ce par la réfutation.

L'Étranger d'Élée poursuit en présentant une nouvelle forme d'enseignement.  
En quoi consiste-t-elle?

– [L'Étranger] Ils questionnent leur homme sur les choses où il croit parler sensément, alors qu'il ne dit rien qui vaille, puis, tandis qu'il s'égaré, il leur est facile de reconnaître ses opinions ; ils les ramassent ensemble dans leur critique, les confrontent les unes avec les autres et font voir ainsi qu'elles se contredisent sur les mêmes objets, sous les mêmes rapports et des mêmes points de vue.

Ceux qui se voient ainsi confondus sont mécontents d'eux-mêmes et deviennent doux envers les autres, et cette épreuve les délivre des opinions orgueilleuses et cassantes qu'ils avaient d'eux-mêmes, ce qui est de toutes les délivrances la plus agréable à apprendre et la plus sûre pour celui qu'elle concerne. C'est que, mon cher enfant, ceux qui les purifient pensent comme les médecins du corps. Ceux-ci sont convaincus que le corps ne saurait profiter de la nourriture qu'on lui donne, avant qu'on en ait expulsé ce qui l'embarrasse. Ceux-là ont jugé de même que l'âme ne saurait tirer aucune utilité des connaissances qu'on lui donne, jusqu'à ce qu'on la soumette à la critique, qu'en la réfutant on lui fasse honte d'elle-même, qu'on lui ôte les opinions qui font obstacle à l'enseignement, qu'on la purifie ainsi et qu'on l'amène à reconnaître qu'elle ne sait que ce qu'elle sait et rien de plus.

Cette définition peut clairement être divisée en deux parties, que nous avons séparées en deux paragraphes distincts. La première partie est de nature logique, la seconde est d'ordre moral. Dans un premier temps on nous expose de quelle façon le discours doit être mené. C'est ce que nous avons exposé plus haut à la lumière de l'exemple tiré de l'*Alcibiade*. Dans un deuxième temps on explicite l'effet que ce discours a sur l'élève, soit la honte bénéfique qu'il doit ressentir. Il appert alors que la dimension logique est subordonnée à la dimension morale<sup>29</sup>. Car la forme du discours est spécialement choisie pour susciter l'effet escompté, c'est-à-dire défaire l'interlocuteur de ses prétentions.

Le nœud de l'explication consiste à associer la prise de conscience de l'ignorance avec la modération. Celui qui prend conscience de son ignorance devient immédiatement plus modeste. Au contraire, celui qui croit posséder une connaissance est gonflé d'orgueil et de prétention, alors même qu'il ne sait rien. Le discours réfutatif a donc pour effet de rendre l'élève plus sage. Pour ce faire, il doit d'abord éprouver de la honte. L'élève se sent honteux de lui-même, mais c'est un sentiment qui, bien que désagréable, aboutit à un effet bénéfique. C'est lorsque l'interlocuteur arrive à éprouver cette honte que la prise de conscience est véritablement accomplie. L'élève est engagé activement dans l'examen de ses connaissances.

Ainsi, la souffrance a un rôle important dans l'*élegkhos* socratique. Tel qu'il se présente dans l'*Apologie*, Socrate est véritablement un taon qui pique ses interlocuteurs. Mais cette souffrance est nécessaire parce que leur âme est « malade », comme le suggère l'exemple tiré du *Sophiste*, où Platon compare l'effet qu'a le maître sur l'âme à celui qu'a le médecin sur le corps. Comme un remède qui a mauvais goût mais qui guérit, l'*élegkhos* a véritablement pour effet de purger l'âme de sa maladie, la double ignorance. En somme, il n'est pas étonnant que la réfutation apparaisse comme l'étape préalable au soin de l'âme<sup>30</sup> : pour prendre soin de son âme, il faut d'abord la débarrasser des maux qui la rongent.

<sup>29</sup> DORION, « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* », op. cit., p.47-49

<sup>30</sup> C'est la position d'Annie Larivée : *L'Asclépios politique : Étude sur le soin de l'âme dans les dialogues de Platon*, thèse, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2003, 671p.

On reproche souvent aux dialogues dits de jeunesse de Platon, ceux où Socrate joue activement son rôle de réfuteur, d'être aporétiques. De fait, si l'on regarde uniquement d'un point de vue logique, la joute dialectique se termine en queue de poisson, puisque la définition recherchée au départ n'a pas été trouvée. Pourtant, si on se place du point de vue recherché par l'*élegkhos*, à savoir de purger les interlocuteurs de leurs fausses opinions, les dialogues ne sont pas menés en vain. Il y a cependant des questions à se poser quant à la réussite de la réfutation. Parce que, au lieu d'encourager la modération, la réfutation a plus souvent qu'autrement l'effet contraire. Les interlocuteurs se fâchent contre Socrate. C'est d'ailleurs ce qu'évoque Socrate lui-même lors de son procès : les Athéniens lui en voudraient pour les avoir soumis à la réfutation<sup>31</sup>. Ce n'est pas étonnant, puisque Socrate pose des questions sur leur façon de vivre. Les interlocuteurs sont confondus sur les sujets les plus importants, sur ceux qui leur tiennent souvent le plus à cœur<sup>32</sup>. Pourquoi la réfutation n'atteint-elle pas son objectif? Les âmes sont-elles trop malades pour pouvoir être purifiées? Ce constat d'échec a dû être remarqué par Platon par la suite puisque qu'il ne donne plus autant d'importance à cette pratique dans les dialogues postérieurs au *Ménon*. D'autant plus que, dans la *République*, il s'en distancie nettement en soulignant l'effet dévastateur qu'elle peut causer lorsque pratiquée par les jeunes<sup>33</sup>.

Dans le dialogue qui nous intéresse, l'*élegkhos* atteint pourtant son but. Rappelons toutefois que cette tactique n'est pas suffisante pour inciter Alcibiade à prendre soin de lui-même. Socrate doit utiliser une autre ruse pédagogique pour y parvenir : celle de la fable royale, un mythe sur les qualités de ses adversaires pour faire peur à Alcibiade. Par la suite, Socrate poursuit son examen pour enfin confondre totalement Alcibiade en 127c. L'échange ne s'arrête pourtant pas là. Socrate continue de questionner Alcibiade, non pas dans le but de le réfuter, mais pour trouver ensemble ce qu'est le soin de soi. C'est ce qui place l'*Alcibiade* dans une tout autre

---

<sup>31</sup> DORION, *Socrate*, op. cit., p.64.

<sup>32</sup> Idem, p.59.

<sup>33</sup> PLATON, *République*, 539b-d (voir DORION, *Socrate*, op. cit., p.65)

catégorie que les dialogues où Socrate pratique l'*élegkhos*. L'exposé ne se termine pas sur une supposée aporie. Le caractère linéaire du dialogue est par ailleurs l'une des caractéristiques qui fait douter les commentateurs sur l'authenticité du dialogue. Cependant, le cours du dialogue ne va pas à l'encontre de la conception de Platon; l'*élegkhos* est sans doute nécessaire, par sa fonction pédagogique, mais il n'est pas suffisant pour transmettre la vertu. Encore faut-il que l'élève prenne soin de lui-même. Pour ce faire, il faut d'abord qu'il se connaisse lui-même, tel que Socrate le mentionne à la fin de la fable. De même, le premier pas vers la connaissance de soi consiste à reconnaître ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, reconnaissance induite par la réfutation.

Soulignons en terminant l'effet sans doute escompté de la réfutation pour tous les Athéniens et même les lecteurs des dialogues. En posant toutes ces questions à ceux qui prétendent posséder une connaissance certaine sur les sujets les plus importants, Socrate suscite un questionnement sur ceux qui possèdent justement le savoir et qui peuvent l'enseigner. De fait, contre la conception traditionnelle de l'éducation, enseigner requiert une compétence particulière. L'éducation des jeunes ne peut pas être confiée à tout le monde, elle doit être assurée par quelques individus seulement, ceux qui savent. Socrate partage sans doute cette opinion avec les sophistes. Car, si les sophistes possédaient vraiment la connaissance qu'ils prétendent posséder, ils seraient d'une bien grande utilité pour la cité. De surcroît, l'*élegkhos* joue un rôle au niveau politique. En démasquant les imposteurs, ceux qui pensent savoir tout en ne sachant pas, Socrate cherche à les empêcher de jouer le rôle civique qui ne leur revient pas. En effet, il est souligné dans l'*Alcibiade* qu'il vaut mieux, si on est ignorant, s'en remettre à celui qui possède la connaissance. Encore faut-il accepter de se soumettre, d'où l'importance de la modération.

### **1.5 Deuxième partie du dialogue (127d-135e)**

Reprenons le cours du dialogue. Le soin de soi-même serait un préalable à l'exercice politique. Cela peut nous paraître étrange que le soin de soi puisse aider

Alcibiade à réaliser ses ambitions. En effet, il n'est peut-être pas habituel de demander à quelqu'un qui veut s'occuper des autres de bien vouloir au préalable prendre soin de lui-même. Dans une perspective marquée par le christianisme, c'est davantage par un oubli de soi que l'on parvient à s'occuper adéquatement des autres. Ce n'est certainement pas le cas chez Platon. Il est donc légitime de se demander pourquoi Socrate exhorte Alcibiade à prendre soin de lui-même avant d'espérer gouverner les autres correctement. En suivant le fil du dialogue, nous verrons par le fait même par quels moyens Socrate parvient à enseigner à Alcibiade le soin de soi ou, plus exactement, le soin de l'âme. Ce soin est un savoir vivre qui ne se fait pas sans une remise en question et une transformation intérieure. C'est pourquoi la méthode de Socrate est particulière et va de pair avec la raison d'être du soin de soi-même.

#### a. Le soin de soi-même

Pour bien prendre soin de soi, il faut d'abord savoir ce qu'est ce soi, afin de prendre soin de la bonne chose. En conséquence, la question primordiale est la suivante : « qu'est-ce que l'homme? » Platon nous amène précisément à nous questionner sur ce qui nous convient en fonction de notre nature propre et ce dans une perspective éthique. Pour cela, il faut chercher à savoir quel rapport nous devons entretenir avec nous-mêmes et, par extension, quel rapport nous devons entretenir avec les autres hommes. Bref, pour justifier sa conduite, l'homme doit avant tout savoir ce qu'il est. C'est pourquoi la connaissance de soi n'est pas qu'une simple mention dans l'*Alcibiade*. Elle est mise en pratique parce que c'est cette connaissance qui mène à un soin de soi convenable et à un rapport aux autres tout aussi adéquat, en fonction de notre nature particulière.

Le thème du soin revient par ailleurs dans beaucoup de dialogues et a en outre une grande place dans la culture grecque en général. Le terme grec, *epimeleia*, peut

tout autant être traduit par « soin » que par « souci », qui font tous deux référence au fait de « se préoccuper de quelque chose » ou « d'appliquer son esprit à quelque chose ». Toutefois, lorsque nous traduisons par « souci », il faut prendre garde de ne pas le confondre avec le sens qu'on lui prête souvent dans la philosophie hellénistique et romaine<sup>34</sup> et même de nos jours. Chez les stoïciens par exemple, on nous invite à ne pas se faire de soucis pour les choses qui n'ont en réalité pas d'importance, de ne pas s'inquiéter, afin de ne pas troubler la paix de l'âme. Dans les textes de Platon au contraire, Socrate reproche à ses concitoyens de ne pas se faire de soucis. Les interlocuteurs de Socrate semblent en fait loin d'être rongés par le souci<sup>35</sup>. C'est pourquoi dans l'*Apologie*, Socrate se compare au taon qui se fixe sur le flanc d'un cheval<sup>36</sup>. De la même manière, il s'attache à la cité pour la réveiller, la sortir de son insouciance. Il incite en effet les Athéniens à se soucier des choses importantes plutôt que de s'occuper de la richesse et des honneurs. Dans l'*Alcibiade*, il mentionne de même que les Athéniens ne se soucient pas de l'éducation de la jeunesse, chose de la plus grande importance à ses yeux<sup>37</sup>. Ceci est paradoxal puisqu'Alcibiade est admiré par ses concitoyens. Ces derniers devraient donc en principe se soucier de lui, mais ce n'est pas le cas. Bref, Socrate invite à se faire du souci, mais du souci pour les choses qui sont essentielles.

À la suite de Pradeau, nous utilisons pour notre part le terme soin pour désigner l'*epimeleia*, même si, dans certains contextes, il vaut mieux traduire par souci. Le « soin » rend encore mieux à notre avis la complexité du terme *epimeleia*. Il désigne, comme dans d'autres dialogues tels le *Lachès*, le *Charmide* ou l'*Apologie*, la manière dont on doit éduquer les jeunes gens, comment en « prendre soin », afin qu'ils deviennent meilleurs<sup>38</sup>. Dans le cas d'un dialogue privé avec le jeune Alcibiade qui s'apprête à se lancer en politique, Socrate cherche à éveiller sa conscience, à le transformer intérieurement. Comme mentionné dans le passage du *Sophiste* que nous avons déjà relevé, l'*élegkhos* est une purification de l'âme de la même manière que

---

<sup>34</sup> LARIVÉE, op.cit, p.31.

<sup>35</sup> LARIVÉE, op.cit., p.33.

<sup>36</sup> PLATON, *Apologie*, 30e.

<sup>37</sup> PLATON, *Alcibiade*, 122b.

<sup>38</sup> PRADEAU, op. cit., p.52.

peut l'être un remède pour le corps. En ce sens, le terme « soin » de l'âme rend bien le caractère médical lié à l'éducation socratique.

Foucault, qui s'est penché sur ce thème dans son *Herméneutique du sujet*, traduit lui par souci. Il analyse les rapports qu'entretiennent le sujet et l'objet dans l'histoire de la pensée occidentale. Il relève pourtant lui aussi l'importance de cette transformation de soi que constitue l'*epimeleia*. Pendant toute la période de l'Antiquité, l'accession à la vérité par la philosophie n'était pas suffisante : cette quête était en outre liée à une transformation du sujet qui philosophe. Cette transformation, que l'on pourrait qualifier de spirituelle, était la condition de la connaissance. De plus, la vérité elle-même, une fois atteinte, avait pour effet de transformer le sujet. Le lien entre la connaissance philosophique et la pratique spirituelle s'étant à son avis perdu dans le christianisme, mais surtout à l'âge moderne, Foucault revient à l'examen de l'*epimeleia* en commençant par l'*Alcibiade*, texte où il est présenté de façon complète pour la première fois<sup>39</sup>. Quand Socrate demande à Alcibiade de répondre à ses questions, il veut aussi dire : prends soin de ton âme. Avant de pouvoir accéder au savoir, il faut faire l'examen de conscience qui mène à la transformation de soi et ce grâce au dialogue avec Socrate.

Pour en revenir au texte, rappelons tout d'abord que c'est par le précepte delphique « connais-toi toi-même », à la fin de la fable royale, que Socrate introduit la notion de soin. Pour prendre véritablement soin de soi-même, il faut d'abord connaître ce « soi-même ». Cette référence à la connaissance de soi est sans contredit liée à la politique : Alcibiade doit se connaître, en se comparant à ses ennemis, afin de réaliser ses ambitions. On aurait pu penser, à l'exemple des interprètes de l'Antiquité, que cette connaissance est essentielle parce qu'il faut se connaître soi-même pour espérer pouvoir connaître quoi que ce soit d'autre. La connaissance de soi est en ce sens préalable à toute connaissance : il faut savoir pour quelles fins connaître et ce qu'il nous est permis de connaître. Bien que cette interprétation ne soit pas fautive, elle est pour le moins absente du dialogue. Partant du politique à la suite de la fable

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, op., cit., p.12-16.

royale, le déroulement du dialogue nous mène en fin de parcours au sens théologique du précepte delphique pour mieux revenir à son sens politique<sup>40</sup>.

En premier lieu, Socrate pose la définition de l'homme comme étant son âme. Pour y parvenir, il introduit la notion d'usage. Il fait d'abord admettre à Alcibiade que celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont différents (129c-d). Par exemple, l'artisan se distingue des objets dont il se sert. De même, l'artisan se sert de son corps comme outil. Il est donc différent de son corps. Cela nous mène à dire que l'homme en général est différent de son propre corps dont il se sert. Ainsi, Socrate arrive à distinguer trois genres : moi-même, ce qui m'est propre, c'est-à-dire mon corps, et ce qui est propre à ce qui m'est propre, c'est-à-dire, mes biens. À ces trois genres correspondent trois techniques. La cordonnerie par exemple se rapporte aux biens extérieurs en fabriquant des chaussures, tandis que le médecin prend soin de ce qui nous est propre en soignant le pied. Le soin de soi-même n'est évidemment aucune de ces techniques. Son objet n'est ni le corps, ni les biens extérieurs : c'est l'âme.

Le dialogue de l'*Alcibiade* est reconnu en grande partie pour avoir défini l'homme comme étant son âme. Pour y arriver, Socrate procède par élimination. Comme nous venons de voir, l'homme est différent de son corps. Ce qui, en l'homme, commande le corps ne peut être le corps lui-même, puisque l'homme se sert de son corps. Ce n'est pas non plus un composé de l'âme et du corps. Il ne reste qu'une possibilité, soit que l'âme commande le corps. De sorte que, en définitive, l'âme est le propre de l'homme (130c). Cependant, il faut garder à l'esprit que le corps et les biens extérieurs font aussi partie des attributs de l'homme<sup>41</sup>. Tous les trois entrent dans le champ des activités humaines. Il y a bel et bien une hiérarchie des trois techniques au profit de l'âme, mais les biens corporels et les biens extérieurs ne sont pas disqualifiés pour autant. Chaque objet doit faire l'objet d'un soin particulier, bien que l'âme doive primer sur les autres, puisque c'est elle qui commande.

---

<sup>40</sup> BRUNSWIG, J., « La déconstruction du connais-toi toi-même dans l'*Alcibiade* majeur », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 1996, p.62.

<sup>41</sup> PRADEAU, op. cit., p.66.

Autrement, l'activité de l'homme est vouée au pire. Pour orienter son action, Alcibiade doit donc prendre soin de son âme avant de se soucier de la richesse et des honneurs.

Socrate fait conclure à Alcibiade que s'il veut se connaître lui-même, il doit connaître son âme (130e). Il en profite aussi pour répondre à la question que se posait Alcibiade au départ : pourquoi Socrate est-il le seul amoureux à demeurer auprès de lui alors que tous les autres ont fui? Socrate lui affirme qu'il est le seul à l'aimer pour lui-même, c'est-à-dire pour son âme et non pas pour son corps. Les autres l'ont laissé tomber alors que sa jeunesse, qui fait la beauté de son corps, le quitte (131d-132a).

Socrate et Alcibiade ont toutefois fait fausse route. Ils cherchaient au départ à définir le soi-même lui-même (*auto to auton*, 129b). Ils ont plutôt trouvé ce qu'est chaque soi (*ekaston o ti esti*, 130c). Ce passage est un des plus difficiles à élucider du dialogue. La référence au « soi-même lui-même » est par ailleurs une des raisons pour lesquelles l'authenticité du dialogue est contestée. Plusieurs y ont vu la marque de la théorie des formes chez Platon. Cette théorie n'apparaissant que dans les textes plus tardifs, cela rend plus problématique la datation de l'*Alcibiade* qui est généralement attaché aux dialogues dits de jeunesse. Du même coup, la référence aux formes, si elle en est bien une, sème le doute quant à l'identification de son auteur. Il n'est pourtant pas nécessaire de faire intervenir la théorie des formes pour comprendre l'argument principal.

Socrate dit bien à Alcibiade qu'« au lieu du soi-même lui-même, nous avons recherché ce qu'est chaque soi » (130d). Et il reste, aux dires de Socrate, la tâche la plus difficile à accomplir. L'interprétation de Brunschwig à ce sujet nous semble satisfaisante. Ce qu'ils ont trouvé en réalité, c'est la nature de l'homme individualisé. En affirmant que chaque homme est une âme, ils ont réussi, certes, à établir qu'il se trouve effectivement plusieurs hommes en tant qu'âmes se servant de leur corps. Ils n'ont cependant pas déterminé ce qu'est l'homme indépendamment de son individualité. De sorte qu'il n'est pas nécessaire de faire intervenir la « forme » du

soi-même pour comprendre que Socrate cherche un niveau d'abstraction plus élevé<sup>42</sup>. La suite du dialogue nous le confirme. Socrate fait admettre à Alcibiade que, lorsqu'ils conversent ensemble, ils conversent d'âme à âme. Le discours est, pour Platon, l'expression de la pensée. Et la pensée est l'activité de l'âme. En conséquence, l'âme, conversant avec une autre âme, se sert du discours. Cela signifie qu'il y a, en l'âme, une partie supérieure et qui commande. Cette supposition semble plus claire lorsque nous considérons que Socrate et Alcibiade ont bel et bien trouvé que l'âme est le soi, mais ne sont pas arrivés à dire ce qui, en l'âme fait son excellence. Quelle est l'activité de l'âme qui lui permet de devenir meilleure? Si nous considérons le précepte delphique, comme le fait Pradeau, il s'agit non seulement de se connaître soi-même, mais de savoir comment mettre en œuvre la connaissance de soi<sup>43</sup>. Autrement dit, qu'est-ce que prendre soin de soi outre le fait d'identifier l'objet de ce soin comme étant l'âme? C'est cette interrogation qui nous amène du côté du divin.

Pour faire comprendre à Alcibiade ce qu'est le soin de l'âme, Socrate utilise en deuxième lieu le paradigme de la vision. D'une part, au niveau de la vue, c'est en regardant dans l'œil de quelqu'un d'autre que nous parvenons à voir notre image, celle-ci étant reflétée dans la pupille de l'autre. La pupille est la meilleure partie de l'œil puisque c'est celle par laquelle on voit, celle qui porte le principe même de la vision. D'autre part, c'est devant une autre âme qu'il est possible de voir notre propre âme, et plus particulièrement la meilleure partie de celle-ci. Un miroir ne serait pas suffisant, puisqu'il ne s'agit pas de voir notre âme en tant que telle, mais de voir ce qui, en notre âme, est susceptible de la rendre meilleure. Il s'agit en fait de la partie intellectuelle de l'âme, celle liée au savoir.

Socrate dit en outre qu'on peut, pour se connaître soi-même, porter notre regard sur quelque chose qui ressemble à la meilleure partie de l'âme, soit le divin. Et il conclut : « C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le

---

<sup>42</sup> BRUNSCHWIG, op. cit., p.66.

<sup>43</sup> PRADEAU, op. cit., p.72.

regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, on serait alors au plus près de se connaître soi-même. » (133c) La réflexion constitue non seulement l'excellence de l'âme, mais elle est aussi l'activité qui nous rapproche de la divinité.

Socrate présente donc le dieu comme étant le meilleur miroir à travers lequel l'âme puisse se connaître et ceci pose un autre problème quant à l'authenticité du dialogue. Il y aurait eu, en cet endroit, un ajout que l'on ne retrouve que dans les manuscrits d'Eusèbe de Césarée (3<sup>e</sup> siècle) et de Stobée (5<sup>e</sup> siècle). Cet extrait supplémentaire met l'accent sur le dieu, en le qualifiant de miroir plus pur et plus clair que l'âme<sup>44</sup>. Ce passage est suspecté puisqu'il ressemble étrangement à du néo-platonisme. Ce constat met en conséquence en doute d'autres passages apparentés dans le dialogue. Mais, encore une fois, la référence au dieu ne semble pas être contraire à l'ensemble du texte, et c'est ce que plusieurs commentateurs<sup>45</sup> ont souligné. Très tôt dans le dialogue, Socrate affirme à Alcibiade que son tuteur, le dieu, est meilleur que le sien<sup>46</sup>. De sorte que l'âme humaine a quelque chose en elle de divin et que c'est justement par la divinité qu'elle parvient à se connaître elle-même. Pourquoi? Parce que la réflexion permet d'établir avec objectivité ce qui est bon pour toutes les âmes. En ce sens, le dieu peut être un meilleur miroir parce qu'il n'est pas rempli d'imperfections comme le sont les individus<sup>47</sup>.

En définitive, le paradigme de la vision de soi-même montre l'importance de l'altérité pour la connaissance de soi. Nous ne pouvons pas nous « voir » nous-mêmes correctement : l'intermédiaire d'un autre, qui nous sert de miroir, est nécessaire. Ce n'est par ailleurs pas devant n'importe quelle âme que nous sommes en mesure de nous voir nous-mêmes. On peut se connaître soi-même grâce à un maître ou, du moins, devant quelqu'un qui nous est supérieur. Cet autre est aussi celui qui nous aime véritablement pour notre âme, et non pas pour notre corps. La connaissance de

---

<sup>44</sup> Pradeau inclut le passage en question (la gnose eusébiennne) dans une annexe à l'*Alcibiade*.

<sup>45</sup> Parmi lesquels : Pradeau, Brunschwig, Annas et Johnson.

<sup>46</sup> Celui d'Alcibiade étant Périclès. *Alcibiade*, 124c.

<sup>47</sup> JOHNSON, David M., « God as the true Self: Plato's Alcibiades I », *Ancient Philosophy* 19, 1999, p.15.

soi pour Alcibiade qui ne réfléchit pas consiste en l'observation de quelqu'un qui réfléchit, Socrate. Tout au long du dialogue, Alcibiade apprend donc sur lui-même. Quant à Socrate, il semble que son miroir soit le dieu lui-même. En se regardant à travers la divinité, Socrate posséderait alors un meilleur miroir qu'Alcibiade qui regarderait en l'âme de Socrate. Aussi Socrate n'est-il qu'un intermédiaire pour mettre Alcibiade en contact avec le divin. Car si Alcibiade parvient véritablement à cheminer vers l'excellence, c'est qu'il exerce la partie divine de son âme.

### **b. La connaissance de soi**

Nous venons de voir que le soin de soi passe nécessairement par la reconnaissance du soi comme étant l'âme et par l'exercice du dialogue avec autrui. Mais comment la connaissance de soi est-elle susceptible d'aider Alcibiade dans son exercice politique? Pour y répondre, nous devons d'abord expliciter ce qu'est la connaissance de soi pour Platon, en démontrant en quoi elle est associée à la *sōphrosúnē*. Ensuite, nous verrons que cette connaissance de soi mène aux connaissances nécessaires au politique : la connaissance du bien et du mal, la connaissance de l'amélioration de soi et des autres, de même que la connaissance de la justice.

À la suite du paradigme de la vision, Socrate affirme que la connaissance de soi équivaut à la *sōphrosúnē*. La traduction de ce terme est évidemment complexe. Pradeau traduit par tempérance, mais il semble que ce ne soit pas suffisamment précis. Comme nous le fait remarquer Annas, la *sōphrosúnē* est, au temps de Platon, une qualité qui recouvre deux concepts différents pour nous, soit la connaissance de soi proprement dite et le contrôle de soi<sup>48</sup>. La *sōphrosúnē* aurait alors deux volets : l'un davantage intellectuel et l'autre éthique. De fait, il est difficile de les percevoir comme une unité parce qu'il n'y a pas, en français, de terme équivalent. Nous pouvons en revanche traduire la *sōphrosúnē* par sagesse, qui rend bien les deux

---

<sup>48</sup> ANNAS, J., « Self-Knowledge in Early Plato », dans *Platonic investigations*, Dominic J. O'Meara dir., Washington D.C., Catholic University of America Press, 1985, p.119.

facettes du terme<sup>49</sup>. La sagesse exprime effectivement une forme de connaissance accompagnée d'un mode de vie approprié. De plus, puisque, chez Platon, la morale dépend d'un savoir, le volet intellectuel compte davantage que le côté moral du terme.

L'identité entre la connaissance de soi et la *sōphrosúnē* est aussi établie dans le *Charmide*, qui traite spécialement de ce thème. Ce dialogue est d'autant plus pertinent pour nous qu'il est très près de l'*Alcibiade*, et ce pour plusieurs raisons. D'abord, la date dramatique du dialogue se situe autour de 432, au moment où débute la guerre du Péloponnèse<sup>50</sup>. C'est aussi à cette date approximative que l'on situe l'entretien de l'*Alcibiade*<sup>51</sup>. De plus, les deux interlocuteurs de Socrate, Charmide et Critias, sont, tout comme Alcibiade, parmi ceux qui prendront part à la politique athénienne quelque trente années après leur entretien. Critias et, dans une moindre mesure, Charmide, sont reconnus pour avoir pris part à la Tyrannie des Trente<sup>52</sup>. De fait, dans les *Mémorables* de Xénophon, Critias et Alcibiade sont considérés comme étant des disciples de Socrate et ayant causé les plus grands torts à la cité<sup>53</sup>. En ce qui concerne Charmide, il est, à l'exemple d'Alcibiade, encore jeune et à la veille de monter à la tribune. Il est beau et promis aux plus grands succès. Il semble cependant être d'un tout autre type de caractère : il démontre dès le prologue qu'il est modeste, au contraire d'Alcibiade.

Le *Charmide* est en outre lié à l'*Alcibiade* par son propos : Platon y démontre que Charmide et Critias ne savent pas en quoi consiste la sagesse et qu'ils ne sont donc pas prêts à faire de la politique<sup>54</sup>. Tous deux seront effectivement soumis à l'*élegkhos* socratique. Ils seront amenés à définir ce qu'est la sagesse, sans toutefois y

<sup>49</sup> Dorion traduit effectivement par « sagesse » (Voir : DORION, *Charmide*, « Introduction », p.18). Croiset traduit lui plus spécifiquement par « sagesse morale », pour faire valoir encore plus le volet moral lié au savoir (Voir : CROISSET, *Alcibiade*, note 2, p. 110 )

<sup>50</sup> DORION, Introduction au *Charmide*, p. 34.

<sup>51</sup> PRADEAU, op. cit., p. 20.

<sup>52</sup> XÉNOPHON, *Helléniques*, II 4, 19.

<sup>53</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, I 2, 12 : « Mais, dit l'accusateur, Socrate a eu pour disciples Critias et Alcibiade, deux hommes qui ont causé les plus grands maux à l'État ». (Voir DORION, Introduction, au *Charmide*, p. 19)

<sup>54</sup> DORION, op. cit., p.21

toutefois y parvenir, prouvant ainsi qu'ils ne sont pas sages. Il faut y voir, comme pour l'*Alcibiade*, une portée apologétique, puisque ces personnages ont finalement mal dirigé la cité. Platon aurait voulu montrer que Socrate n'en est pas responsable<sup>55</sup>. Il évoque en outre que les deux jeunes gens, Alcibiade et Charmide, peuvent encore espérer devenir sages au moment de l'entretien, à la condition de fréquenter Socrate pour apprendre à se connaître eux-mêmes et, par le fait même, devenir sages.

En quoi la connaissance de soi est-elle équivalente à la sagesse? Dans l'*Alcibiade*, il ne fait aucun doute que la connaissance impose une certaine manière d'être qui rend la personne davantage maître d'elle-même, ce qu'exprime la suite du dialogue. En effet, sans la connaissance de soi, il est impossible de savoir ce qui nous est propre, ce qui nous convient. La connaissance de soi n'est pas tant une connaissance des parties du soi, mais surtout une connaissance de la façon dont celles-ci sont correctement ordonnées autour du centre rationnel de l'âme<sup>56</sup>. Celui qui se connaît lui-même fait passer les biens de l'âme au-dessus des biens du corps. Celui qui possède cette connaissance est donc tempérant, car il est en mesure de maîtriser ses désirs et ses passions. En somme, celui qui est « sophron » est celui qui se connaît lui-même et, en conséquence, il possède aussi le contrôle de lui-même.

Dans un même ordre d'idée, se connaître soi-même consiste à s'occuper de ses propres affaires (τὰ αὐτὸν πράττειν), assertion présente tant dans l'*Alcibiade* (127a-b) que dans le *Charmide* (161a-b)<sup>57</sup>. Encore une fois, cette définition fait référence à la reconnaissance du soi comme étant l'âme, ce qui nous est propre. Mais cette définition sous-entend aussi que l'individu acquiert, par la connaissance de soi, la connaissance de sa place dans la société. Qui je suis ne doit évidemment pas être entendu dans le sens moderne de la découverte de ma « personnalité ». Au contraire, comme nous l'avons vu, la connaissance de soi a une signification objective et

---

<sup>55</sup> Nous reviendrons sur le caractère apologétique des dialogues, tant chez Platon que chez Xénophon, dans la partie qui traite de la relation érotique.

<sup>56</sup> FORDE, op. cit., p.236.

<sup>57</sup> Dans le *Charmide*, cette définition est soutenue par Charmide, puis par Critias. Ce dernier l'abandonne finalement parce qu'il échoue à la défendre correctement. (Voir : DORION, op. cit., p. 44-51)

impersonnelle. Elle ne dépend pas uniquement de l'individu, parce qu'elle implique un rapport à autrui. Ainsi, se demander qui on est permet d'établir où on se situe par rapport aux autres<sup>58</sup>. D'autant plus que, se connaître soi-même consiste à prendre la mesure de ce que l'on sait et de ce que l'on ne sait pas. Il va sans dire que la reconnaissance de ce que l'on ne sait pas amène à être plus sage, ce que nous avons établi par l'étude de la sixième définition du *Sophiste*. « S'occuper de ses propres affaires » prend alors tout son sens : celui qui ne sait pas reconnaître son ignorance risque d'occuper une place qui ne lui revient pas, causant du mal à lui-même comme à autrui. Au contraire, celui qui se connaît lui-même sait distinguer véritablement quoi faire et quoi ne pas faire : s'en remettre à d'autres s'il est ignorant ou gouverner s'il possède la connaissance nécessaire.

Reprenons maintenant le fil de l'*Alcibiade* pour montrer plus spécifiquement en quoi la connaissance de soi prépare à la fonction politique. En premier lieu, la connaissance de soi, en tant que sagesse, donne accès à la connaissance du bien et du mal (133c). La connaissance du bien et du mal est sans aucun doute primordiale au politique puisque, en l'absence de celle-ci, il est incapable de déterminer si les actions qu'il entreprend sont bonnes ou mauvaises. C'est aussi ce qui est établi dans le *Charmide*. La sagesse est une connaissance qui supplante les autres savoirs. Non pas que la sagesse permet de tout connaître, comme le pense Critias, mais que la sagesse, en tant que connaissance du bien et du mal, commande aux autres sciences<sup>59</sup>. C'est elle qui permet de déterminer dans quelle mesure les autres connaissances, de nature plus technique comme la médecine, la navigation, etc., doivent être utilisées, pour le bénéfice de tous les citoyens.

En deuxième lieu, la connaissance de soi permet de savoir comment s'améliorer soi-même et les autres. Celui qui ignore les choses qui lui sont propres ignore aussi celles qui sont propres aux autres, de sorte qu'il ignore les choses qui sont propres à la cité (133e). Nous n'avons pas assez insisté sur ce point : il s'agit de

---

<sup>58</sup> ANNAS, op. cit., p.121-122.

<sup>59</sup> Critias affirme que la sagesse est à la fois science d'elle-même et des autres sciences et Socrate le réfute. (PLATON, *Charmide*, 166c. Voir aussi l'introduction par Dorion, p. 57-58.)

la même technique qui consiste à se connaître soi-même et à connaître ce qui est propre à autrui et à la cité. Si Alcibiade ne se connaît pas lui-même, il ne peut savoir comment rendre la cité meilleure. En effet, comment peut-il savoir ce qui est le mieux pour la cité s'il ne sait pas ce qui est le mieux pour lui-même? Il ne peut donc pas devenir un homme politique.

Sachant qu'il doit privilégier les biens de l'âme, celui qui possède la connaissance de soi agit de même envers les autres, sachant pertinemment que c'est ce qui convient à toutes les âmes. Celui qui ne se connaît pas lui-même est condamné à se tromper, dans la vie privée comme dans la vie publique (134a). Comme l'erreur engendre le malheur, l'ignorant est malheureux. S'il assume des responsabilités politiques, il rend en outre les autres malheureux.

L'amélioration de soi, des autres et de la cité est donc une seule et même chose. Ce qui fait dire à Socrate :

« De sorte, Alcibiade, que ce n'est ni de trières, ni d'arsenaux dont les cités ont besoin afin de devenir heureuses, ni de population nombreuse ni de grandeur, si l'excellence leur fait défaut. – [Alcibiade] Certainement pas. – Ainsi, si tu dois t'occuper convenablement et bien des affaires de la cité, c'est l'excellence que tu dois donner en partage aux citoyens. – Comment pourrait-il en être autrement? Mais est-il possible de donner en partage ce que l'on ne possède pas? – Comment serait-ce possible? – Il faut d'abord que tu t'appropries toi-même l'excellence, comme le doit quiconque entend commander et prendre soin non seulement de lui-même et de ce qui lui est propre, mais aussi de la cité et de ce qui lui est propre. – Tu dis vrai. – Ainsi, tu ne dois te préparer ni à la licence ni au pouvoir, comme tu le souhaiterais pour toi et pour la cité, mais à la justice et à la tempérance. » (134b-134c)

Lorsque Socrate fait référence aux trières et aux arsenaux appartenant à la cité, il les place dans le rang des artifices au même titre que sont les biens extérieurs pour l'individu. Il n'y a aucun mal à ce que la cité s'enrichisse, mais elle ne doit pas le faire au détriment de l'amélioration de ce qu'elle est en elle-même, soit l'âme des citoyens qui la composent. Il va sans dire que la conception qu'avaient les Grecs de la politique est très différente de la nôtre. Pour eux, le but de la politique est le même que celui de l'éthique, soit de rendre les citoyens heureux. Le bonheur est l'accomplissement de l'homme et la vie en commun est soumise à la même visée.

Ainsi, celui qui gouverne a pour fonction d'assurer le bonheur de la cité. Or, comme nous le montre cet extrait, le bonheur ne réside pas dans les biens extérieurs, mais dans l'excellence. L'excellence est ce qui mène au bonheur, tant pour l'individu que pour la cité. Cette conception est aussi très présente dans l'*Apologie*. Socrate reproche aux citoyens de se soucier du corps et des biens extérieurs plutôt que de l'amélioration de leur âme (30a). Et il ajoute, dans une formule controversée mais qui, pour nous, mis en parallèle avec l'*Alcibiade*, est très éloquente : « Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État » (30b). Socrate ne veut pas dire qu'il faille chercher à atteindre l'excellence en vue d'obtenir des biens matériels, mais bien que l'excellence procure des richesses de plus grande valeur que les richesses matérielles<sup>60</sup>. De sorte que, comme il est mentionné dans l'*Alcibiade*, c'est par l'excellence que l'on devient véritablement heureux (135c). Si l'on veut améliorer une chose, en prendre soin, il serait vain de chercher à l'enrichir ou à l'embellir. Ce principe vaut pour l'individu comme pour la cité.

Alcibiade doit donc s'approprier l'excellence pour lui-même avant d'espérer transmettre l'excellence à la cité. Au contraire, s'il ne se connaît pas lui-même, il ne sera pas tempérant, et, esclave de ses désirs, il deviendra un tyran (135b-c). Car celui qui accorde les plus grands soins à son âme est en mesure de contrôler ses désirs, rattachés au corps et aux biens extérieurs. Il peut véritablement se gouverner lui-même. Aussi, l'habileté à se gouverner soi-même va de pair avec la capacité à gouverner les autres. C'est donc une vertu dont Alcibiade aura essentiellement besoin s'il veut faire de la politique. Historiquement, il semble que ce soit la vertu qui lui a le plus manqué, Alcibiade étant reconnu pour ses excès. L'état dans lequel il se trouve présentement n'est pas celui d'un homme libre. Il doit donc se prendre en main lui-même pour pouvoir devenir un bon dirigeant politique. C'est ce qu'il semble avoir compris lorsqu'il affirme, à la fin du dialogue : « La chose est entendue : je vais dès à présent commencer à prendre soin de la justice. » Pourquoi dit-il « prendre soin de la justice » et non pas « prendre soin de lui-même »? Parce que, comme nous venons de

---

<sup>60</sup> PLATON, *Apologie*, note 173.

le voir, cela revient au même. La reconnaissance du véritable soi comme étant la partie intellectuelle de l'âme impose une façon de voir les choses d'un point de vue objectif et impersonnel, de sorte que celui qui se connaît sait autant comment prendre soin de lui-même que de la façon dont les autres doivent être traités<sup>61</sup>.

Ceci est d'autant plus vrai que la hiérarchie des biens, telle que nous l'avons vue pour l'homme lui-même, vaut aussi pour la cité. La cité « elle-même » est différente de ce qui lui appartient. C'est pour cette raison que le politique doit prendre soin des âmes qui la composent avant même de se préoccuper des richesses de la cité. Mais le dialogue se termine sans expliciter ce qu'est réellement le soin de la cité. Sans doute avons-nous un meilleur indice de ce dont il s'agit dans l'*Apologie*, où Socrate établit un lien fondamental entre le souci des choses qui ont de l'importance et le soin qu'on doit porter à l'éducation de la jeunesse. Mais la *République* répond plus spécifiquement à la question de savoir ce qu'est la justice, en déterminant les conditions selon lesquelles la cité sera gouvernée par le philosophe.

---

<sup>61</sup>ANNAS, op.cit., p.122-123.

## 2. Confrontation entre l'*Alcibiade* et l'*Apologie de Socrate*

L'exhortation au soin occupe aussi une place centrale dans l'*Apologie*. Le contexte est tout autre. Alors que dans l'*Alcibiade* Socrate est en tête à tête avec son amoureux, il se défend devant un jury dans l'*Apologie*.

### 2.1 Socrate est-il un maître?

Lorsque nous étudions le thème de l'éducation chez le Socrate de Platon, nous ne pouvons pas faire abstraction de ce passage de l'*Apologie* où Socrate dit n'avoir jamais été le maître de personne (33a). Dans ce texte en effet, Socrate déclare, pour se libérer des accusations de corruption de la jeunesse qui pèsent contre lui, n'avoir jamais eu de disciple, et n'avoir jamais enseigné à personne. Cette affirmation est surprenante si l'on considère l'*Alcibiade*. Car, bien que Socrate ne dise nulle part être le maître d'Alcibiade, il se comporte bel et bien comme tel. Car, il ne lui fait pas seulement comprendre qu'il n'est pas prêt à se lancer en politique, il lui dit précisément qu'il est le seul à pouvoir l'aider à s'y préparer (105e). Comment alors pouvons-nous concilier le fait que Socrate dit ne pas être un maître avec le fait qu'il se comporte comme tel dans l'*Alcibiade*? Est-ce une raison pour rejeter ce dialogue dont l'authenticité est déjà contestée? Pour y répondre, nous allons tout d'abord examiner certaines des interprétations élaborées quant à la figure de Socrate.

Certains commentateurs prennent l'affirmation suivant laquelle Socrate n'a pas eu de disciples à la lettre. Alexander Nehamas est de ce nombre : il considère que Socrate n'est le maître de personne en aucune façon, même s'il a pu être perçu autrement par ses contemporains. Sa thèse générale consiste à dire que Socrate n'est intéressé que par son propre progrès moral et qu'il n'a rien à offrir de positif dans le domaine éthique<sup>62</sup>. Ainsi, Socrate ne serait pas un maître de la vertu. Il va sans dire

---

<sup>62</sup> Alexander NEHAMAS a développé son interprétation du Socrate des dialogues de jeunesse de Platon dans plusieurs essais. Pour notre part, nous avons utilisé le texte suivant : « What did Socrates teach and to whom did he teach it ? » dans : *Review of Metaphysics*, vol. 46, no 2, 1992, p.279-306.

que si Socrate était un maître, ce serait sur le plan moral, puisque le savoir moral est le seul objet de ses préoccupations épistémiques. Or, selon Nehamas, il n'y a que deux façons de se représenter un maître de la vertu. Soit que cette personne connaisse le bien et, par le fait même, le bonheur, et qu'elle le transmette aux autres, soit qu'elle est un exemple de ce qu'est la vie dans le bien. Socrate ne répondrait à aucune de ces conditions. À ce que Nehamas rapporte, on considère généralement l'enseignement socratique comme une méthode d'interrogation par laquelle il est présumé que le maître qui pose les questions sait secrètement quelque chose, sans le dévoiler. Pourtant, Socrate revoit constamment ses positions et ne considère pas cette méthode d'investigation comme étant de l'enseignement. Pour le prouver, Nehamas s'appuie entre autres sur le *Gorgias*. Sans reprendre tous les arguments utilisés, nous pouvons résumer en disant que, malgré le fait que Socrate reconnaisse dans le *Gorgias* la vérité quant aux résultats des propositions soumises à l'*élegkhos* (508e, 509a), Socrate persiste à affirmer qu'il ne sait rien (509a). C'est ce qui fait dire à Nehamas : « The elenchus, practiced by Socrates, even if it reaches a conclusion that Socrates regards as true, does not constitute teaching, and Socrates can still claim that he does not have knowledge concerning the conclusion in question<sup>63</sup>. » Nous pouvons constater que le fait d'interpréter à la lettre le refus de Socrate à se considérer comme un maître va de pair avec l'interprétation littérale de sa déclaration d'ignorance. En effet, si Socrate ne sait rien, comment peut-il enseigner quoi que ce soit ? S'il ne sait pas ce qu'est la vertu, comment peut-il être vertueux et servir d'exemple aux autres ? De sorte qu'il n'est pas étonnant que Socrate, toujours selon Nehamas, n'ait pas eu de résultats sur ses interlocuteurs, notamment sur Alcibiade. Bref, Socrate ne serait pas un maître étant donné qu'il n'a rien de positif à enseigner.

Nous croyons pour notre part que cette interprétation va trop loin. La raison principale a déjà été exposée : dans la 6<sup>e</sup> définition du sophiste, Platon explicite ce qu'est la réfutation, activité principale de Socrate, et cette méthode est bel et bien présentée comme étant une forme d'enseignement, opposée à la plus traditionnelle

---

Nehamas y résume ses interprétations antérieures et pose la question de savoir si Socrate peut être considéré comme un maître ou non.

<sup>63</sup> NEHAMAS, op.cit., p.290.

admonestation. La réfutation, bien qu'elle n'ait pas pour objectif de mener à une connaissance au sens plein du terme, ce que Nehamas a bien relevé, a au moins pour avantage de libérer l'interlocuteur de ses prétentions au savoir. Est-ce à dire que l'interlocuteur qui a été réfuté a appris quelque chose? Sans aucun doute, puisque cette purgation le rend alors plus modéré du fait qu'il devient conscient de son ignorance. Et Socrate lui-même, à ce sujet, est un exemple à suivre. Il le dit même expressément ; s'il y a une raison pour laquelle le dieu le considère comme étant le plus sage des hommes, c'est sans doute parce que, au moins, lui, sait qu'il est ignorant<sup>64</sup>. Bien que le Socrate de Platon ne mise en aucun cas sur l'exemple comme procédé d'apprentissage, nous ne pouvons pas nier que Socrate peut être perçu comme tel par ses interlocuteurs. Bref, l'activité de Socrate ne consiste pas à transmettre une connaissance sur le bien, ni précisément à montrer l'exemple, mais cela peut tout de même être considéré comme de l'enseignement. Reste à savoir pourquoi Socrate persiste à se considérer ignorant. De même, on peut contester la méthode de Socrate puisqu'elle semble n'avoir jamais, dans le contexte dramatique des dialogues, rendu quelqu'un vertueux.

Gregory Vlastos est plus nuancé. Sa position sur les déclarations de Socrate se situe dans une conception générale sur l'ironie socratique, qualifiée d'« ironie complexe ». Dans cette perspective, les déclarations de Socrate sont expliquées de la manière suivante : lorsque Socrate prétend ne rien savoir, il dénie une sorte de savoir en même temps qu'il en revendique une autre<sup>65</sup>. En effet, Socrate ne possède aucun savoir dit déductif et certain. Pourtant, il revendique un savoir dialectique, pour le moins faillible, mais justifiable par la discussion réfutative. En somme, les thèses considérées par Socrate comme étant véridiques sont celles que ses réfutations n'ont pas réussi à ébranler. Comme le mentionne Vlastos, l'enseignement de Socrate est défini comme étant un « procédé qui consiste à engager dans la discussion réfutative les candidats à l'apprentissage, afin de les rendre conscients de leur ignorance et capables ensuite de découvrir par eux-mêmes la vérité que l'enseignant n'a pas voulu

---

<sup>64</sup> PLATON, *Apologie*, 21d.

<sup>65</sup> VLASTOS, Gregory, *Socrate : Ironie et philosophie morale*, Aubier, Paris, 1994, p.326.

révéler<sup>66</sup> ». D'après cette définition, Socrate se qualifierait même comme étant le seul véritable enseignant. En outre, le succès de Socrate sur ces interlocuteurs est manifeste selon Vlastos, dans la mesure où ce que Socrate cherche par le dialogue, c'est de susciter et de soutenir leur motivation à s'améliorer moralement. Il soutient en outre que la réfutation est un véritable instrument de recherche de la vérité.

Sans doute Vlastos a-t-il raison de souligner que Socrate refuse de se considérer comme un maître qui posséderait une connaissance qu'il pourrait transmettre à un élève, mais qu'il se considérerait bel et bien comme un enseignant dans un autre sens, selon sa propre conception de l'éducation. Ainsi, cette ironie lui permet-elle de se démarquer des Sophistes qui n'ont que des déclarations frauduleuses. Mais l'interprétation de Vlastos est contestable dans la mesure où il est difficile de distinguer ce savoir que revendique Socrate, celui qui est passé à travers l'*élegkhos*, de l'opinion. En effet, ce savoir est, du propre aveu de Vlastos, faillible, car il peut toujours être remis en question au cours d'une autre joute dialectique. En somme, il se peut bien que les déclarations de Socrate soient ironiques, mais il faudrait revoir en quoi consiste ce savoir que Socrate ne veut ou ne peut révéler à son interlocuteur.

L'interprétation de Gary Allan Scott va un peu dans le même sens que celle de Vlastos. Dans son essai intitulé « Plato's Socrates as educator », Scott s'affaire à décrire en détails ce en quoi consiste l'enseignement d'après la figure de Socrate chez Platon. C'est sur cet essai que nous allons nous appuyer principalement. Contre Nehamas, Scott ne considère pas qu'il faille considérer les déclarations de Socrate à la lettre. Selon lui, cette interprétation néglige le caractère ambigu de Socrate, inhérent au rôle que lui donne Platon dans la cité<sup>67</sup>. Il n'adhère cependant pas à l'interprétation selon l'ironie complexe de Vlastos. Ce dernier ne rendrait pas suffisamment compte de l'engagement de Socrate quant à l'enseignement tel qu'il est présenté dans l'ensemble des dialogues. Il se propose pour sa part de considérer le

<sup>66</sup> Idem, p.52.

<sup>67</sup> SCOTT, Gary Alan, *Plato's Socrates as Educator*, Albany, NY, State University of New York Press, 2000, note 3, chapitre 1.

désaveu de Socrate dans le contexte plus large du dialogue qu'est l'*Apologie*, ce que nous allons expliquer brièvement, notre objectif étant de distinguer l'enseignement de Socrate par rapport à l'enseignement traditionnel.

## 2.2 L'éducation socratique versus l'éducation traditionnelle

Dans l'*Apologie*, Socrate fait le point sur ses activités philosophiques quotidiennes dans lesquelles il s'est lancé toute sa vie durant. Il le fait devant un jury chargé de le juger sur des accusations d'impiété et de corruption de la jeunesse. De fait, Socrate n'enseigne pas un sujet dans lequel il serait un expert et il n'a pas non plus une école à lui. Il est pourtant manifeste que Socrate a eu une influence majeure sur son entourage, notamment sur les jeunes. Par exemple, Socrate parle de ses imitateurs, des jeunes qui pratiquent la réfutation et qui agacent les autorités avec arrogance. En revanche, Socrate ne se considère nullement responsable de leurs agissements puisqu'il n'a rien fait pour les encourager. En outre, il ne condamne pas cette pratique, mais il affirme que ces jeunes n'ont pas acquis la maturité nécessaire pour s'y adonner. Enfin dit-il, il y aura toujours des jeunes pour critiquer les anciens. Oui, Socrate a eu un lien avec eux, oui il a conversé avec plusieurs jeunes, il ne le nie pas. Il n'a cependant aucun contrôle sur ce que feront ses interlocuteurs ou sur ce qu'ils pensent avoir appris de lui<sup>68</sup>.

C'est dans ce contexte que Socrate se dit n'avoir jamais été un *didaskalos*<sup>69</sup>. Scott défend l'hypothèse selon laquelle Socrate ne veut pas être considéré comme un *didaskalos* dans le sens que donnent ses contemporains à ce terme, mais qu'il accepterait cette qualification si celle-ci voulait dire autre chose. En effet, Platon veut, par le contraste entre les pratiques de Socrate et les pratiques conventionnelles, mettre en lumière une approche et une fin toute différente de l'éducation.

<sup>68</sup> SCOTT, *Plato's Socrates as Educator*, op. cit., p.16-23.

<sup>69</sup> PLATON, *Apologie*, 33a.

Reprenons d'abord, pour bien démarrer notre analyse, l'extrait de l'*Apologie* qui nous intéresse ici. Dans son argumentaire contre les accusations qui pèsent sur lui, Socrate dit ne s'être jamais mêlé de politique. Plutôt que de monter à la tribune, il discute en privé avec tout le monde qu'il rencontre à Athènes, du moins à celui qui veut bien se prêter à l'échange. Il dit même qu'il lui aurait été impossible de défendre la justice autrement, puisque d'une part son signe divin l'en a empêché et que, d'autre part, la politique telle que pratiquée à Athènes ne permet pas de rester honnête sans risquer sa vie. Si Socrate a su rester en vie toutes ces années, c'est qu'il a pu se mêler « des affaires de tout le monde » (31c) à sa propre manière. Ainsi, c'est en justifiant ses activités qu'il affirme n'avoir pas eu de disciples :

« [Socrate] Pour ma part, je n'ai jamais été le maître [*didaskalos*] de personne. Mais si quelqu'un a envie de m'écouter quand je parle et que j'accomplis la tâche qui est la mienne, qu'il soit jeune ou plus âgé, jamais je ne fais montre de réticence ; et, pas plus que je ne m'entretiens avec quelqu'un pour recevoir de l'argent, je ne refuse de m'entretenir avec quelqu'un parce que je ne reçois pas d'argent. Non, je suis à la disposition du pauvre comme du riche, sans distinction, pour qu'il m'interroge ou pour que, s'il le souhaite, je lui pose des questions et qu'il écoute ce que j'ai à dire. Et s'il arrive que, parmi ces gens-là l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi au regard de la justice en être tenu pour responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux rien qui s'apprenne et je n'ai pas donné un tel enseignement. Et si quelqu'un prétend avoir jamais en privé appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité. » (33a)

Même si Socrate a des entretiens en privé avec les Athéniens, ses paroles sont pour tout le monde, sans exception. Remarquons que la première justification au fait qu'il s'adresse à tous est qu'il ne demande pas d'argent à ses interlocuteurs. De même, il ne promet en aucun cas un « enseignement », d'autant plus qu'il dit ouvertement qu'il est ignorant<sup>70</sup>. Pour cette raison dit-il, il ne peut être tenu responsable du devenir d'un interlocuteur en particulier après avoir discuté avec lui.

Scott relève quatre critères pour être considéré comme un *didaskalos*, au sens traditionnel. Premièrement, il faut être capable d'enseigner un sujet particulier sur lequel on a une connaissance, mais que l'élève n'a pas. Deuxièmement, il faut

---

<sup>70</sup> Socrate ne sait qu'une chose, c'est qu'il est ignorant, ce qui le rend plus "sage" aux yeux du dieu. Cette affirmation fait suite au récit de l'Oracle dans l'*Apologie* (21d).

accepter de l'argent en échange de ce savoir. Troisièmement, on peut instruire l'élève uniquement lorsque l'on a reçu cet argent. Quatrièmement, il faut exposer en privé à l'élève ce qu'il ne pourrait pas apprendre au cours de son instruction publique. Ces quatre critères sont intimement liés. Dans l'extrait que nous avons relevé, nous pouvons constater qu'aucun ne s'applique à Socrate. Ce dernier se défend d'être un *didaskalos* en particulier sur la base qu'il ne reçoit pas d'argent, au contraire des sophistes<sup>71</sup>. C'est ce qu'il affirme au début de l'*Apologie* : « si quelqu'un vous a dit encore que je me mêle d'enseigner et me fais payer pour ça, ce n'est pas vrai non plus. » (19b)

L'enjeu est plus important qu'il ne le paraît au premier abord. Les sophistes sont capables de convaincre les autres de payer pour recevoir leur enseignement professionnel. Ils ont donc d'abord et avant tout pour objectif de charmer leurs élèves, afin de se faire payer à nouveau. Sachant que les sophistes sont les meilleurs dans l'art de convaincre, il n'est pas étonnant que leur enseignement soit douteux. Lorsque Socrate refuse d'être considéré comme un *didaskalos*, il a en tête l'enseignement des sophistes. Ce n'est que de cette pseudo-éducation que Socrate se défend d'avoir pratiqué sur la jeunesse. Cela n'empêche pas qu'il ait pu prodiguer un véritable enseignement.

C'est donc dire que l'enseignement de Socrate est totalement différent de celui des sophistes. Un véritable maître ne devrait pas chercher à ce que l'élève se sente bien, au contraire. Ce que la figure de Socrate nous montre à travers les dialogues de Platon, c'est qu'il faut plutôt déstabiliser l'élève et que c'est en outre la seule façon de le faire grandir<sup>72</sup>. Dans l'*Alcibiade*, nous l'avons vu, le jeune Alcibiade ressent de la honte lorsque Socrate s'entretient avec lui et que celui-ci parvient à le réfuter. Son but n'est pas de renforcer les préconceptions de son élève, mais bien de les démolir. Si l'élève est un « client » de son maître, à la manière des sophistes, il ne peut pas juger de la qualité de l'enseignement qui lui est prodigué. Qui plus est,

<sup>71</sup> SCOTT, *Plato's Socrates as Educator*, op. cit., p.25.

<sup>72</sup> SCOTT, *Plato's Socrates as Educator*, op. cit., p.39.

aucun élève ne peut juger de la qualité des leçons qu'il reçoit. C'est au maître digne de ce nom d'en juger. De sorte que le grand avantage d'entamer des discussions à la manière de Socrate est que ce dernier peut conserver sa liberté. Il est libre de converser avec qui il veut et sur le sujet qu'il veut. Le contenu de son enseignement ne sera jamais soumis à des préoccupations extérieures comme l'argent<sup>73</sup>.

De même, en refusant de l'argent, Socrate s'oppose à considérer l'éducation en termes de transfert de savoir. À ce qu'il affirme dans le *Banquet*, ce serait sans doute merveilleux que le savoir puisse se transmettre d'un individu à un autre à la manière de l'eau qui coule d'un vase à un autre<sup>74</sup>. Mais ce n'est pas de cette façon que se fait le véritable apprentissage. Le nouveau savoir doit être intégré ou substitué à l'ancien. Pour ce faire, l'élève doit prendre conscience de ses préconceptions, si rassurantes, et du fait qu'elles peuvent être erronées. Aussi, le fait de reconnaître que notre propre opinion est mauvaise, amène à reconnaître que toutes les opinions peuvent l'être. Dès lors, la véritable quête du savoir peut s'effectuer.

Qui plus est, l'élève, pour accéder au savoir, doit se transformer intérieurement. L'éducation traditionnelle se fait par l'habitude : elle a pour but d'intégrer les individus dans la cité en les faisant participer aux enthousiasmes et aux actions collectives. En ce sens, tous les Athéniens peuvent être considérés comme des pédagogues. D'autre part, la jeunesse qui s'apprête à jouer un rôle politique peut aussi apprendre la rhétorique, par ces maîtres que sont les sophistes. Ceux-ci enseignent comment être habile à persuader et à parler devant les foules, mais ce n'est encore une fois rien d'autre qu'une routine<sup>75</sup>. Ce n'est certainement pas la voie de l'éducation socratique. Celle-ci doit suggérer le droit chemin vers la vérité et cet acheminement n'est pas une routine. L'éducation doit procéder à une transformation grâce à la réfutation. Elle permet alors une nouvelle communauté, celle du discours,

---

<sup>73</sup> Idem, p.43.

<sup>74</sup> C'est d'ailleurs ce à quoi Socrate s'oppose dans le *Banquet* : 175d, 217a.

<sup>75</sup> Dans le *Gorgias*, Socrate réfute justement son interlocuteur en lui faisant dire que les sophistes ne sont pas des maîtres puisqu'ils ne possèdent aucun savoir. Ils sont habiles à convaincre et à parler devant le public, mais ils ne savent pas de quoi ils parlent. (Voir : SCOTT, *Plato's Socrates as Educator*, op. cit., p.37)

qui réunit tous ceux qui, en principe, ont été transformés intérieurement par le dialogue socratique<sup>76</sup>.

Bref, il nous apparaît plutôt réducteur de dire que Socrate n'est pas un maître puisqu'il ne se considère pas comme tel. Qu'en est-il maintenant de l'*Alcibiade*? De fait, ce n'est pas en lui enseignant la rhétorique que Socrate tente d'aider Alcibiade mais en l'incitant à se connaître lui-même. Nous croyons que si Socrate veut se distancer de la pratique de l'enseignement, c'est qu'il propose une autre forme d'éducation, tant dans son contenu que dans sa forme. De sorte que, bien que dans l'*Apologie* Socrate se défend d'être un maître, sa relation avec Alcibiade peut tout de même être considérée comme une relation entre un maître et un élève. Aussi, même si Socrate affirme qu'il s'entretient avec tout le monde, cela n'empêche pas qu'il ait une relation privilégiée avec Alcibiade. Il va de soi que Socrate ne s'adresse pas à son protégé de la même façon qu'il s'adresse à ses accusateurs, ce qui ne signifie pas qu'il se contredise dans ses propos.

Au sujet de l'éducation socratique, l'*Alcibiade* est très évocateur. Le connais-toi toi-même est évoqué de façon à montrer que ce soin doit être effectué par et sur le « soi ». Cette exigence va de pair avec la conception de l'éducation socratique. Dans plusieurs dialogues, Platon pose la question de savoir comment on doit prendre soin des jeunes, comment faire en sorte qu'ils deviennent meilleurs. Dans le *Protagoras*, il oppose l'*epiméleia* socratique à l'*epiméleia* des sophistes. Selon Protagoras, il s'agit de prendre soin des jeunes en leur enseignant la vertu. Ce n'est certainement pas comme cela que Socrate l'entend. Au contraire, on ne peut pas exiger qu'un maître prenne soin de nous. Il faut prendre soi-même soin de soi-même<sup>77</sup>. Ainsi, l'*Alcibiade* donne une réponse claire à la question de qui doit prendre soin des jeunes. Alcibiade doit savoir qui il est et ce qu'il peut devenir en tant qu'homme politique, mais il ne peut le faire que par lui-même. Bref, le véritable maître est celui qui se soucie du souci que l'élève a de lui-même.

---

<sup>76</sup> PATOČKA, Jan, « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », *L'art et le temps*, Paris, P.O.L., 1983, p.87-88.

<sup>77</sup> PRADEAU, op. cit., p.51.

Cela signifie-t-il qu'Alcibiade n'a besoin de personne d'autre que lui-même pour s'éduquer et que Socrate ne lui est d'aucune aide? Nous pouvons déjà affirmer que c'est grâce à Socrate si Alcibiade a été initié au soin de son âme, aux moyens à prendre pour parvenir à l'excellence. Sans l'action de Socrate, Alcibiade n'aurait jamais eu le désir de s'engager dans une telle quête. Nous avons vu que le premier pas vers l'excellence en tant que soin de soi-même, c'est la connaissance de soi. Or, cette connaissance n'est possible que par le dialogue avec autrui. Cette méthode est donc privilégiée par Socrate, et c'est ce que montre Socrate par le paradigme de la vision de soi-même. Pourquoi doit-il y avoir une altérité qui agit comme un miroir? Le paradigme semble suggérer que c'est en connaissant un semblable, un autre soi, que l'on peut se connaître soi-même. Aussi, c'est devant une autre âme que nous découvrons ce qui nous permet de devenir excellents. Car si la partie intellectuelle de l'âme est ce qu'il y a de meilleur en nous, c'est par son activité, la réflexion, que nous pouvons nous améliorer.

### 3. La relation érotique dans le *Banquet*

Dans les dialogues de Platon tels l'*Alcibiade* ou le *Charmide*, Socrate affiche son affection pour ses disciples. Ces dialogues ont, nous l'avons mentionné, une portée apologétique. La stratégie de Platon à cet égard est différente de celle de Xénophon. Pour préserver Socrate des accusations de corruption de la jeunesse qui pèsent contre lui, Xénophon s'affaire à montrer que les disciples qui ont mal tourné, tels Alcibiade et Critias, ont eu des rapports tendus avec Socrate. Ces derniers ne l'auraient fréquenté que dans le but d'acquérir plus de puissance et auraient cessé de le côtoyer quand il ne lui serait plus utile à assouvir leur soif de pouvoir<sup>78</sup>. Ils n'auraient suivi les conseils de Socrate que sur une courte période et s'en seraient détourné par la suite. Alcibiade aurait en quelque sorte été un disciple non-souhaité pour Socrate, au contraire de ceux qui ont suivi ses enseignements pour des raisons plus valables. Ce n'est certes pas le point de vue adopté par Platon. Pour s'en convaincre, il faut maintenant examiner plus en détails la relation qui unit Socrate à Alcibiade. Pour ce faire, nous allons étudier principalement le *Banquet* de Platon, qui porte spécifiquement sur la relation érotique.

Nous avons vu déjà que Socrate se déclare être le seul véritable amoureux d'Alcibiade (131d-e). Ce dernier est par la suite lui-même charmé par Socrate. Dans le *Banquet*, il explique en détails le lien qui les unit et affirme : « Du reste, je ne suis pas le seul qu'il ait traité de cette manière. Il s'est conduit de même avec Charmide le fils de Glaucon<sup>79</sup>, avec Euthydème, le fils de Dioclès<sup>80</sup>, et avec beaucoup d'autres qu'il dupe en se donnant l'air d'un amant alors qu'il tient le rôle du bien-aimé plutôt que celui de l'amant. » Au nombre des jeunes gens qui ont été séduits par Socrate,

---

<sup>78</sup> « Critias et Alcibiade, durant le temps qu'ils passèrent dans la société de Socrate, ne l'écouterent point parce qu'il leur plaisait, mais parce que dès le début ils songeaient à gouverner l'État. » (XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 2, 12) « Ainsi donc, aussitôt que ces deux hommes se crurent plus habiles que les politiques d'Athènes, ils cessèrent de fréquenter Socrate. » (XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 2, 47).

<sup>79</sup> Le *Charmide* du dialogue du même nom, dont nous avons déjà parlé.

<sup>80</sup> Jeune aristocrate, lui aussi réputé pour sa beauté, comme Alcibiade et Charmide. Euthydème est mis en scène par Xénophon dans les *Mémoires* (IV, 2,1)

nous pouvons ajouter Lysis, bien qu'il soit beaucoup plus jeune<sup>81</sup>. Comment alors qualifier la relation amoureuse entre Socrate et ses disciples?

Plusieurs s'accorderaient aujourd'hui pour dire qu'aimer véritablement l'autre implique de le reconnaître pour lui-même, dans son intégralité et son unicité. Ceci n'est pas étonnant considérant le concept d'individu qui s'est développé depuis le christianisme et qui a pris beaucoup d'importance aujourd'hui. Ce n'est évidemment pas la même conception de l'amour à l'époque de Platon, d'autant plus que ce dernier croit en une vérité universelle qui dépasse largement le cadre individuel. Dans l'*Alcibiade*, Socrate affirme pourtant être le seul à aimer son jeune ami *pour lui-même* (131e). Que veut alors dire cette expression? D'après le *Banquet*, l'objet de l'amour selon Platon est le bien. Le but de l'amour est en effet de se rapprocher du bien et de le posséder pour l'éternité, ce qui assurerait notre propre bonheur. L'individu, l'autre dans son intégralité, ne sera jamais l'objet de notre amour. Ainsi, on peut légitimement se demander si cette conception est compatible avec l'amour que porte Socrate à Alcibiade. La question va sans contredit de pair avec celle qui, dans l'*Alcibiade*, a pour but de définir le soi.

Aussi, il va sans dire que la conception de l'*eros* selon Platon s'inscrit dans la volonté de Socrate de réformer l'éducation des jeunes. À l'exemple de l'*Apologie*, Socrate affirme que les Athéniens ne se soucient pas de leur éducation<sup>82</sup>. De plus, la relation érotique semble manquer son but. En effet, les supposés amoureux se soucient davantage de la beauté de leur protégé que de leur éducation. C'est pourquoi Platon adopte un point de vue différent, susceptible de rendre à l'éducation de la jeunesse à sa juste valeur.

### 3.1 L'objet de l'amour selon Platon

---

<sup>81</sup> Lysis n'a vraisemblablement que onze ou douze ans lorsque Socrate s'entretient avec lui. Il serait ainsi son plus jeune interlocuteur. Du reste, Lysis n'a joué aucun rôle dans l'histoire d'Athènes. (Voir : Dorion, Introduction au *Lysis*, p.160,163)

<sup>82</sup> PLATON, *Apologie*, 29d-e, *Alcibiade*, 122b.

Aimer quelqu'un pour lui-même peut signifier deux choses. Premièrement, cela peut vouloir dire aimer l'autre dans son intérêt, et non dans notre propre intérêt. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote rend bien cette signification en définissant l'ami comme étant « celui qui souhaite du bien à son partenaire et accomplit ce qui est bon ou lui paraît tel dans le souci de ce partenaire »<sup>83</sup>. Ce que l'aimant souhaite sincèrement c'est de rendre l'autre heureux. Deuxièmement, aimer l'autre pour lui-même peut vouloir dire l'aimer dans son intégralité, incluant ses défauts, et le respecter dans son autonomie.

Dans « The Individual as an Object of Love », Vlastos qualifie l'amour platonicien comme étant égoïste et impersonnel, au contraire de la conception d'Aristote<sup>84</sup>. Il se base principalement sur le fait que, dans le *Lysis*, Socrate fait admettre à son jeune interlocuteur qu'il n'est aimé que dans la mesure où il est utile pour ceux qui l'aiment et que, s'il veut être aimé de tous, il doit s'affairer à devenir plus savant. Socrate évoque aussi le « premier objet d'amour, en vue duquel nous disons que tous les autres sont aimés » (220a). Nous savons que cet objet est le bien, ce qui est beaucoup plus explicite dans le *Banquet*. Il est vrai que, selon cette conception, l'être aimé peut être perçu comme étant seulement un instrument pour parvenir soi-même au bien. L'autre n'est considéré que dans la mesure où il peut être utile pour soi. Nous croyons cependant que Vlastos est injuste envers Platon, principalement parce qu'il n'a pas tenu compte du fait que l'être aimé retire lui aussi des bénéfices de la relation érotique. Aussi, le thème de l'*epimeleia* nous aide à mieux le comprendre : Socrate porte un réel souci à son bien aimé.

Qu'est-ce donc l'eros selon Platon? Nous avons déjà mentionné le contexte de la *paidierastia* à l'époque. Ce type de relation unit un *erastes*, l'amant, à un *eromenos*, l'aimé, dans le but d'aider ce dernier à faire son entrée dans le monde politique alors réservé aux hommes. En échange, le plus vieux peut réclamer des faveurs sexuelles au plus jeune. L'eros est donc lié à un désir impliquant de l'attraction physique entre

---

<sup>83</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, 1166a 2.

<sup>84</sup> VLASTOS, Gregory, « The Individual as Object of Love in Plato », *Platonic Studies*, Princeton University Press, p. 3-42.

les partenaires, au contraire de la *philia*, qui désigne plutôt l'amour familial ou amical. Si Platon reprend la notion de désir et d'attraction, il écarte cependant celle de la consommation physique dans cette union.

Le *Banquet* occupe une place particulière dans les textes de Platon. Comme l'indique son titre<sup>85</sup>, ce n'est pas un dialogue ou une conversation entre quelques individus, mais plutôt une réunion entre convives pour faire la fête. À cette occasion, chacun est invité à exposer sa conception du dieu Eros. L'entretien se termine en outre sur un coup de théâtre : Alcibiade fait son entrée et, au lieu de la description d'Eros, il fait l'éloge de Socrate ! La date dramatique du dialogue se situant quelques années après celle de l'entretien de l'*Alcibiade*, le *Banquet* est donc doublement intéressant pour nous. Contentons-nous pour l'instant de ce que Socrate y affirme sur l'*eros*.

Se choisissant Agathon comme interlocuteur, Socrate procède, comme à son habitude, par questionnement. Il lui fait d'abord remarquer que l'objet de l'amour est toujours le beau et que, si nous le désirons, c'est que nous en sommes dépourvus. Celui qui aime est en situation de manque et cherche à le combler. Le dieu Eros n'y fait pas exception. Alors que ses congénères disent d'Eros qu'il est le plus beau, Socrate affirme pour sa part qu'il n'est ni beau, ni laid. De sorte qu'Eros ne peut pas être considéré comme un dieu, puisque autrement il ne manquerait de rien, mais bien comme un démon. En tant qu'intermédiaire entre les dieux et les hommes, Eros est un être qui recherche la beauté et qui en outre consacre tout son temps à cette quête par excellence.

L'amour est donc suscité, à l'exemple du démon Eros, chez les individus qui ne sont ni parfaitement beaux, ni parfaitement bons. Il va sans dire que personne n'est complètement autarcique et que tous recherchent l'amour. Socrate fait par la suite place au discours de Diotime, la prêtresse qui l'a jadis « instruit des choses concernant l'amour » (201d). Cette dernière poursuit en explicitant le désir

---

<sup>85</sup> Le terme grec « symposium », aussi présent en français, désigne véritablement une beuverie.

qu'éprouve l'amant devant un beau jeune homme. La notion de désir est ici très importante. Contrairement à la conception traditionnelle grecque, Platon la distingue radicalement de celle de l'appétit. Lorsque nous avons faim par exemple, nous sommes aussi en situation de manque. Mais ce manque peut facilement être comblé dès lors que nous trouvons de la nourriture. Tandis que le désir, par définition, n'est jamais véritablement comblé. L'enjeu pour Platon est de faire intervenir une explication métaphysique au désir sexuel.<sup>86</sup> De plus, le désir a une forte emprise sur nous-mêmes. D'ailleurs, l'amour n'est-il pas associé à une folie dans le *Phèdre*<sup>87</sup> ? Ce serait une erreur que de dire que nous pouvons rechercher la beauté sans la désirer. Ainsi, ce qui suscite le désir, c'est la beauté, la beauté de l'être aimé. Par ailleurs, nous savons que le beau est indissociable du bien chez Platon. Ce que l'amant veut réellement, l'objet ultime de son amour, c'est le bien.

Comment expliquer la relation entre le but ultime de l'amour (le bien) et l'objet du désir (la beauté) ? Ce que nous souhaitons au bout du compte, c'est l'*eudaimonia* ou, ce qui est équivalent, la possession éternelle du bien. La condition nécessaire pour parvenir à ce bonheur éternel est de produire la vertu parfaite en notre âme (l'*aretê*). Aux dires de Diotime, les hommes sont gros dans leur âme (206c). Ils peuvent donner naissance à cet enfant qu'est la vertu et ainsi devenir meilleurs qu'ils ne l'étaient avant d'accoucher. La beauté est nécessaire à la procréation et seul le désir peut nous mettre en rapport avec elle. C'est en ce sens que le désir érotique n'est jamais véritablement satisfait, car nous ne pouvons en aucune façon posséder la beauté. De plus, posséder un bel objet ne nous donne qu'une piètre compensation par rapport à notre désir. Aussi, lorsque l'amant se soumet à la tentation de consommer son amour, il tombe dans l'erreur qui consiste à prendre la beauté physique de l'être aimé pour le terme de son désir. Ce serait alors « troquer de l'or contre du cuivre » (219a), pour reprendre l'analogie utilisée par Socrate. En revanche, si l'amant reconnaît que le véritable objet de son désir est le bien, il est en mesure de réaliser le

<sup>86</sup> HALPERIN, David M., « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy*, 5, 1985, p. 170-171.

<sup>87</sup> Dans le *Phèdre*, Socrate associe effectivement l'amour à une folie. Mais il ne s'agit pas d'une folie humaine, comme le souligne Luc Brisson, mais d'une folie divine qui permet d'accéder au savoir (dans l'introduction à PLATON, *Phèdre*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, p.48)

plein potentiel de lui-même, c'est-à-dire la possibilité de produire la vertu. Mais cette réalisation doit se faire par un travail ardu : celui d'une ascension qui part du beau corps pour se rendre à la beauté en soi.

Qu'en est-il maintenant de l'être aimé? Les hommes qui sont féconds dans leur âme accouchent de la pensée, qui plus est de la plus haute partie de la pensée, « celle qui concerne l'ordonnance des cités et des domaines : on lui donne le nom de modération et de justice. » (209a) Pour mettre à terme, l'homme tombe amoureux d'un bel homme, d'un plus jeune que lui :

« jamais, en effet, il ne voudra procréer dans la laideur. Aussi s'attache-t-il, en tant qu'il est gros, aux beaux corps plutôt qu'aux laids, et, s'il tombe sur une âme qui est belle, noble, et bien née, il s'attache très fortement à l'une et à l'autre de ces beautés, et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et entreprend de faire l'éducation du jeune homme. » (209 b-c)

Selon cet extrait, l'éducation est bien au cœur de l'amour entre hommes. Les discours de l'amant ont pour but de rendre la jeunesse meilleure. L'amant ne veut pas uniquement son bien dans la relation, mais aussi celui de son amoureux et plus généralement le bien de toute sa société.

On pourrait penser que, de ce point de vue, comme le croit Vlastos, aimer contribue à faire le bien non pas pour l'autre personne, mais pour une tierce personne. Dans ce cas-ci, ce serait plus exactement pour un groupe de personne. Cette conception s'accorderait à celle de la cité idéale présentée dans la *République*, où les individus sont aimés uniquement parce qu'ils produisent le bien pour la cité<sup>88</sup>. Mais cette interprétation ne semble pas prendre en compte l'effet que produit l'amour sur le bien-aimé, c'est-à-dire l'apprentissage qu'il en retire. Cet apprentissage se fait directement par l'enseignement que lui prodigue l'amant, mais aussi indirectement par le renversement qui s'opère dans la relation. En effet, il semble que l'amour

---

<sup>88</sup> VLASTOS, op. cit., p.13-14.

pédérastique à la manière de Platon fait en sorte que l'aimé devient lui aussi amoureux. Ce renversement est illustré dans le *Lysis*, mais aussi dans l'*Alcibiade*.

Tel qu'exposé dans le *Lysis*, il n'y a pas d'amour sans réciprocité. Vlastos fait remarquer que Socrate incite le jeune Lysis à devenir savant dans le but d'être aimé des autres pour son utilité. Ce qu'il ne dit pas cependant, c'est que devenir savant dans un domaine le fera non seulement paraître utile pour les autres, mais lui permettra aussi d'en tirer profit (210 b)<sup>89</sup> De plus, le raisonnement de Socrate aboutit à questionner Lysis sur le fait qu'il soit « nécessaire que l'amant véritable et sincère soit aimé de l'enfant qu'il aime » (222a). Pour qu'il y ait une relation amoureuse, il faut non seulement aimer, mais aussi être aimé en retour. Mais tout n'est pas gagné pour Socrate, puisque Lysis hésite à approuver, pensant qu'il doit aimer en retour Hippothalès, celui qui est éperdument amoureux de lui. Or, le génie de ce dialogue, au-delà de son caractère aporétique, réside dans le fait que Socrate réussit à illustrer sa thèse de départ. Socrate a remarqué à juste titre qu'Hippothalès s'y prend très mal pour séduire le jeune homme : il en fait son éloge par ses poèmes, ce qui contribue à augmenter la fierté de Lysis et, par le fait même, à le rendre plus difficile à séduire. Socrate lui enseigne que pour se faire aimer du jeune homme, il ne faut pas faire son éloge, mais au contraire le rabaisser. Pour l'aider, il entame une discussion avec Lysis. Ce dernier est véritablement suspendu à ses lèvres et, pour le malheur d'Hippothalès, il tombe amoureux de Socrate. De fait, en discutant avec Lysis, Socrate lui démontre son ignorance et, se montrant supérieur à lui, le séduit. Nous pouvons en déduire que ce que Lysis cherche en Socrate, c'est le savoir, l'utilité, donc, le bien.

Comment ce renversement s'opère-t-il ? Il se trouve une explication convaincante de ce phénomène dans le *Phèdre* :

« De même qu'un souffle ou un son, renvoyés par des objets lisses et solides, revient à leur point de départ, ainsi le flot de la beauté revient vers le beau garçon en passant par ses yeux, lieu de passage naturel vers l'âme. Il y parvient, la remplit, et dégage les passages par où jaillissent les ailes, qu'il fait pousser; et c'est autour de l'âme du bien aimé d'être remplie d'amour.

---

<sup>89</sup> ROTH, Michael D., « Did Plato Nod? Some conjectures on egoism and friendship in the *Lysis* », in *Archiv für Geschichte der Philosophie* (77), 1995, p. 5.

Le voilà qui aime, mais il est bien en peine de dire quoi. Il ne comprend pas ce qu'il éprouve (...) et il oublie qu'il se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir. » (255 d)

Ce passage illustre bien le rôle que joue l'amant pour l'aimé. À partir du moment où le jeune homme se voit dans son amant comme dans un miroir, il devient lui aussi sensible à la beauté et se rend, sans le savoir encore, disponible à la quête philosophique. C'est par ailleurs une étape cruciale dans la relation amoureuse : le jeune homme, tout comme son maître, doit résister à la tentation de céder à un amour physique.

L'exemple du miroir tel que présenté dans le *Phèdre* ressemble sans contredit à celui du paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade*. Et ce n'est pas étonnant, puisqu'il s'agit effectivement dans les deux cas d'une relation amoureuse par laquelle le jeune homme se découvre la même aspiration au savoir que son maître. Dans l'*Alcibiade* comme dans le *Lysis*, cette relation est non seulement expliquée par le contenu du dialogue, mais elle est aussi illustrée par son cours dramatique. On a à plusieurs reprises relevé le fait que le but de Socrate est de faire prendre conscience à Alcibiade de son ignorance et ainsi de l'inciter à la quête de l'excellence. Nous sommes maintenant en mesure de constater que les ruses de Socrate ont aussi pour effet de séduire Alcibiade. On pourrait penser que la souffrance que provoque Socrate chez ses jeunes interlocuteurs en les réfutant suscite de la haine envers lui. Mais il arrive au contraire à susciter leur désir! C'est justement en les rabaissant qu'il arrive à les séduire<sup>90</sup>. Socrate utilise dans un premier temps les penchants d'Alcibiade. Tout en se montrant indispensable, il attise son désir de puissance et de gloire pour l'inciter à l'écouter. Au cours de la fable royale, il se base encore une fois sur son désir de domination pour le convaincre de s'améliorer et enfin l'emporter sur ses véritables rivaux. On pourrait même dire qu'Alcibiade tombe amoureux de l'image que lui montre Socrate, celle d'un commandant qui soumet les autres uniquement par sa

---

<sup>90</sup> C'est par ailleurs ce que Socrate affirme dans le *Lysis* : « C'est ainsi, Hippotolès, qu'il faut s'entretenir avec son bien-aimé, en le diminuant et en le rabaissant, et non pas, comme tu le fais, en le gonflant d'orgueil et en le gâtant. » (210e) Sa ruse est toutefois quelque peu différente avec Alcibiade, puisqu'il excite son ardeur avant de le rabaïsser.

supériorité. Mais plus encore, à la fin du dialogue, on voit qu'Alcibiade est tombé amoureux de Socrate. Alors qu'il a été convaincu de la nécessité de s'éduquer, il lui dit : « il y a là un risque que nous échangions nos rôles, moi prenant le tien, et toi le mien ; car rien n'empêchera maintenant que je te suive pas à pas, et que tu trouves en moi ton pédagogue<sup>91</sup> » (135d) Alors que c'est généralement l'amant qui suit pas à pas son bien aimé, c'est maintenant Alcibiade qui, tombé amoureux, ne quittera plus Socrate. Alcibiade doit cependant reconnaître que l'objet de son amour n'est pas Socrate, mais le bien.

Socrate nous montre que l'apprentissage ne peut se faire qu'à la faveur d'un lien privilégié entre deux hommes. En somme, si nous suivons notre raisonnement, cette relation permet des bénéfices mutuels chez les partenaires. À un niveau inférieur, l'amant fait reconnaître à l'aimé la même aspiration au savoir et au bonheur qui s'en suivra. Au niveau supérieur, c'est-à-dire au terme de la quête, celui qui parvient au beau en soi engendre la vertu en l'être aimé.

Il y a donc un partage digne d'une amitié réelle entre eux. L'amant veut certes son bonheur propre et il a besoin de l'aimé pour y parvenir, mais il le lui rend bien en souhaitant qu'il développe lui aussi le meilleur de lui-même. L'amant s'assure de l'immortalité d'une part en réalisant le plein potentiel de lui-même, mais aussi d'autre part en générant la vertu chez l'aimé. C'est ce qui fait dire à Price, contre Vlastos, que l'amour chez Platon n'est pas égoïste : « By loving rightly, the philosopher (that is, the lover of wisdom), approaches the wisdom he seeks; the wisdom he then attains he shares with his beloved. Personal love, of a kind, is thereby not supplanted, but glorified.»<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Le *pédagogue* est un esclave qui a pour tâche d'accompagner les enfants dans leurs déplacements, de façon à les protéger des hommes d'âge mûr qui solliciteraient leurs faveurs (DORION, *Lysis*, note 44). Ainsi, le fait qu'Alcibiade devient le pédagogue de Socrate indique qu'il le suive partout où il va, mais aussi qu'il le surveille pour qu'il n'ait pas d'autres amoureux. Dans le *Banquet* même, Alcibiade se montre jaloux à l'égard de Socrate (213c).

<sup>92</sup> PRICE, A.W., « Loving Persons Platonically », in *Phronesis* (26), 1981, p. 30.

Qu'en est-il réellement des bénéfices qu'en retire Alcibiade? En retrouvant Alcibiade quelques années après son premier entretien avec Socrate dans le *Banquet*, nous pouvons constater vers quelle voie il a cheminé.

### 3.2 La relation érotique entre Socrate et Alcibiade

À la description que fait Diotime de l'amour, on sait que Socrate s'est engagé dans cette voie. Par ailleurs, dès les premières lignes de l'*Alcibiade*, Socrate déclare son amour pour le jeune homme. Il a donc reconnu la beauté en Alcibiade et entreprend son éducation. Il parvient finalement à le convaincre de s'attacher à l'excellence de son âme. Pourtant, dans le *Banquet*, on retrouve un Alcibiade qui s'est déjà lancé en politique, mais qui résiste à appliquer les bons conseils de Socrate. Il fait pourtant l'éloge de Socrate, duquel il est tombé amoureux. D'un côté il exprime toute son admiration pour son maître, de l'autre il montre son incapacité à poursuivre dans la voie correcte de l'amour entre hommes. Son orgueil fait en sorte qu'il demeure, malgré son amour pour Socrate, amère envers lui. Il lui reproche en effet de l'avoir titillé sans concéder à l'aimer comme il le souhaiterait.

De fait, Alcibiade a été charmé par la sagesse de Socrate et entend acquérir cette sagesse. Il s'indigne que Socrate ne veuille pas se soumettre à ses avances. La relation à laquelle Alcibiade s'attend est effectivement celle qui est véhiculée et pratiquée par les *aristoi* : un jeune homme accorde des faveurs sexuelles à un plus vieux en échange de l'enseignement moral et politique que ce dernier lui inculque. Bien que Socrate accepte de faire l'éducation d'Alcibiade, il lui refuse la relation physique et Alcibiade le trouve en conséquence insolent à son égard. L'attitude de Socrate sort pour le moins de l'ordinaire, puisque c'est généralement l'amant qui doit réclamer les faveurs à l'aimé, mais, à cause du renversement qui s'est opéré, c'est Alcibiade qui sollicite Socrate pour ses faveurs ! Leur comportement est loin de suivre les mœurs courantes.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> PRICE, op. cit., p. 79-80.

On pourrait penser qu'Alcibiade est en droit de réclamer une reconnaissance particulière de la part de Socrate. Ce dernier a bel et bien attisé son désir. Il a lui-même entamé une relation privilégiée avec le jeune homme, l'ayant choisi parmi tant d'autres. Alcibiade exprime pour sa part des sentiments pour Socrate et semble considérer, par l'admiration qu'il lui porte, comme étant une personne unique. De sorte qu'il n'est pas étonnant qu'Alcibiade soit frustré que Socrate ne réponde pas à ses attentes<sup>94</sup>. Est-ce à dire que Socrate n'a pas de considération pour son bien-aimé?

Au contraire, Socrate porte la plus haute considération pour son bien-aimé, et c'est précisément pour cette raison qu'il ne peut accepter la relation physique avec lui. Si Alcibiade avait bien compris sa première leçon, il n'agirait sans doute pas ainsi. On apprend effectivement dans l'*Alcibiade* que Socrate est le seul véritable amoureux d'Alcibiade. Dans le prologue, Socrate lui met déjà la puce à l'oreille : n'est-il pas étrange qu'il soit le seul à s'attacher encore à lui alors que tous les autres amoureux ont fui? Pourquoi en est-il ainsi?

La réponse apparaît très clairement plus loin dans le texte, à la suite de l'entretien qui a pour objet de déterminer l'âme comme le propre de l'homme. Socrate affirme alors à Alcibiade que « celui qui t'aime est celui qui aime ton âme » et que « celui qui aime ton corps s'éloigne et te quitte lorsque se perd l'éclat de ta jeunesse » (131c) Aussi n'est-il pas étonnant que les amoureux d'Alcibiade l'aient tous laissé tomber maintenant qu'il a vieilli. De sorte qu'il n'a qu'un véritable amoureux, Socrate, parce qu'il aime son âme, lui-même, plutôt que son corps, ce qui lui appartient. En contrepartie, Socrate est le seul qui soit « digne d'être aimé » (131e). Dans le véritable amour comme dans toute action humaine, Socrate incite à accorder la plus grande importance à l'âme par rapport au corps.

En somme, Socrate n'aime pas Alcibiade dans son intégralité, ni dans son individualité. De sorte que Vlastos aurait sans doute raison de qualifier cet amour

---

<sup>94</sup> Nussbaum, cité dans : GILL, Christopher, « Platonic Love and Individuality », dans A. Loizou and H. Lesser (éds.), *Polis and politics. Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot, Avebury, 1990, p.74-75.

d'impersonnel, au sens où on l'entend généralement. Mais ce n'est pas une raison pour dévaluer l'amour platonicien. Au contraire, n'est-ce pas un véritable amour que de souhaiter que l'autre personne développe certaines qualités et devienne meilleur? Aussi, la conception de Platon ne serait pas si éloignée de celle d'Aristote, dans le sens où, dans chaque cas, il s'agit de « souhaiter du bien à son partenaire ». Socrate a à cœur l'intérêt d'Alcibiade et sait pertinemment ce qui est bon pour lui. Il est le seul à se soucier véritablement d'Alcibiade.

C'est sans doute un point de vue moderne qui consiste à croire qu'en amour il faille répondre aux moindres désirs d'autrui. C'est néanmoins un non sens selon la conception de Platon. De fait, ce que Socrate aime chez Alcibiade c'est la meilleure partie de lui-même, la beauté de son âme, qui a plus de valeur que celle liée à son corps. Si nous nous rapportons au passage de l'ascension, c'est la beauté de son âme, qui a plus de valeur que celle reliée à son corps. D'après le discours de Diotime dans le *Banquet*, la beauté physique de l'autre n'est que le point de départ de l'ascension : elle rappelle la beauté en soi qui en est son point d'arrivée. Ce que l'amant souhaite pour son bien-aimé, c'est qu'il développe ses qualités. Ce qu'il voit en lui, c'est ce qu'il pourrait devenir, au-delà des imperfections et des contingences actuelles. De même, Socrate ne peut en aucun cas céder à la volonté d'Alcibiade pour lui faire plaisir ou pour lui montrer son respect. Socrate est sensible à la meilleure partie de son élève, non pas à ses imperfections.

De plus, si on considère la réciprocité entre les deux amoureux, le bien-aimé se reconnaît la même aspiration que son maître. De sorte que lui aussi, en principe, accorde de l'importance à ces qualités. Il n'y a pas d'amour sans un échange mutuel. Alcibiade, malgré ses réticences, avoue lui-même que Socrate lui est utile pour sa quête d'excellence : « Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le meilleur possible et j'imagine que, dans cette voie, je ne puis trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi, Socrate. » (218 a) Il considère donc Socrate comme un maître digne de confiance. Aussi, il reconnaît que les discours de Socrate constituent la voie par excellence pour devenir des hommes accomplis (*kalos*

*k'agathos* : 222 a). En la présence de Socrate, Alcibiade a honte de ses actions, mais lorsqu'il n'est plus avec lui, il reprend ses mauvaises habitudes.

Enfin, étant donné l'accent mis sur l'éducation dans la relation amoureuse, il faudrait surtout voir dans l'attitude de Socrate à l'égard d'Alcibiade une fonction pédagogique. À première vue, le fait que Socrate ne porte pas attention à la beauté physique d'Alcibiade peut servir d'exemple afin que l'élève s'engage dans la bonne voie. Céder à la tentation aurait des conséquences fâcheuses et pour l'âme de Socrate et pour l'âme d'Alcibiade. Ce dernier voit en Socrate de multiples vertus telles le courage et l'indifférence à la faim, au froid, etc. Le contrôle de soi dans la relation pourrait aussi être de ces vertus produites par l'ascension érotique. Bien qu'Alcibiade ne semble pas comprendre les motivations de Socrate, il est en mesure de reconnaître ces vertus en lui et même d'en faire l'éloge.

Dans un autre ordre d'idées, le comportement de Socrate a pour effet, comme dans le cas de l'*élegkhos*, de défaire les conceptions erronées de l'amour et de l'éducation. Socrate donne dans un premier temps l'impression d'être attiré sexuellement par les beaux jeunes hommes qui sont inévitablement ceux en qui la société voit le plus d'avenir. Dans un deuxième temps, il défait cette impression par une indifférence aux faveurs sexuelles. Ainsi, après avoir attiré l'attention de son disciple, il suscite en lui la confusion, détruisant par le fait même ses préconceptions sur l'amour. Dès lors, il pourra accueillir une nouvelle conception de l'amour, celle qui consiste en une quête philosophique. L'approche de Socrate va pourtant varier selon ses disciples, puisque la prise de conscience doit être personnelle à chacun. Mais le but reste toujours le même, soit la quête de l'excellence. C'est pourquoi Socrate ne peut pas donner crédit aux aspirations de ses bien-aimés. Au contraire, il prône un style de vie philosophique que tous les individus qui veulent devenir meilleurs doivent adopter.

Toujours dans une perspective pédagogique, il ne faudrait pas non plus négliger l'importance du renversement qui s'opère entre l'amant et l'aimé. L'aimé

doit éprouver du désir envers l'amant. Qu'il voie en son amant sa propre beauté comme dans un miroir ou qu'il perçoive les qualités morales de son amant, il doit être mis en rapport avec la beauté par un désir érotique. C'est uniquement par ce désir qu'il peut cheminer vers la beauté en soi. Ajoutons que l'attitude de Socrate exemplifie la bonne voie à suivre. Alors que le désir est dirigé vers lui et que le jeune homme peut céder à la tentation de considérer son maître comme le terme de son amour, Socrate doit faire en sorte qu'il comprenne ce qu'est le véritable objet de son amour. Socrate se situe, tout comme le démon Eros, entre l'ignorance et la sagesse. Dans les dialogues de Platon, il se dit constamment ignorant. On a de la difficulté à le croire, surtout que, dans plusieurs dialogues, à l'exemple du *Charmide*, Socrate incarne la vertu qu'il prétend ne pas connaître<sup>95</sup>. Aussi, dans le *Lysis*, il se montre très habile pour séduire le jeune homme et créer des liens d'amitié, alors qu'il se plaint au départ de ne pas avoir d'ami (211e, 212a). De même, dans l'*Alcibiade*, il semble bien conscient de sa valeur pour éduquer le jeune homme. Mais peut-être est-ce simplement une autre ruse pédagogique. D'une part, en rabaissant l'autre, il réussit à se faire aimer et il parvient en plus à susciter en l'autre la remise en question. D'autre part, en se disant lui aussi ignorant, il suggère à son disciple de ne pas chercher le savoir en sa personne, mais de le chercher au-delà du sensible et du particulier, par sa propre démarche philosophique. Dans ces conditions, l'amant et l'aimé, tous deux idéalistes, sont liés par ce lien très fort qu'est la recherche du bien. Encore faut-il que le jeune homme accepte lui aussi de respecter la voie correcte de l'amour entre hommes, ce qui ne semble pas le cas de l'impétueux Alcibiade.

Pourquoi donc Alcibiade n'a-t-il pas suivi les conseils de Socrate? La situation à la fin de son premier entretien avec Socrate fait contraste avec celle présentée dans le *Banquet*. Dans l'*Alcibiade* pourtant, Socrate exprime déjà ses craintes quant au devenir d'Alcibiade.

---

<sup>95</sup> DORION, Introduction au *Lysis*, p.167

#### 4. L'échec d'Alcibiade (*Banquet et République*)

Le but de Platon, dans une perspective apologétique, est de montrer que Socrate n'est pas responsable des actions de la jeunesse qu'il a côtoyée, au contraire. Pour ce qui est de ces jeunes qui ont mal tourné, à l'exemple d'Alcibiade, Platon doit prouver que la cause de leur corruption est à chercher ailleurs que dans la compagnie de Socrate. Le propos de Platon consiste donc à montrer que l'enseignement de Socrate aurait été bénéfique à Alcibiade, mais que cela n'aurait pas suffi. Comme nous l'avons vu, Socrate a bien entrepris de réformer Alcibiade, en l'encourageant à se connaître lui-même, mais il n'aurait pas réussi à le transformer complètement. Pourquoi Alcibiade a-t-il échoué, malgré les conseils de Socrate?

Déjà dans l'*Alcibiade*, Socrate émet à deux reprises des craintes quant à l'avenir de son amoureux. Socrate dit à Alcibiade qu'il a peur que ce dernier ne se laisse corrompre :

« Et dorénavant, si tu ne te laisses pas corrompre par le peuple athénien et que tu ne t'enlaidis pas, je ne t'abandonnerai pas. Car ce que je crains en effet le plus, c'est que, devenu amoureux du peuple, tu te laisses corrompre. C'est ce qui est arrivé à déjà bien des hommes bons à Athènes. » (132a)

Il est intéressant de noter que le thème de l'*eros* revient à nouveau. On peut se demander en quoi l'amour du grand nombre est susceptible de corrompre. C'est que cet amour, qui va à contresens de l'amour du bien auquel Socrate initie Alcibiade, éloigne de la quête de l'excellence. La mise en garde de Socrate fait d'ailleurs suite à celle selon laquelle il ne faut pas aimer quelqu'un pour la beauté de son corps, mais l'aimer pour la beauté de son âme<sup>96</sup>. La foule n'est pas un bon miroir pour Alcibiade. Seul le maître, le véritable amant, sait ce qui est bon pour l'élève. Au contraire, comme nous l'avons vu, le grand nombre ne peut en aucune façon être considéré comme un maître. Lorsqu'Alcibiade se complaît à aimer la foule, il se méprend sur la véritable nature de l'amour. De sorte que c'est lorsque l'*eros* est dévié de sa source véritable qu'il y a corruption. Si Alcibiade se connaît suffisamment, s'il prend soin de son âme, et si en outre il développe une relation érotique adéquate avec Socrate, il ne

<sup>96</sup> FORDE, op. cit., p.235.

se laissera pas corrompre en aimant le grand nombre. Cela va bien entendu dans le même sens que la reconnaissance de soi comme étant l'âme, car, grâce à cette connaissance, Alcibiade ne se laisserait pas duper par la recherche des honneurs que peut lui procurer la foule.

À la fin du dialogue, Socrate exprime à nouveau ses craintes concernant Alcibiade en affirmant : « je vois la puissance de notre cité et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi » (135e) Platon présente donc Socrate comme ayant pressenti les dangers que lui et son bien-aimé courent dans la cité. Il faut dès lors rechercher la source de la corruption d'Alcibiade, de même que celle de la condamnation de Socrate, dans la force du grand nombre.

C'est dans le *Banquet* et la *République* que nous trouvons plus de détails quant à l'échec d'Alcibiade. Dans le *Banquet* d'abord, Alcibiade explique lui-même clairement, devant Socrate et d'autres auditeurs, ce qu'il est advenu de lui. Quelque quinze années après sa première rencontre avec Socrate, Alcibiade a depuis longtemps pris la parole devant la tribune et a entrepris plusieurs actions politiques. Cependant, Alcibiade ne semble pas avoir suivi les conseils que lui a donnés Socrate, comme il l'affirme ici :

« En écoutant Périclès et d'autres bons orateurs, j'admettais sans doute qu'ils s'exprimaient bien, mais je n'éprouvais rien de pareil, mon âme n'était pas troublée, et elle ne s'indignait pas de l'esclavage auquel j'étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais. (...) En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, **je continue à n'avoir pas souci de moi-même**, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. (...) il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment, qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi, à éprouver de la honte devant quelqu'un. Il est le seul devant qui j'ai honte. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors, je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées. » (215e-216b)

Alors que Socrate l'a exhorté à prendre soin de lui-même, seule condition au bon exercice du pouvoir, Alcibiade a abandonné cette voie et fait tout de même de la politique. Alcibiade évite désormais Socrate. Devant lui, il a honte de lui-même.

La faute du grand nombre est donc à nouveau évoquée dans le *Banquet*. Mais Alcibiade a aussi une grande part de responsabilité : il se laisse corrompre par la foule, malgré les mises en garde de Socrate. D'ailleurs, le projet de Socrate à réformer le caractère des jeunes comme des moins jeunes mise beaucoup sur les intentions et les habiletés de ces derniers. S'ils ne suivent pas les conseils de Socrate, c'est soit qu'ils ne le veulent pas (ils ne veulent pas abandonner leur mode de vie actuel), soit qu'ils ne le peuvent pas (ils ne possèdent pas les capacités nécessaires pour se réformer). En somme, Alcibiade n'est pas très différent des autres interlocuteurs, la plupart plus âgés, avec qui Socrate converse. Il est plus jeune, certes, ce qui explique peut-être qu'il soit moins réticent au départ. Il est bel et bien charmé par le projet de Socrate, mais il semble résister à son application. Puisque le soin de son âme est la condition de sa transformation, il ne changera pas tant qu'il continue de s'adonner aux plaisirs du corps et à la recherche des biens extérieurs. S'il veut se réformer, il doit lui-même s'engager personnellement et entièrement dans la recherche de l'excellence.

D'un autre côté, la fréquentation de Socrate est essentielle à la bonne conduite vers l'excellence. Comme le suggère le *Banquet*, c'est lorsqu'Alcibiade s'éloigne de son maître qu'il abandonne sa quête de l'excellence pour se complaire dans la recherche des honneurs que lui confère le grand nombre. Dans l'*Alcibiade*, Socrate encourage son bien aimé à s'exercer<sup>97</sup>. En quoi consiste cette pratique ? En le fait de se soumettre à l'interrogation de Socrate. En effet, la pratique de la conversation est indistincte de celle par laquelle Alcibiade (et Socrate) prend soin de lui-même. Plus il s'exerce, plus il connaît ses capacités et ses limites et plus il fait l'examen critique des opinions qui affectent ses pensées et ses actions. En bref, c'est en pratiquant la discussion qu'Alcibiade peut augmenter sa connaissance et sa maîtrise de lui-même. Et ce n'est qu'en fréquentant Socrate qu'il peut faire ce travail sur lui-même<sup>98</sup>. En somme, Alcibiade n'échoue pas parce qu'il pervertit les leçons de Socrate, ni parce

---

<sup>97</sup> À plusieurs reprises, Platon met dans la bouche de Socrate les termes suivants reliés à la pratique: *gumnastikē*, *taxis* et *askēsis*. (Référence : SCOTT, *Plato's Socrates as educator*, op. cit., p.99).

<sup>98</sup> SCOTT, *Plato's Socrates as educator*, op. cit., p.100-106.

qu'il s'approprié ses paroles à son propre avantage. Il échoue parce qu'il n'arrive pas à suivre Socrate jusqu'au bout.

D'autres indices quant à l'échec d'Alcibiade se retrouvent dans la *République*, dans le livre VI en particulier. Socrate, s'entretenant avec Glaucon, explique ce qu'il considère être un naturel philosophe et en quoi il peut être corrompu. Spécifions tout d'abord que le naturel philosophe est celui qui est naturellement porté vers la recherche de la vérité. Ce naturel, s'il suit la bonne voie, est destiné, non pas à devenir un sage retiré du monde, mais à occuper des fonctions politiques. Ce futur politique possède donc des qualités innées qui lui permettraient de bien gouverner. Cependant, il doit recevoir une bonne éducation pour parvenir à l'excellence et surtout, il ne doit pas être détourné de sa bonne nature.

Après avoir énuméré les qualités qui font qu'un homme est naturellement porté à la philosophie, Adimante intervient et lui fait une objection : si ceux qui s'adonnent trop longtemps à la philosophie deviennent pervers, d'autres sont en outre inutiles à la société (487c-d). Socrate approuve, mais il explique dans un premier temps que ce n'est que du point de vue de ceux qui ne philosophent pas que la philosophie paraît inutile. La plupart des gens ne sachant pas reconnaître, au contraire du philosophe, ce qui est bien et, par extension, ce qui est utile. Il n'est donc pas étonnant que les philosophes soient objets de critiques (494a).

Il réplique dans un deuxième temps que, si ceux qui s'adonnent à la philosophie deviennent pervers, ce n'est pas à cause de la philosophie (489e). Ceux qui sont naturellement portés par l'amour du savoir et ont toutes les qualités requises peuvent être corrompus. De sorte que, s'il y a peu de naturels philosophes, il y en a encore moins qui le deviennent véritablement, faute d'instruction et d'un environnement qui leur permettrait de s'épanouir pleinement. Quelle est la source de cette perversion? Socrate résume ainsi : « tout ce que l'on considère comme des biens, la beauté, la richesse, la force physique, la puissance des alliances politiques et tous ces avantages de ce genre, tout cela corrompt l'âme et l'arrache à la

philosophie » (491c). C'est donc dire que les biens extérieurs peuvent corrompre le naturel philosophe.

Les principaux coupables visés par Socrate sont ces éducateurs qui n'ont rien d'autre à enseigner que les opinions largement partagées par la population. Socrate fait bien entendu référence aux sophistes (493b-c). Ces derniers sont d'autant plus corrupteurs qu'ils ont acquis la renommée parmi les Athéniens. Selon Socrate, ils ne font qu'alimenter les éloges et des huées du grand nombre qui emportent le naturel philosophe. Et aucune leçon privée ne peut aller en contresens (492d). De même, l'éducation traditionnelle, qui fait participer les jeunes aux enthousiasmes collectifs est tout aussi inefficace et néfaste pour le naturel philosophe.

Par la suite, Socrate explicite ce qu'il advient du naturel philosophe dans un tel milieu de dépravation. Étant né dans une grande cité, il est « riche et noble, beau de visage et de belle constitution » (494c). Il possède en outre les qualités telles la « facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme » (494b), qui le rendent déjà, tout jeune, admiré de tous. Devenu adulte, tous veulent l'employer à leurs affaires. Flatté du pouvoir qui lui est destiné, il est dès lors gonflé d'orgueil et de prétention. Il va même jusqu'à « s'imaginer qu'il pourra devenir capable de gouverner autant les Grecs que les Barbares » (494d) Cette description du naturel philosophe fait donc penser, en tous points, au personnage d'Alcibiade. Dans le prologue de l'*Alcibiade*, Socrate le dépeint comme étant d'une grande beauté, riche et noble (104a-b). Gonflé d'orgueil, il se considère comme le digne héritier de son tuteur, Périclès, faisant valoir son ambition à vouloir régner sur toute la Grèce et au-delà (104b, 105b).

Plutarque avait d'ailleurs fait se rapprochement entre le personnage d'Alcibiade et la description du naturel philosophe de la *République* lorsqu'il raconte la vie de celui-ci :

« Nombre de gens de bonne famille se pressaient et s'empresaient désormais autour d'Alcibiade. La plupart le courtoisaient, manifestement subjugués par l'éclat de sa beauté. En revanche, l'amour de Socrate témoignait grandement de l'excellente

prédisposition de l'enfant à la vertu ; tout en voyant cette disposition révélée par son aspect extérieur jusqu'à l'illuminer, Socrate redoutait d'autre part la richesse d'Alcibiade, son rang, la foule de citoyens, d'étrangers, d'alliés qui voulaient l'envelopper à force de flatteries et d'égards. Alors, il se mit à le défendre, pour ne pas le voir, telle une plante en fleur, perdre et détruire le fruit qui est le sien. » (Plutarque, *Alcibiade*, 4, 1)

Il y a donc tout lieu de croire qu'Alcibiade fait partie du petit nombre de jeunes qui, selon Socrate, sont nés pour être philosophes, mais, ne recevant pas l'éducation nécessaire à son développement, sont détournés de leur destin par la force du grand nombre<sup>99</sup>. Il est comme une plante qui, semée en mauvaise terre, ne trouve pas la nourriture qui lui convient (*République*, 491d) En outre, le naturel philosophe, flatté par la foule, a peu de chance de donner crédit à celui qui l'initie à la philosophie :

« Et si, alors qu'il se trouve dans ces dispositions, quelqu'un s'approche doucement de lui et lui dit la vérité, que l'esprit lui fait défaut alors qu'il en aurait besoin, que l'esprit ne s'acquière point, à moins de tendre toutes ses énergies à l'acquérir, penses-tu qu'au sein de tant de médiocrité il prêtera l'oreille avec grâce à ces paroles? » (494d)

Celui qui s'approche du naturel philosophe en lui disant la vérité pourrait bien évidemment être Socrate lui-même<sup>100</sup>. Dans le *Banquet*, Alcibiade avoue avoir été ébranlé par les propos de Socrate, sans pourtant avoir réussi à se transformer pour le mieux. Dans la *République*, Socrate confirme que la force du nombre l'emporte inévitablement sur les paroles de celui qui dit la vérité, d'autant plus que ses concitoyens mettront tout en œuvre pour l'empêcher de le convaincre. En résumé dit-il, c'est à cause d'un « milieu de formation défavorable » (495a) que le naturel philosophe se détourne de son occupation. Socrate affirme effectivement que le philosophe est à la source des pires maux s'il est corrompu, mais des plus grands biens s'il suit la bonne voie (495b). Ce passage fait encore une fois écho à l'*Alcibiade* : en ne philosophant pas, celui qui se destine à la gouvernance de la cité devient un tyran (*Alcibiade*, 135b). C'est bien ce qu'il semble être advenu

<sup>99</sup> On peut faire ce rapprochement à la condition bien sûr de considérer l'*Alcibiade* comme étant de la main de Platon. Au temps de Plutarque, son authenticité n'était pas remise en question.

<sup>100</sup> Leroux et Baccou établissent tous deux ce lien dans leur commentaire à la *République* (Voir : Baccou, note 386 et Leroux note 60, chap. VI)

d'Alcibiade : en se lançant en politique sans être capable de se gouverner lui-même, il ne parviendra pas à gouverner les autres avec tempérance. Aussi, l'acquisition de cette vertu qu'est la tempérance aurait sans doute été la seule façon pour lui de se prémunir contre la flatterie de la foule<sup>101</sup>.

Les perspectives sont pour le moins pessimistes : à moins d'une réforme majeure de la société, il est peu probable que le naturel philosophe parvienne à maturité. C'est par ailleurs la raison pour laquelle Socrate, même s'il a été initié à la philosophie grâce au dieu, s'est par ailleurs gardé de se mêler de politique, comme il le mentionne aussi dans l'*Apologie*<sup>102</sup>. La seule manière de changer les choses serait sans doute de rendre possible un mode d'éducation différent.

---

<sup>101</sup> SCOTT, *Plato's Socrates as educator*, op. cit., p.109-110.

<sup>102</sup> PLATON, *Apologie*, 31c.

## 5. Bilan sur l'éducation socratique

Le dialogue de l'*Alcibiade* est, somme toute, très révélateur de la méthode d'éducation du Socrate de Platon, tant pour son contenu que pour son cours dramatique. Il est dit entre autres que la condition de tout apprentissage est de chercher à savoir. Cela semble aller de soi, mais cette constatation a pour fonction de démontrer l'utilité de la réfutation : celle-ci est nécessaire parce qu'elle défait les prétentions au savoir de l'interlocuteur. De plus, celui qui ignore qu'il est ignorant sur des sujets de la plus haute importance pour la cité cause les plus grands maux pour celle-ci, alors que celui qui sait qu'il est ignorant ne cause aucun mal puisqu'il s'en remet à d'autres qui savent. Encore faut-il savoir reconnaître celui qui sait.

Une autre constatation tirée de l'*Alcibiade* est que la condition principale qui fait un bon maître est qu'il possède une connaissance et qu'il arrive à la transmettre à un ou des disciples. Nous nous sommes à cette occasion interrogés à savoir si Socrate peut bel et bien être considéré comme un maître. Cette considération va de pair avec sa déclaration d'ignorance. En effet, que peut-il enseigner s'il affirme haut et fort qu'il ne sait rien? Soit, il n'est pas en proie à la double ignorance. Il peut donc difficilement causer du tort à la cité. Cela démontre aussi qu'il s'est lancé dans la quête du savoir. Mais il possède tout de même une connaissance : celle concernant la hiérarchie des biens. S'il ne sait pas encore ce qu'est le bien en soi<sup>103</sup>, il semble bien savoir ce qu'il vaut le mieux. Il posséderait alors au moins un savoir axiologique, ce qui est relevé autant dans l'*Alcibiade* que dans l'*Apologie*. Non seulement est-il conscient de sa propre valeur (pour Alcibiade et pour la cité<sup>104</sup>), mais aussi de la valeur des choses.

---

<sup>103</sup> Quand Socrate rapporte les paroles échangées avec Diotime, elle lui dit, en parlant de la relation érotique : « la révélation suprême et la contemplation, qui en sont également le terme, quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée. » (*Banquet*, 210a)

<sup>104</sup> PLATON, *Apologie*, 30a : "Je pense que jamais dans cette cité vous n'avez connu rien de plus avantageux que ma soumission au service du dieu." Par service au dieu, Socrate entend ici l'examen qu'il fait subir aux Athéniens.

Qu'en est-il de la connaissance que Socrate a de lui-même? Il affirme dans le *Charmide* que le sage est :

Le seul qui se connaîtra lui-même et qui sera en mesure d'examiner ce qu'il se trouve savoir et ce qu'il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité d'examiner autrui sur ce qu'il sait et croit savoir, lorsqu'il le sait, et inversement sur ce qu'il croit savoir, alors qu'il ne sait pas ; et personne d'autre n'aura cette capacité. C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. (*Charmide*, 167a)

Dans la mesure où il sait ne pas savoir, Socrate se connaît donc bel et bien lui-même. De plus, il serait reconnu à ce titre pour être *sophron*. C'est ce qui lui permettrait justement de pouvoir examiner les autres. De ce point de vue, la déclaration d'ignorance de Socrate n'est qu'une feinte. Pourquoi simule-t-il l'ignorance? Pour mieux interroger ses interlocuteurs, puisque cela lui permet de toujours garder son rôle de questionneur et de ne pas endosser celui du répondant.

Il appert donc que, même si Socrate peut difficilement être considéré comme un maître, il est à tout le moins très soucieux de l'éducation de la jeunesse. Il reproche aux Athéniens de se soucier plus de leurs richesses et de leur renommée que de l'éducation de la jeunesse. De plus, la relation érotique telle que conçue à l'époque semble insuffisante à insuffler une bonne éducation. Les supposés amoureux semblent en effet plus soucieux de la beauté physique de leur bien-aimé que de leur bien-être proprement dit. Or, l'éducation des jeunes passe par le soin de l'âme. Alcibiade par exemple ne doit pas se laisser charmer par le grand nombre, mais exercer sa réflexion par le dialogue avec Socrate, ce qui lui permettra de connaître son âme. Dans l'*Apologie*, Socrate nous fait comprendre que sa tâche principale est d'exhorter ses concitoyens à prendre soin de leur âme. En ce sens, si on considère la réfutation et l'exhortation au soin de soi-même comme étant de l'enseignement, on peut dire que Socrate est un maître, mais un maître bien différent des autres. Sa manière d'enseigner est tout à fait en accord avec sa conception de l'éthique : l'élève doit prendre lui-même soin de lui-même. Il ne peut pas attendre de son maître qu'il lui lègue sa connaissance telle quelle. Aussi, sa déclaration d'ignorance pourrait être une autre ruse de nature pédagogique. Une fois que Socrate a séduit le jeune homme,

ce dernier ne doit pas chercher le savoir en Socrate, mais bien au-delà, par la réflexion. Pour toutes ces raisons, Socrate est le maître du souci : il est le seul qui se soucie de l'élève lui-même, qui plus est du soin que porte l'élève à lui-même.

Et pourquoi Socrate ne se mêle-t-il pas de politique, alors qu'il semble savoir ce qu'il vaut le mieux pour la cité? Son rôle semble être confiné à l'exhortation et non pas au bon conseil. Dans l'*Apologie*, il explique ce comportement étrange par son signe divin, qui le détourne des affaires publiques lorsqu'il en montre l'intérêt<sup>105</sup>. Mais une autre hypothèse peut nous apparaître à la lumière de l'*Alcibiade* : Socrate n'a, au contraire d'Alcibiade, pas l'ambition de régner. Son rôle se limite à la réfutation des prétentions de ceux qui se croient savants et à l'exhortation au soin de l'âme. À ce titre, on peut dire qu'il est *sophron* dans un autre sens : il s'occupe de ses propres affaires.

Il reste maintenant une dernière difficulté que nous n'avons pas relevée quant aux parallèles à faire entre l'*Alcibiade* et l'*Apologie*. Dans le cadre du procès intenté contre lui, Socrate tente de convaincre les Athéniens de l'utilité de la mise à l'épreuve pénible qu'il leur a fait subir en s'entretenant avec chacun d'eux, activité qu'il compte par ailleurs poursuivre même si on le lui interdisait. Il affirme alors qu'« une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » (38a)<sup>106</sup>. Cette phrase a grandement contribué à alimenter l'hypothèse selon laquelle l'activité du Socrate des premiers dialogues est de démocratiser la philosophie morale, comme le croit Vlastos entre autres. En effet, certains commentateurs établissent une différence idéologique entre les dialogues de la jeunesse de Platon, qui seraient plus près du Socrate historique, et les dialogues de maturité où Platon lui-même s'affirmerait avec plus de force<sup>107</sup>. Le Socrate des dialogues de jeunesse serait alors plus démophile que le Socrate des autres dialogues de Platon, pour sa part beaucoup plus élitiste. Selon cette

<sup>105</sup> PLATON, *Apologie*, 31c.

<sup>106</sup> Nous avons utilisé ici la traduction de Pierre Chambry.

<sup>107</sup> Vlastos considère que Platon a voulu rendre un témoignage fidèle à Socrate dans ses premiers écrits et qu'il s'en est distancé par la suite. Il y aurait donc un « vrai » et un « faux » Socrate, en fonction de la date d'écriture du dialogue. (Voir : VLASTOS, *Socrate : Ironie et philosophie morale*, op. cit., p.76)

lecture, l'affirmation de Socrate dans l'*Apologie* en 38a suggérerait que tout le monde est invité par Socrate à s'examiner par lui-même de la même façon.

Nous aimerions suggérer, suite à la lecture de l'*Alcibiade*, que cette hypothèse n'est pas tout à fait juste. Certes, Socrate invite tous les Athéniens à l'examen et à prendre soin d'eux-mêmes. Cependant, ce n'est pas parce que Socrate invite tout le monde à se soucier de l'âme qu'il conseille nécessairement à chacun de prendre soin de son âme par lui-même<sup>108</sup>. Plus exactement, Socrate n'incite pas tout le monde à prendre soin de l'âme de la même manière qu'Alcibiade et lui le font. Et c'est sans doute ce qu'il a en tête lorsqu'il dit à son bien-aimé : « Nous avons besoin de prendre soin, comme tous les hommes, certes, mais plus encore nous deux » (*Alcibiade*, 124d). De sorte qu'il se trouve un certain élitisme dans l'*Alcibiade*, et cela n'est pas en contradiction avec l'*Apologie*.

D'une part, Socrate cherche précisément à combattre l'idée selon laquelle tout le monde est apte à faire l'éducation et par extension à prendre soin de l'âme. Il réfute bien sûr Alcibiade à ce sujet, mais aussi Méléto dans l'*Apologie*<sup>109</sup>. D'autre part, Socrate n'incite pas absolument tout le monde à devenir philosophe et donc à prendre soin de son âme à la manière dont lui-même conduit sa vie. C'est aussi selon son propre modèle qu'il tente d'orienter l'action d'Alcibiade, qui a certainement une place privilégiée par rapport à ses autres interlocuteurs. C'est ce qu'on remarque aussi dans la *République*, avec l'évocation du naturel philosophe, destiné à gouverner la cité, si du moins il reçoit l'éducation lui permettant de développer son plein potentiel.

Pourquoi alors persiste-t-il à soumettre ses concitoyens à la réfutation? Premièrement, nous l'avons déjà relevé, il s'agit de montrer que ceux qui prétendent être en mesure de prendre soin de la jeunesse ne sont pas habilités à le faire.

---

<sup>108</sup> Nous avons pris cette idée dans la thèse d'Annie Larivée pour ensuite la développer. (Voir : LARIVÉE, op. cit., p.223-232).

<sup>109</sup> Lorsqu'il confronte son accusateur, il lui fait voir qu'au contraire de ce qu'il affirme, il est peu probable que tous soient des bienfaiteurs pour la jeunesse alors que lui, Socrate, en est le seul corrupteur. Il serait plus exact de dire qu'il se trouve un ou quelques individus qui soient en mesure de rendre la jeunesse meilleure, et non pas tout le monde (PLATON, *Apologie*, 24c-25c).

Deuxièmement, il tente d'éveiller la conscience de tous à la nécessité de se soucier de l'âme et ainsi de soumettre leur action à l'examen de ceux qui savent en prendre soin. C'est justement ce que suggère l'affirmation selon laquelle une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue. Le terme grec pour examen est *exētasis*. Ce mot est aussi utilisé dans un contexte militaire et signifie par exemple l'inspection d'une troupe *par un autre*<sup>110</sup>. Ainsi, ce que Socrate désigne par « examen » n'est pas un examen personnel que chacun mènerait sur lui-même, mais plutôt l'examen que Socrate effectue sur les autres. Socrate demande en fait des comptes à ses concitoyens sur leur façon de vivre et leur fait en conséquence certains reproches. Et si une vie sans cet examen n'est pas « vivable » pour eux, c'est que l'âme de tous est en proie à la maladie, que seul un « médecin de l'âme » pourrait l'en délivrer. En aucun cas l'âme malade ne peut prendre conscience seule de son état.

Socrate est sans doute, à ce que nous montre Platon, passé maître dans l'art de réfuter et de mettre à l'épreuve. Pourtant, il prédit dans l'*Apologie* qu'après sa mort, d'autres s'en chargeront (39 c-d). Ainsi, l'examen de soi, menant à la conduite d'une vie bonne, pourrait être fait par une autre personne que Socrate. Ceci confirme que l'altérité permet la véritable connaissance de soi, puisqu'il appert que nous soyons de piètres juges pour nous-mêmes. D'autant plus qu'il n'est pas nécessaire d'être savant pour mettre à l'épreuve, du moins en ce qui concerne le savoir moral.

Pour prendre la pleine mesure de cette interprétation, il faudrait sans doute s'appuyer sur d'autres dialogues, en particulier le *Protagoras* et le *Lachès*, puisque tous deux abordent la question de savoir qui est en mesure de prendre soin des jeunes. En même temps, il faudrait réexaminer le rôle de Socrate : est-il lui-même un expert en éducation? Pourrait-on considérer qu'il ait la capacité de reconnaître un maître et qu'il se donne ce rôle?

De plus, si la réfutation est un instrument pédagogique, on peut s'interroger sur le fait que la méthode de Socrate n'est pas efficace. Nous avons déjà souligné la

---

<sup>110</sup> LARIVÉE, op. cit., p.224-225.

grande lacune liée à la réfutation : elle a davantage pour effet de rendre les interlocuteurs fâchés contre Socrate plutôt que de les rendre plus modérés. Aussi, elle a été insuffisante pour prémunir Alcibiade des dangers que constitue la flatterie de la foule. Xénophon et Aristote ont souligné l'échec de l'*élegkhos* à ce sujet<sup>111</sup>. En effet, tous deux reconnaissent que la réfutation peut être utile, entre autres pour pouvoir sélectionner les interlocuteurs susceptibles de recevoir un enseignement, mais elle n'est pas nécessaire. Au contraire, puisqu'elle ne parvient pas réellement à rendre personne vertueux. Seule la pratique et l'habitude mènent à la vertu. L'exercice à la vertu n'est pas non plus absent chez Platon, et prend la forme d'un dialogue, comme nous l'avons vu dans l'*Alcibiade*. Mais, justement, la réfutation fait partie intégrante de celui-ci.

---

<sup>111</sup> Dorion, Introduction aux *Mémoires* de Xénophon, p. CXLII.

## CONCLUSION

Si Alcibiade n'est pas prêt à se lancer en politique, c'est qu'il ne se connaît pas lui-même. Or, pour qu'il parvienne à la conscience de son ignorance et à la connaissance de lui-même, il faut nécessairement un rapport à autrui, mais pas n'importe qui : Socrate ! En effet, à ce que suggère le paradigme de la vision, ce n'est que devant une autre âme (sous entendue meilleure que soi) que notre âme se révèle à elle-même. Aussi, c'est dans la pratique du dialogue que l'on parvient à prendre soin de son âme. Comme il est mentionné dans l'*Alcibiade*, c'est d'âme à âme que nous conversons. Quand Socrate dit à Alcibiade : réponds à mes question, il veut aussi dire : prends soin de ton âme. Le dialogue, ce n'est pas simplement une manière d'accéder au savoir, mais aussi de faire l'examen de conscience qui mène à l'excellence. Aussi, le paradigme de la vision avait pour but de montrer comment rendre effective la connaissance de soi. Ce que je découvre en l'âme d'autrui, c'est la réflexion, susceptible d'améliorer l'âme. Socrate montre ainsi comment il faut apprendre. Il ne donne pas de détails sur ce qu'il y a à apprendre, mais sur les exercices à faire pour s'améliorer.

En résumé, le soin de soi consiste en trois principales recommandations de la part de Socrate. Premièrement, le soin nécessite une conversion du regard vers soi-même. Par la discussion, Alcibiade arrive à retrouver son soi essentiel, l'âme, en le séparant de ce qui lui est étranger. Deuxièmement, le soin de soi impose des actions par lesquelles il se transforme, en particulier par la réflexion et par l'examen de conscience. Troisièmement, le soin de l'âme est ce qui permettrait à Alcibiade d'adopter une attitude adéquate à l'égard de lui-même et des autres.

Dans tous les cas, la réfutation apparaît comme étant incontournable. Il ne s'agit pas seulement de déconstruire un savoir pour le remplacer par un autre, mais plutôt d'adopter une nouvelle attitude qui permet justement d'acquérir ce savoir. Car, en plus d'inciter à la quête de savoir, la réfutation rend l'élève plus humble, donc plus tempérant. Avant de subir l'interrogation de Socrate, Alcibiade croyait posséder la

connaissance de ce qui est juste. Il a eu besoin d'être réfuté pour se rendre compte de son ignorance à ce sujet. Sans les soins de Socrate, il demeurerait dans l'illusion du savoir. Celui qui prend conscience de son ignorance devient immédiatement plus sage parce qu'il n'a plus la prétention du savoir. Au contraire, celui qui croit posséder à tort une connaissance est gonflé d'orgueil et de prétention, alors même qu'il ne sait rien. L'enseignement de Socrate apparaît comme une purification, un remède. Socrate est véritablement un médecin de l'âme, capable de prescrire ce qu'il faut à ses interlocuteurs.

La vertu ne se transmet pas comme un contenu pédagogique. Cette excellence doit être mise en œuvre. Ainsi, le rôle du maître consiste principalement à convaincre de devenir meilleur. Pour ce faire, Socrate doit susciter l'intérêt propre d'Alcibiade et développer un lien affectif avec lui. Alcibiade a besoin d'un maître, certes, mais il doit aussi s'engager personnellement dans son apprentissage. Le véritable maître, à l'exemple de Socrate, est celui qui se soucie du souci que l'élève a de lui-même. À ce titre, la relation érotique telle que conçue par Platon remplit entièrement sa fonction éducative.

Au niveau politique, se soucier de l'âme, c'est non seulement chercher à devenir meilleur soi-même, mais aussi se demander de quelle façon l'ensemble des citoyens peuvent s'améliorer. Toutes les âmes sont concernées. Il s'agit ici d'Alcibiade, le préféré de Socrate, destiné à gouverner. Mais ce n'est pas vrai de dire que Socrate incite tous les hommes à prendre soin d'eux-mêmes de la même façon. Si on est ignorant, on peut bien se conduire, mais il faut accepter de s'en remettre à d'autres qui possèdent une connaissance sur le sujet. D'où le danger de l'ignorance qui s'ignore.

De sorte que l'examen que Socrate fait subir aux autres, sophistes ou simples citoyens athéniens, vise surtout à susciter un questionnement quant à celui qui est en mesure de prendre soin. En conséquence, le soin de l'âme est le soin qu'il convient de prendre de la jeunesse en particulier. Cette constatation nous mène inévitablement à

la *République*, qui élabore un programme pédagogique complet. Mais l'essentiel de ce programme est déjà établi dans les dialogues comme l'*Alcibiade*.

## BIBLIOGRAPHIE

### Traductions, notes et commentaires :

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

PLATON, *Alcibiade*, trad. par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 1999.

PLATON, *Alcibiade*, trad. par Maurice Croiset, Belles Lettres, Paris, 1953.

PLATON, *Apologie de Socrate, Criton*, trad. par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005.

PLATON, *Charmide, Lysis*, trad. par Louis-André Dorion, Paris, GF Flammarion, 2004.

PLATON, *La République*, trad. par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.

PLATON, *Le Banquet*, trad. par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1998.

PLATON, *Le Sophiste*, trad. par Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1965.

PLATON, *Phèdre*, trad. par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1989.

XÉNOPHON, *Œuvres complètes, vol. 3, Les Helléniques, L'Apologie de Socrate, Les mémorables*, trad. par Pierre Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967.

### Études :

ANNAS, J., « Self-Knowledge in Early Plato », dans *Platonic investigations*, Dominic J. O'Meara dir., Washington D.C., Catholic University of America Press, 1985.

BRUNSCHWIG, J., « La déconstruction du connais-toi toi-même dans l'Alcibiade majeur », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 1996.

DORION, Louis-André, « La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate », *Revue philosophique de Louvain* 88, 1990, p.311-343.

DORION, Louis-André, « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie », in B. Melkevik et J.-M. Narbonne (éds), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p.47-63.

- FORDE, Steven, « On the Alcibiades I », *The Roots of Political Philosophy : ten forgotten Socratic dialogues translated, with interpretive*, Thomas L. Pangle dir., Ithaca, Cornell University Press, 1987, p.222-239.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au collège de France*, 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- GILL, Christopher, « Platonic Love and Individuality », dans A. Loizou and H. Lesser (éds.), *Polis and politics. Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot, Avebury, 1990, p. 69-88.
- HALPERIN, David M., « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy* 5, 1985, p. 161-189.
- JOHNSON, David M., « God as the true Self: Plato's Alcibiades I », *Ancient Philosophy* 19, 1999, p.1-19.
- LARIVÉE, Annie, *L'Asclépios politique : Étude sur le soin de l'âme dans les dialogues de Platon*, thèse, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2003, 671p.
- NEHAMAS, Alexander, « What did Socrates teach and to whom did he teach it? » *Review of Metaphysics* 46, no 2, 1992, p.279-306.
- PATOČKA, Jan, « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », *L'art et le temps*, Paris, P.O.L., 1983, p.65-103.
- PRICE, A.W., « Loving Persons Platonically », *Phronesis* 26, 1981, p. 25-34.
- ROTH, Michael D., « Did Plato Nod? Some conjectures on egoism and friendship in the *Lysis* », *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 77, 1995, p.1-20.
- SCOTT, Gary Alan, « Introduction », *Does Socrates Have a Method? rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Scott, Gary Alan dir., Pennsylvania State University Press, 2002, p.1-16.
- SCOTT, Gary Alan, *Plato's Socrates as Educator*, Albany, NY, State University of New York Press, 2000.
- VLASTOS, Gregory, « The Individual as Object of Love in Plato », *Platonic Studies*, Princeton University Press, p. 3-42.
- VLASTOS, Gregory, *Socrate : Ironie et philosophie morale*, Aubier, Paris, 1994.
- Étude générale :**
- DORION, Louis-André, *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (coll. Que sais-je ?)