

**PROFIL
PHILOSOPHIE**

**TEXTES
PHILOSOPHIQUES**

PLATON ALCIBIADE

- ♦ L'AMBITION POLITIQUE
- ♦ « CONNAIS-TOI TOI-MÊME »
- ♦ L'HOMME, C'EST L'ÂME

749/750

JEAN-CLAUDE FRAISSE

HATIER



Platon

Alcibiade

Traduction de Victor Cousin revue par J. C. Fraisse

Introduction et commentaire par Jean-Claude Fraisse



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction

Platon et la vie politique

Platon est né en 428 ou 427 av. J. -C. Il appartenait à la plus haute aristocratie athénienne. Son père comptait au nombre des amis de Périclès, artisan de la grandeur de la cité au V siècle, et sa famille se vantait d'une ascendance royale. Il était naturel que ses ambitions l'orientent vers la participation à la vie politique, et vers des fonctions de tout premier rang ; il était également normal que son adhésion aille au parti aristocratique, soutenu par Lacédémone (Sparte), dont le triomphe sur Athènes, en 404, favorisa l'avènement de la dictature des « Trente ». Plusieurs parents de Platon furent très compromis dans cette oligarchie autoritaire et cruelle. La chute rapide de cette dernière, la forte réaction du parti populaire qui s'ensuivirent le conduisirent à s'éloigner, et, semble-t-il, à entreprendre des voyages, comme à se consacrer à la rédaction de ses premiers dialogues. Quelque quinze années plus tard, en 388, il est appelé comme conseiller auprès du tyran¹ de Syracuse, Denys I^{er} l'Ancien, qui a renversé un régime « démocratique », et le philosophe prétend sans doute y réaliser ses projets politiques. Mais ses rapports avec Denys, plus despote que philosophe, se corrompent rapidement ; expulsé, ou même vendu comme esclave, il est pris en charge par ses amis et revient à Athènes en 387, pour y fonder l'école que tout le monde connaîtra sous le nom d'Académie, au nord-ouest de la ville. Inspirée des écoles pythagoriciennes, l'Académie regroupe des élèves qui y résident et des maîtres qui suivent, de manière assez souple, et dans des domaines déterminés, les orientations scientifiques, mathématiques notamment, politiques et métaphysiques du scolarque, ou chef d'école, Platon lui-même. Le plus célèbre des jeunes maîtres, mais que son originalité conduira à fonder une autre école, le Lycée, fut Aristote. Platon n'en a cependant pas fini avec ses aventures politiques, et repartira à Syracuse à l'appel de Denys II le Jeune, fils du précédent, de son ami Dion, lui-même prétendant au trône, et de certains pythagoriciens,

comme Archytas de Tarente. Mais, une fois de plus, la tutelle de Platon paraissant insupportable au jeune tyran, le philosophe doit rentrer précipitamment à Athènes, où il rédigera, dans le cadre retrouvé de l'Académie, ses plus grands ouvrages métaphysiques (367-366). Platon retournera encore à Syracuse en 361, à l'appel de Denys ; il entreprendra de défendre son ami Dion, dont il a toujours voulu faire le disciple qui serait enfin, selon le vœu de *la République*, un « philosophe-roi », et qu'il aurait sans doute voulu substituer à Denys dès son séjour de 367, mais sa démarche une fois de plus échouera. Déçu par Dion lui-même, qui renversa effectivement Denys pour établir une dictature cruelle et incapable, et se faire à son tour assassiner au bout de trois ans (354), Platon acheva sa longue vie à Athènes, où il mourut en 347, en rédigeant *les Lois*, et en donnant à l'occasion des conseils à ceux qui dirigeaient la cité.

Ce bref rappel historique, souvent entaché des incertitudes qui sont le lot habituel de notre connaissance sur la vie des anciens, mais appuyé sur des témoignages nombreux comme sur la célèbre lettre VII, où Platon retrace sa vie, a pour seul but de montrer combien le dialogue intitulé *Alcibiade* fait écho, chez Platon, à des préoccupations personnelles et à une expérience effective. Derrière le dialogue entre Socrate et Alcibiade, que nous analyserons plus loin, on peut deviner les conseils que Platon lui-même eût voulu donner à un jeune homme de son rang, hanté par des ambitions semblables aux siennes. Sans doute la rédaction de l'*Alcibiade* est-elle antérieure aux désastreuses expériences siciliennes du philosophe, mais elle est postérieure à la chute des Trente et aux conséquences qu'elle eut, dont la condamnation de Socrate, en 399. Elle tient compte ainsi des dangers d'une carrière politique conduite sans réflexion sur les fins, et asservie aux intérêts personnels, c'est-à-dire, aux yeux de Platon, d'une politique sans philosophie. On ne s'étonnera donc pas que l'*Alcibiade*, œuvre de relative jeunesse, en appelle, pour être compris, à des développements, à des réflexions, que Platon conduira beaucoup plus tard. La pensée philosophique n'est pas envisageable comme un progrès linéaire, où chaque œuvre nouvelle apporterait une nouvelle pensée, à la manière dont l'astronome découvre la neuvième planète

après la huitième. Elle a plutôt la circularité de la réflexion, qui sans cesse revient sur les mêmes thèmes. Si donc ce que l'on appelle recherche peut apporter au philosophe des informations ou de nouveaux champs d'intérêt, la philosophie en tant que telle n'est jamais une recherche qui ferait des découvertes, du moins en tant que philosophie. Ce serait un scrupule sans aucun fondement qui retiendrait d'expliquer l'*Alcibiade* sans aller lire *la République*, ou *le Politique*, par exemple, dialogues bien postérieurs et assurément plus maîtres de leur méthode, mais qui ne font que tracer à nouveau le même sillon.

Il convient cependant, dans une perspective historique, de comprendre pourquoi Platon expose ici sa pensée en ayant recours à un dialogue entre Socrate et Alcibiade. Alcibiade, dont le dialogue souligne la noblesse et l'ambition, est comme un autre Platon, plus âgé que lui, mais disciple en son temps du même maître Socrate, et qui aurait pu en tirer la même incitation à la philosophie. Or il est resté tristement célèbre à Athènes : il a dans le conflit entre Athènes et Sparte, poussé à une expédition funeste contre Syracuse ; il a trahi alors Athènes pour Sparte ; il s'est réfugié, la fortune tournant, auprès de Tissapherne, satrape perse ; il est revenu en triomphateur à Athènes après d'autres revirements, puis, tombé à nouveau en disgrâce, il est retourné chez les Perses et s'y est fait massacrer, de manière assez ignominieuse, sous les pressions de Sparte. Cette vie d'intrigues et de trahisons ne faisait que suivre une jeunesse brillante mais dissolue, parsemée de provocations scandaleuses à l'égard de la religion athénienne (mutilation des Hermès, parodie des mystères d'Eleusis), soucieuse de séduire démagogiquement à force de prodigalités et de scandales. L'*Alcibiade* que nous rappelle Platon en est encore à l'adolescence, au moment où le choix décisif d'une vie corrompue n'est pas encore fait, et il est évidemment symbolique. Quant à Socrate, il est à peine besoin de souligner la place qu'il a tenue dans l'éducation et la formation de Platon. La lettre VII nous parle de « ce vieillard que je chérissais, et dont je n'aurais pas honte de dire, éventuellement, qu'il fut le plus juste des hommes de ce temps-là », puis de l'accusation « inique » dont il fut l'objet (impiété et corruption

de la jeunesse), « celle qui de toutes s'appliquait le moins exactement à Socrate »². Sans doute faut-il insister, indépendamment de tous les autres aspects de l'influence de Socrate, sur l'indignation de Platon devant le destin politique de Socrate, ou, plus exactement, devant le sort que le monde et la vie politiques ont réservé au sage qui était le plus éloigné de leurs jeux et de leurs bassesses. Socrate est celui que les intérêts des ambitieux broient le plus sûrement, et le plus significativement en fait, parce qu'il est celui qui, mieux qu'aucun autre, saurait les montrer pour ce qu'ils sont, et leur donner les fins qu'ils s'attachent à ignorer.

Mais le message philosophique de Socrate, tel que Platon le retient, et l'approfondit dans tous ses dialogues, va plus loin que cette opposition entre sagesse et ambition. Dans une Grèce que la réflexion des grands « sophistes » (Protagoras, Gorgias, Antiphon) trouve bouleversée par l'évolution démographique, économique et politique, Socrate est celui qui, semble-t-il, souligne avec le plus de force la nécessité de revenir à un fondement rationnel des lois, du droit, de la morale même. Les Tragiques décrivent en termes saisissants le conflit qui se dessine entre l'ordre voulu universellement par les dieux et la variété, la contingence des lois positives dans les différentes cités (voir par exemple l'*Antigone* de Sophocle), ou entre loi non écrite et lois écrites. Certains se contentent de la nostalgie à l'égard des mœurs ancestrales et traditionnelles (le vieillard Céphale au début de *la République* (Livre I) par exemple, ou l'accusateur de Socrate, Anytos, dans le *Ménon*) ; d'autres inclinent vers un pragmatisme, pour lequel l'efficacité d'une constitution suffit à la justifier (c'est la présentation que donne Platon de la pensée de Protagoras, par exemple dans le dialogue qui porte son nom). Socrate, par sa double opposition à la simple tradition comme au pragmatisme, rejette en fait le simple recours aux « opinions », et veut donner à l'intuition des valeurs politiques ou morales un fondement aussi solide que celui des savoirs bien raisonnés. On notera que l'*Alcibiade*, en réduisant l'un à l'autre le pragmatisme d'Alcibiade, sa volonté de succès rapide et de pouvoir, et la vocation qu'il se croit conférée par l'ancienneté de sa famille et de

ses alliances, en suscitant la recherche d'un savoir qui serait connaissance de soi aussi bien que des autres, retrouve cette inspiration, même s'il la formule moins explicitement que d'autres dialogues. Quant à savoir si la référence au divin, ailleurs à la réminiscence, ajoutent à la pensée proprement socratique, le problème ne se pose guère dans un dialogue de toute manière imaginaire. Ces ajouts semblent de toute façon cohérents à Platon. La réflexion platonicienne n'abandonnera jamais le souci politique, puisque, on l'a vu, il mourra en rédigeant *les Lois*, après avoir passé sa vie à entreprendre des démarches plus engagées dans l'action, si infructueuses qu'elles se soient révélées. Mais cette réflexion, élaborant sans cesse l'idée socratique d'une science des valeurs, ou du moins d'une intuition rationnelle du Bien, orientera Platon vers l'idée d'un principe d'évaluation transcendant à l'expérience, dont la mesure quantitative ou mathématique ne nous donne qu'une image très approximative et très relativisée : alors que le mathématicien se contente de tout ramener à des unités conventionnelles, ou à des raisonnements cohérents, le Philosophe doit saisir d'un seul regard le principe organisateur de l'unité du monde, et repérer dans les constructions universelles des géomètres la raison même de l'existence des choses. Ces préoccupations métaphysiques seront à l'origine de l'évolution de la méthode platonicienne, appelée dialectique ; elles impliqueront une analyse des rapports entre l'ordre de la pensée et du discours d'une part, l'ordre de l'Être d'autre part, puis un effort pour entrer dans les raisons de la genèse du monde, dans les calculs, si l'on peut dire, de Dieu, dans une activité de « mesure » qui est bien antérieure aux calculs que nous pouvons faire, et aux mesures que nous pouvons prendre de la réalité. La compréhension du platonisme en ses derniers développements implique la lecture du *Sophiste*, du *Philèbe*, et du *Timée*, mais aussi du *Politique* et des *Lois*. Elle ne peut non plus négliger, à titre d'étapes intermédiaires, celle du *Phèdre*, mais aussi de *la République*. On peut dire que *l'Alcibiade*, en unissant les thèmes de la cité, du Bien, de la connaissance de soi, de l'illumination divine, et de la science des valeurs à élaborer, prépare de tels développements ; sa méthode n'est encore que celle du dialogue socratique, origine de la dialectique ; mais elle oppose déjà la pratique

de la philosophie à celle des techniques les plus utiles, permet d'indiquer, par son exemple, ce que Platon voudrait introduire dans des ambitions politiques, légitimes certes, mais dévoyées. Comment faire pour que l'ambition engendre autre chose que des voyous ? Telle est la tâche que Platon assigne à son idéalisme.

Lorsqu'on dit que Platon est idéaliste, et qu'on lui reproche, à ce titre, dans ses principaux ouvrages politiques, de procéder à des constructions utopiques (*la République, les Lois*), c'est-à-dire de recourir à l'imagination pour proposer un régime qui n'a point d'exemple, et ne pourra vraiment être réalisé, on veut dire que, à force de considérer l'idée des choses en sa perfection, il s'affranchit des contraintes de l'expérience et se propose des fins inaccessibles. Il en est au reste bien conscient, et, lorsque *la République* nous parle d'une cité à reconstituer dès son origine par l'appel à de jeunes enfants encore non corrompus, ou que *le Politique* place le législateur idéal aux confins de l'âge d'or, il va de soi que le problème n'est pas posé en termes d'efficacité. En termes d'efficacité, il est certain qu'Alcibiade aurait pu, s'il n'avait été guetté par d'autres formes d'extravagance, mieux réussir que Socrate, et qu'il a d'ailleurs failli le faire. De même, tous les disciples des sophistes que les dialogues nous présentent. Mais l'efficacité n'est pas, et c'est le sens de l'idéalisme de Platon, le dernier mot d'une politique digne de ce nom. Que l'on y réussisse ou non, il s'agit de rendre les hommes heureux, de leur proposer des choix qui ne risquent pas d'être décevants, de commencer, en conséquence, par une enquête sur le bonheur lui-même, et sur la capacité où l'on est de choisir entre les conduites. Entre les fins que je me propose et la nature qui est la mienne, une affinité doit être perçue, dont la prise de conscience est préalable à tout progrès. Or Platon relie toujours cette prise de conscience personnelle et les ambitions que je peux avoir d'un rôle dans la cité ; Alcibiade doit commencer par savoir se diriger avant de diriger les autres, et se connaître en sa vraie nature avant d'éclairer autrui sur ce qui peut rendre heureux ; inversement, dans *la République*, Platon n'utilise l'image d'une cité juste que pour savoir ce qu'est la justice d'une personne, et pourquoi la justice, au plan individuel comme au plan de la Cité, est la condition du bonheur.

C'est que la connaissance du Bien ne se fragmente pas, et procède d'une unique capacité de jugement. Celle-ci doit s'intégrer à un ordre du monde, où je dois trouver ma place et éventuellement aider autrui à se situer. La vie politique, cadre privilégié de notre action et miroir grossissant de notre désir de justice ou d'ordre, ne peut donc constituer une fin par elle-même. Y trouver la raison dernière de ses aspirations ou la justification suffisante de ses choix résulte toujours d'une erreur, et l'effort pour en persuader les autres est une supercherie. C'est en cela que Platon refuse d'être « réaliste » et se prête au reproche d'utopie. Mais il en va de même de tout effort pour préciser les exigences morales à l'encontre de « ce qui se fait » : seul l'impossible peut servir de règle. Comme l'écrira plus tard E. Kant au moment de justifier l'idéalisme platonicien : « Celui qui voudrait puiser dans l'expérience les concepts de la vertu, ou (comme beaucoup l'ont fait réellement) donner pour type à la source de la connaissance ce qui ne peut servir en tout cas que d'exemple pour une explication incomplète, devrait faire de la vertu un fantôme équivoque, variable avec le temps et les circonstances, et inutilisable comme règle d'activité³. » C'est ce que Platon, en toute son œuvre, et déjà dans l'*Alcibiade*, nous enseigne, en substituant à toutes les formes d'*opinions* la recherche d'une *science* du Bien, qui sera science du bonheur, et doit d'abord être connaissance de soi.

L'Alcibiade

L'*Alcibiade* de Platon, souvent nommé « premier Alcibiade » par opposition à un « second Alcibiade » qui n'est pas authentique, appartient au groupe des dialogues dits « socratiques », à la fois parce que le personnage de Socrate y joue le rôle principal, et parce que les thèses défendues par Platon semblent assez proches de celles de son maître. Il ne faudrait pas cependant en déduire que son contenu est peu élaboré, ses éléments divers peu cohérents, sa portée encore limitée. Au pire pourrait-on soutenir que sa méthode est moins complexe que celle d'autres dialogues, l'auteur procédant par moments successifs bien délimités, sans multiplier les retournements

et les embarras. Le jeune Alcibiade, quelle que soit sa personnalité historique, est bien en deçà également du rôle que lui fait jouer Platon dans d'autres dialogues, notamment dans *le Banquet*, et se contente, en disciple assez passif, de donner son adhésion aux développements de Socrate. Celui-ci le conduit d'abord, en écho à ses ambitions politiques à réfléchir sur la science qui donnerait de telles aptitudes, sur la singularité d'une telle science et la nature de l'ignorance coupable (jusqu'en 119 a). Une seconde partie, de 124 b à 127 d, analyse la tâche du bon gouvernant, pour autant qu'il cherche à instituer une cité juste. Une troisième partie, jusqu'en 133 d, fonde l'éducation du bon gouvernant sur la célèbre maxime du temple de Delphes : *Connais-toi toi-même*, et ramène le problème de l'éducation des dirigeants à celui de l'éducation de l'homme en général, celle qui conduit à la sagesse. On pourrait aussi bien souligner, en se référant à l'individu, et non à celui qui a des ambitions politiques, que le premier moment décrit ce que c'est qu'un insensé, que le second traite plus précisément de la sagesse dans les rapports avec autrui, et le troisième de la sagesse absolue, telle qu'elle s'identifie avec la justice. Un troisième schéma de lecture, sans doute plus profond, verrait au début du dialogue l'opposition, fréquente chez Platon, des arts ou *technai*, partiels ou utilitaires, et de la science du Bien ; puis celle qui existe entre une cité convenablement gérée et une cité véritablement et justement dirigée ; le débat trouverait enfin toute sa portée dans l'opposition entre l'extériorité des biens utiles et l'intériorité de notre adhésion au bien, telle qu'elle est voulue par le Dieu.

Nous verrons en avançant comment ces trois lignes de lecture n'en font qu'une, mais nous avons volontairement négligé le prologue, qui va jusqu'en 106 c, le long intermède situé entre la première et la deuxième parties (119 a-124 b), la conclusion abordée en 133 d-e. Le prologue fait état d'une ambition d'Alcibiade qui le porte à la recherche du pouvoir absolu, non seulement à Athènes, mais sur la terre entière. L'intermède présente comme dérisoire le pouvoir exercé à Athènes, et dérisoires les grandes familles athéniennes, dont celle d'Alcibiade, jusqu'à Périclès, en regard de l'empire du Roi des Rois, celui de la Perse, qui seul approche de la véritable puissance. La

conclusion, faisant suite à la sorte de conversion effectuée dans la troisième partie, esquisse l'idée d'une science morale universelle du Bien, permettant de passer de la connaissance de soi à celle de ce qui est proche, puis de tout ce qui en dépend, selon des cercles de plus en plus étendus, mais où tout se tient. Cette science assure le vrai pouvoir, la sagesse et la liberté. On pourra dire, certes, en soulignant l'importance de ces divers moments, que Platon, aristocrate hostile à la démocratie athénienne, ne perd pas une occasion de la ridiculiser au profit d'un idéal plus proche de l'exemple de Lacédémone, et encore mieux incarné dans le seul grand empire de son temps. Mais on sent bien qu'une telle explication, avec ce qu'elle a d'anecdotique, et de purement historique, a d'insuffisant devant un texte philosophique. Mieux vaut sans doute évoquer ici les analyses beaucoup plus minutieuses où, plus tard, dans son grand dialogue du *Politique*, celui qui sera aussi l'auteur de *la République* et des *Lois*, verra le modèle du bon gouvernant chez celui qui est également apte à légiférer et à créer une cité, personnage mi-divin mi-humain, supérieur à toutes les lois positives, et éclairé à chaque instant décisif par l'intuition du Bien. Le lamentable Alcibiade historique⁴, aussi bien que l'adolescent de notre dialogue, dont le destin n'est pas encore scellé, ne sont évidemment ni l'un ni l'autre à la mesure de cette réflexion. Mais c'est bien celle du même Platon, à deux moments de sa vie.

C'est depuis longtemps un lieu commun de dire que, pour les Grecs, le bien de l'homme ne pouvait être envisagé que dans la cité, et qu'il trouvait dans celle-ci le seul lieu possible de sa vertu et de son bonheur. Ce qui est vrai, c'est que les activités artisanales ou commerciales, uniquement orientées vers l'enrichissement personnel ou familial, sont considérées comme presque serviles, et que seuls l'intérêt pour les affaires publiques d'une part, et la pratique d'une activité scientifique sans applications techniques immédiates d'autre part paraissent dignes d'un homme libre. Encore cette dernière activité n'est-elle pas sans résonances religieuses, puisque les spéculations sur les nombres, héritées des pythagoriciens⁵, ou sur la nature, amorcées par les esprits curieux d'Ionie⁶, sont toujours une

manière d'entrer dans les desseins des dieux et d'échapper au profane pour avoir accès au sacré. La tâche propre du philosophe est précisément, aux yeux de Platon, d'unifier la réflexion politique et la méditation sur ce qu'il y a de divin en l'homme, l'ambition courante de jouer un rôle dirigeant dans la cité et l'éducation qui donnerait accès à une justice universelle. Les grands sophistes du V^e siècle⁷ avaient habitué les Grecs à opposer lois écrites et lois non écrites, et les tragiques⁸ avaient popularisé, on l'a vu, l'idée d'une justice divine transcendante aux lois positives de telle ou telle cité. L'enseignement majeur de *l'Alcibiade* résidera dans l'appel à un retour vers l'intériorité, où la conscience découvrira cette loi universelle et sacrée, dont la lumière rendrait digne d'un pouvoir royal et universel. C'est d'un tel pouvoir que le jeune Alcibiade, malgré sa dérisoire ignorance, exprime la nostalgie, et c'est de la longue et peut-être impossible route qui serait susceptible d'y conduire que Socrate, laborieusement, tente de le faire prendre conscience.

Introduction : L'ambition d'Alcibiade (103a-106c)

Le thème de l'amour de Socrate pour Alcibiade est si célèbre depuis l'Antiquité que ceux-là mêmes qui considèrent « l'amour grec » comme une aberration vicieuse en vinrent à présenter Alcibiade comme une femme ; ainsi François Villon, qui en fit une de ses « dames du temps jadis »⁹. Dans *le Banquet*, dialogue sur l'amour et sa véritable finalité, Platon fait broser par Alcibiade un portrait célèbre de Socrate, où celui-ci est dépeint comme amoureux des âmes et non des corps ; il s'attache aux jeunes gens, non pour rechercher leurs faveurs, mais pour éveiller leur âme à elle-même, et la guider dans la réminiscence de sa véritable destination. Le début de notre dialogue part du même constat : là où les amants ordinaires, ceux que meut l'Aphrodite terrestre¹⁰, se lassent devant les refus ou se rassasient du plaisir obtenu, Socrate attend le moment opportun et n'est guetté par aucune lassitude¹¹. C'est l'Aphrodite céleste qui l'inspire, et celle-ci conduit vers une relation à autrui qui est

proprement intemporelle. Mais on peut analyser davantage les raisons qu'Alcibiade a de dédaigner les autres amants et d'écouter encore le seul Socrate. Proposant des plaisirs ou des avantages, les autres n'ont rien à donner à Alcibiade qu'il ne puisse aussi bien obtenir sans eux, puisque il a tous les avantages de la naissance, de la fortune, de la beauté, de la puissance familiale. Supérieur à tous, il ne peut attacher de prix à ce qui leur permet de se faire valoir. Il faut offrir à celui que l'on aime ce dont il est encore dépourvu, ce par quoi il parviendra au terme des désirs qui peuvent encore être les siens. Or, si tous les désirs peuvent s'enliser dans leur propre satisfaction, il existe en toute âme un mouvement pour espérer autre chose, et qui la détourne de préférer la mort. Désirer vivre, c'est désirer avoir ou faire mieux, et l'ambition d'action et de puissance marque déjà un progrès, comme le souligne aussi *le Banquet*, par rapport au renouvellement répétitif du plaisir (105 a-b).

L'ambition de puissance, qui tourmente Alcibiade, présente cependant un danger tout autre que celui de la vie de plaisir : si le plaisir ne peut que se répéter et engendrer le dégoût, la puissance n'a pas de limite, et celui qui la possède en souhaite toujours une plus grande. Vouloir la puissance, c'est donc vouloir la toute-puissance, et tel qui sera puissant à Athènes voudra l'être dans toute la Grèce, puis, au-delà de la Grèce, en Asie. Seul l'empire universel, celui dont s'approchait le « Roi des rois », pourra le satisfaire. Encore le Roi de Perse a-t-il voulu, au siècle précédent, étendre son empire jusqu'à l'Europe¹² et en a-t-il été empêché par les Grecs. En définitive, une puissance terrestre limitée ne vaut pas non plus que l'on vive pour elle (105 c), et il n'en existe pas d'illimitée. Aussi faut-il, avant d'envisager les moyens d'accroître une influence politique jusqu'aux limites de la terre habitée, faire retour sur ce qu'est la véritable puissance, et se demander quels services Alcibiade est en mesure de rendre à ceux dont il espère l'attention, puis l'obéissance. S'adaptant au réalisme de son interlocuteur, Socrate lui vante ironiquement le pouvoir qu'il acquerra lui-même en devenant le conseiller d'un prince aussi important, mais nous devons comprendre qu'il va lui donner les

moyens de mettre un terme à ses tourments d'ambition et de trouver l'objet véritable de son espérance. Si nous préférons la mort à la vie de plaisir, et encore la mort à une puissance limitée, c'est que la vie et l'espérance de l'âme, qui sont une seule et même chose, aspirent à un bien dont le bonheur ou la sécurité terrestres, aussi bien que la puissance politique et l'art de gouverner, ne sont que des images ou, au mieux, des conséquences. Le « vrai » bonheur est radicalement distinct de ce plaisir qui rend la vie sans intérêt ; un homme jouissant de ce bonheur sera digne de régner sur tous les autres, mais n'en fera pas de cas, et sera aussi peu désireux de pouvoir politique effectif que le philosophe de revenir dans la caverne¹³.

Nous n'en sommes cependant pas encore à cette opposition entre la vie empirique, perpétuellement insatisfaite de ce qu'elle a et de ce qu'elle entreprend d'une part, et la possession d'un bien qui nous tiendrait au plus près de nous-mêmes sans être aliénés par notre condition mortelle d'autre part. Socrate demande seulement à Alcibiade de le suivre dans une interrogation conforme à sa méthode, par questions et réponses, plutôt que d'attendre de lui un discours éloquent et persuasif. Celui qui reçoit l'enseignement doit à tout moment pouvoir suivre son argumentation et sa cohérence ; il ne doit jamais être subjugué par une éloquence où la beauté du discours entraîne l'assentiment à des idées fausses ou plates, par une sorte de transfert qui se produit du plaisir d'entendre à l'adhésion du jugement. On reconnaît là un thème familier pour le lecteur du *Gorgias* ou du *Ménon*¹⁴ ; mais on notera qu'Alcibiade se plie facilement à une exigence qui paraissait insupportable aux rhéteurs professionnels (106 b-c).

I. La science du juste et de l'injuste. L'ignorance coupable (106c-119a)

Le premier moment du dialogue de Platon va mettre Alcibiade devant la difficulté, pour lui insurmontable, de mener à bien son projet de diriger la cité, et c'est celui où Socrate fait preuve de son talent pour embarrasser l'adversaire, le paralyser dans son mouvement spontané,

susciter en lui cette réflexion sans laquelle aucun progrès n'est possible. Il aboutira à la célèbre exigence de « ne pas croire savoir ce que l'on ne sait pas », dont *l'Apologie de Socrate* nous suggérera à quel point elle a pu indisposer les Athéniens trop sûrs de leurs convictions et de leur moralité convenue¹⁵. On peut y relever trois étapes : dans la première (106 c-113 c), la science politique est distinguée des différents arts, et son apprentissage laisse deviner d'étranges paradoxes. Dans la seconde, Alcibiade cherche à se réfugier dans l'opposition du juste et de l'utile, et à réduire l'ambition politique à celle de l'utilité, sans y voir d'implications morales ; Socrate s'y refusera, bien évidemment (113d-116e). La troisième souligne le curieux problème posé par une science où celui qui est ignorant prétend néanmoins savoir, et où l'ignorance semble par là même devenir, non une simple incompetence, mais un manquement grave à ce que l'on attend de tous, surtout d'un dirigeant (116e-119a).

A. La science du juste et de l'injuste est-elle irréductible à toute autre ?

Est apte à donner des conseils, dit-on, celui qui possède une science ou une technique ignorées de la plupart des autres, pour l'avoir découverte par lui-même ou l'avoir apprise à un moment donné. Socrate va donc demander à Alcibiade si sa volonté d'être entendu des Athéniens relève d'une connaissance de cette nature, et qu'il posséderait mieux qu'eux. On retrouve ici le problème, traditionnel depuis l'enseignement des sophistes¹⁶, d'une éducation morale et politique transmissible par des maîtres, et dont Platon traite abondamment ailleurs¹⁷. Si la politique est un art comme les autres, elle peut s'enseigner et relève de la raison ; si elle ne s'enseigne pas, mais semble relever d'opinions sans fondement et réussir par des hasards heureux, elle ne peut avoir de maîtres qui soient comme des spécialistes ; on doit alors se demander si elle n'est pas susceptible d'une rationalité et d'une science très différentes de toutes les autres.

Socrate conduit rapidement Alcibiade à reconnaître que, s'il veut conseiller et diriger les Athéniens, ce n'est pas à propos des différentes décisions techniques, où l'avis de l'homme de l'art est toujours plus autorisé que celui de l'homme politique. Aussi ne se substituera-t-il ni aux grammairiens, ni aux musiciens, ni aux architectes, ni aux constructeurs de navires, au moins pour ce qui concerne les procédés qu'ils emploient. Bien plus, il ne s'avisera pas, à propos de chacune des techniques, de dire ce qu'il est opportun de faire à tel ou tel moment, car le spécialiste est le mieux à même non seulement de trouver une solution, mais de s'adapter aux circonstances en faisant preuve de jugement. Dans tous ces domaines, la science consiste à utiliser les bons moyens en vue d'une fin donnée (construire le navire le plus rapide, ou le plus résistant, par exemple, selon qu'il s'agira de commerce ou de guerre), et elle s'acquiert soit par expérience personnelle, soit par apprentissage auprès d'un maître, dont les leçons économisent notre temps. Mais ce que désire Alcibiade, c'est intervenir à propos des affaires générales de l'État, par exemple à propos des décisions sur la paix et sur la guerre, qui semblent se

subordonner toutes les activités spécialisées (107 d). En ces matières, on peut remarquer qu'il n'y a pas de procédé particulier à maîtriser et que l'on décide directement des fins de l'action. Mais s'adapter aux circonstances et faire preuve de jugement ne consiste pas seulement à poursuivre l'action de la manière la plus opportune, mais aussi à s'interroger et à décider de l'opportunité même de l'action. La question : « De quelle manière vaut-il mieux s'y prendre ? » devient la question : « Que vaut-il mieux faire ? », et ce n'est pas du tout la même chose (107d-109a). On ne choisit pas le mode d'accompagnement d'un chant, ni même l'adversaire contre qui il faut se mesurer à la lutte, comme on détermine les ennemis avec lesquels la cité doit entrer en guerre. Déclarer la guerre suppose que l'on se sente injustement menacé ou attaqué, et c'est à la justice de sa cause que se réfère nécessairement le bon dirigeant (109 b).

On relèvera qu'Alcibiade n'accorde ce point qu'avec réticence (109 c). Pour lui, l'idée de défendre une juste cause n'est qu'une clause de style, un « hommage » que, le cas échéant, « le vice rend à la vertu », selon l'expression de La Rochefoucauld¹⁸. On peut donc penser que, selon l'exemple de tous les ambitieux, il ne voit dans l'art politique qu'un moyen au service d'une fin, celle du plaisir personnel, et non une science des fins elles-mêmes. Il en fait une technique comme une autre, et même une technique sans référence objective, sans mesure imposée par ses conditions d'efficacité. C'est ce que va illustrer le moment suivant.

Par une pudeur qui lui interdit d'être une sorte de Calliclès, mais l'apparente plutôt au Gorgias ou au Polos de Platon, Alcibiade prétend ne pouvoir se passer de la science du juste et de l'injuste, mais soutient en même temps que c'est une science qui ne s'apprend pas, et n'a donc point besoin de maîtres. Elle semble en effet présente dès l'enfance, où le sentiment du juste et de l'injuste est très vif, et, sans que Socrate y fasse allusion, on pourrait dire que nous en avons comme la réminiscence¹⁹, le savoir inné et préalable à toute expérience. Cela seul permettrait de comprendre comment nous pouvons juger de la justice

et de l'injustice de manière universelle et intemporelle, sans recours à un enseignement reçu. Mais Alcibiade se contente de dire que nous sommes éclairés moralement à la manière dont nous savons notre langue maternelle, par une sorte de consensus et d'usage dans lesquels nous baignons en une société donnée, et qui nous façonnent à notre insu. C'est évidemment infléchir la justice dans le sens du conformisme, et dénier à la réflexion toute contribution dans sa découverte. Mais Socrate fait aussitôt remarquer (111 b-112d) la différence qu'il y a entre le langage, où l'usage commun engendre l'accord de tous, et le sentiment du juste et de l'injuste, où les conflits entre les hommes d'une même communauté sont permanents. Nous nous trouvons donc en présence d'un savoir tout à fait original, où le recours à un spécialiste paraîtrait incongru puisque la justice est l'affaire de tous et de chacun, où l'éducation ne semble pas pouvoir être celle d'un maître individuel qui la donnerait à tel ou tel au moment le plus opportun, mais où la communauté, en inculquant à ses membres les simples usages qui sont les siens, ne produit rien qui soit nécessairement approuvé, mais engendre au contraire contestations et affrontements. On peut en déduire à la fois que l'art politique, ou la science du juste et de l'injuste, ne peuvent pas être reçus du dehors comme une quelconque compétence, et que l'usage qui en est fait demande encore à être fondé et universalisé pour permettre la bonne entente et le bon gouvernement.

On rappellera ici l'attachement de Socrate à la démocratie athénienne, celui de Platon, noble et riche aristocrate, au gouvernement éclairé des meilleurs. Cette différence historique ne dissimule pas mais au contraire révèle un problème de fond qui met en concurrence les raisons de l'aristocratie et les raisons de la démocratie. La justification du régime aristocratique est l'idéal de compétence, et il y a aristocratie légitime partout où les aptitudes justifient une autorité ; Alcibiade confond sa noblesse avec une aptitude ou une compétence, et ne s'aperçoit pas qu'il étend l'idéal aristocratique là où personne n'est plus instruit qu'un autre. La justification du régime démocratique est, à l'inverse, qu'il existe des domaines où je suis seul juge, notamment celui des valeurs que je dois poursuivre ou défendre ;

je prétends alors à bon droit avoir voix au chapitre, ma voix fût-elle discordante. Encore faut-il que ce jugement personnel le soit vraiment, procède d'une réflexion, et non de préjugés et d'opinions acquis au hasard de mes rencontres et de mes fréquentations. Alcibiade qui, malgré sa prétention à être le meilleur, se réfère à l'enseignement reçu de tout le monde, et comme tout le monde, en matière de justice, n'est-il pas alors un simple démagogue ?

B. La considération de l'utile est-elle suffisante ?

Cette démagogie apparaît très vite comme le vrai ressort d'Alcibiade, puisqu'il évoque le peu d'intérêt des Athéniens et des Grecs en général pour la justice, et l'attention qu'ils portent exclusivement à l'utilité (113 d). On brigue le pouvoir pour en tirer des avantages, et l'on prend des décisions collectives pour l'avantage de la cité, sans se mettre en peine de leur légitimité. Dans de nombreux dialogues, Platon souligne la contradiction enveloppée dans cette idée d'utilité : on ne peut s'attacher à des moyens, tels que la puissance ou la richesse, sans s'inquiéter des fins auxquelles ils servent, et la seule science qui serait véritablement utile serait celle des fins elles-mêmes, pour autant qu'elle déterminerait ce qu'est mon véritable bien. Dans l'*Alcibiade*, on se contentera de souligner la différence entre justice et utilité, et d'y voir le principe de deux jugements possibles, voire contradictoires, sur les mêmes actes. Sans doute l'équivoque même de l'idée d'utilité est-elle suffisamment suggérée en 114a-b, lorsque Socrate indique que l'on tomberait, à son sujet, dans les mêmes embarras qu'à propos de la justice : comment enseigner l'utile sans se demander « utile à quoi ? », et comment invoquer un accord général là où précisément la recherche de l'intérêt oppose chacun à chacun ?

Ce qu'Alcibiade, manifestement, veut dire, et Platon insiste sur l'exemple donné, c'est qu'une action juste et moralement belle peut être la source de grands maux personnels, lorsque par exemple j'expose ma vie pour me porter au secours de camarades blessés au combat. L'homme politique se gardera donc bien de courir des dangers pour de nobles motifs, et ne proposera pas à ses concitoyens de sacrifier la sécurité ou l'opulence de la cité à des causes où seul l'honneur serait en jeu. Il peut se faire que l'action juste soit avantageuse, mais le contraire est également possible et le lien entre ces deux caractères est contingent (115 a). Dans une perspective plus traditionnelle et plus aristocratique, la belle action est toujours bonne, et la mauvaise action toujours laide, mais ce qui est glorieux ou honorable peut conduire à la mort, et celle-ci est un mal. Il y aurait donc lieu d'opposer deux sens du mot « bien » et deux sens du mot

« mal », d'un côté le bien et le mal moralement pris, et auxquels l'éducation d'Alcibiade le rend sensible (115 d), et de l'autre le bien et le mal dans leur rapport à la sensibilité et à la vie, selon lesquels la mort est le mal absolu, et auxquels se rapportent toutes les considérations sur l'utilité. Si l'on mène cette idée à ses conséquences ultimes, le même acte pourra être dit à la fois bon et mauvais (116 a).

C'est en ce point que Socrate met Alcibiade dans un embarras total, car le bon et le beau ne peuvent être définis comme tels indépendamment de leur utilité, utilité sans laquelle on ne voit pas pourquoi ils seraient recherchés. Sans doute cette utilité n'est-elle pas la même que celle qui nous fait conserver et défendre notre vie, mais Alcibiade a de lui-même relativisé le prix de la vie devant celui de la vertu (115 d). Dire que la justice, ou le courage, sont bons et mauvais à la fois revient à dire qu'ils sont utiles et nuisibles à la fois, et la proposition est contradictoire. L'idée suggérée par Socrate est donc, manifestement, que l'opposition de deux sens d'un même mot n'est pas satisfaisante, que l'adhésion à certaines valeurs proposées par la sensibilité ne doit pas être indifférente à l'adhésion au bien moral, en bref que tous les jugements de valeur doivent être unifiés selon une même perspective. Soit que la recherche du bien nous permette d'accéder à une vie plus heureuse et plus conforme à ce que recherche toute vie, soit que la volonté de trouver notre avantage, notre utile, atteigne mieux son objectif dans des conduites où l'appétit sensible ne trouve pas son compte, parce que notre vraie nature ne se situe pas, pour l'essentiel, à ce niveau. Autrement dit, la conviction de Platon est que le bonheur et la justice, ou le bonheur et la vertu, sont liés l'un à l'autre, et non antithétiques, mais que ce lien exige d'une part une sorte d'attrait de la vertu, et d'autre part une spiritualisation du bonheur. Cet attrait de la vertu est exprimé par lui, ailleurs²⁰, dans le langage de l'amour, et cette spiritualisation du bonheur est illustrée, par exemple, dans *la République*, lorsque le philosophe refuse de revenir dans la caverne²¹. Alcibiade n'est cependant pas en mesure de comprendre ce qui est en jeu, mais on va, de son embarras même, déduire ce qui oppose l'ignorance en matière de science morale et les

ignorances techniques, l'ignorance d'une connaissance utile et l'ignorance qui porte sur l'utilité de toutes les connaissances elles-mêmes. Celui qui a prétendu que le bien pouvait être nuisible ou que le mal pouvait être utile, et qui a cantonné son ambition politique en ces étroites limites, n'est pas un ignorant mais plutôt un insensé. C'est le principe de sa folie qu'il faut dénoncer.

C. Croire savoir ce que l'on ne sait pas

Alcibiade avait cru pouvoir échapper à la nécessité de connaître le juste et l'injuste pour gouverner, en réduisant l'art politique à une technique dont la fin était l'utilité. Il a été contraint de reconnaître que la distinction entre compétences techniques particulières et science politique se fondait sur deux appréciations différentes de l'utilité, puis à voir que le bon dirigeant recherchait l'utile en un nouveau sens, celui qui permet de définir les fins fixées par la véritable nature de l'homme. Les autres avantages, qui relèvent des compétences particulières, sont évalués à partir de là. L'absence d'instruction reçue par Alcibiade dans le domaine où il se croit compétent correspond donc à une absence de réflexion sur la nature du bien recherché. Il n'est pas étonnant qu'il se contredise sans cesse, et sur le savoir qu'il prétend posséder et sur les buts qu'il se propose. Donner tantôt une réponse et tantôt une autre à une même question étant signe d'ignorance, il est manifeste qu'Alcibiade est ignorant. Mais « ignorant » peut encore avoir plusieurs sens.

Socrate va reprendre l'exemple des techniques particulières : lorsqu'il s'agit d'un art que je ne possède pas (savoir naviguer), ou *a fortiori* d'un art qui n'existe pas (escalader le ciel), je ne varie pas dans les réponses aux questions posées, mais je préfère n'en apporter aucune, et m'en remettre à celui qui sait. L'ignorance consciente d'elle-même est donc bien une ignorance, mais elle est sans grande conséquence lorsque d'autres peuvent y remédier pour moi. Celui qui, en revanche, apporte une réponse variable à une même question, est victime d'une ignorance inconsciente d'elle-même, ou plutôt croit savoir quelque chose, puisqu'il répond, alors même qu'il ne le sait pas, puisqu'il varie. Se tromper, ce n'est ni savoir, ni savoir qu'on ignore, mais croire qu'on sait alors qu'on ignore : personne n'est plus sûr de dire la vérité que celui qui se trompe et c'est en cela même qu'il se trompe. Telle est l'ignorance d'Alcibiade, en matière de politique.

Mais cette ignorance, la pire de toutes (118 b), n'est pas un hasard. Alors que, dans le domaine des compétences techniques, personne ne

prétend les avoir toutes et ne refuse une certaine complémentarité entre les talents individuels, la science du juste et de l'injuste, c'est-à-dire celle des fins, est celle que nous prétendons tous à bon droit acquérir, ou, d'une manière plus hasardeuse, posséder déjà. C'est, nous l'avons vu, là où le savoir nous est le plus essentiel et où notre autonomie à l'égard d'autrui est la plus précieuse, que nous refusons d'avouer notre faiblesse, et que nous prétendons savoir ce que nous ne savons pas. Comme Alcibiade, nous préférons invoquer un prétendu savoir emprunté à « tout le monde ». C'est qu'on ne peut avouer cette ignorance sans être coupable de ne pas lui avoir apporté remède. Or nous n'avons pas réfléchi sur l'acquisition de ce savoir-là, et cette négligence ne nous est pas propre. Elle est celle de tous les hommes, même de ceux qui ont eu la réputation d'être les meilleurs gouvernants.

Socrate va donc esquisser, en quelques questions et remarques, ce qui sera l'enjeu d'un autre dialogue, le *Ménon* : quel est ce savoir sans maîtres ni disciples, qui devrait être le plus rigoureux de tous, et semble ne se traduire que par de simples opinions²² ? Ce n'est pas une technique, dont on comprendrait mal que ceux qui la possèdent ne sachent la transmettre à leurs propres enfants ; ce n'est pas une simple routine, car l'excellence ne s'affirme jamais dans la routine, ni même la fermeté du jugement. C'est pourtant un savoir qui nous paraît le plus éminent de tous et auquel nous nous sentons tous vocation à participer. Disons que c'est le domaine privilégié de la présomption et de l'illusion, celui où nous nous sentirions humiliés d'avoir recours à autrui et prétendons être aussi doués que quiconque, parce que, ne pas posséder ce savoir là, c'est ignorer à quoi peuvent servir les autres et être dépossédé de sa propre liberté. Si être libre, c'est faire ce qu'on veut en sachant pourquoi on le veut, c'est évidemment être esclave que de croire savoir ce qu'on veut alors qu'on ne le sait pas, de croire savoir pourquoi on le veut alors que l'on se laisse guider par des pulsions irrationnelles. Il semble que même les grands hommes d'État dont le prestige nous fascine aient plus été chanceux que guidés par la raison. Autant dire que le savoir conscient de lui-même recherché par Socrate,

et qui s'étendrait à la justification de toutes nos actions par la découverte de la justice, n'est pas encore de ce monde.

S'il est bien question d'une telle science, et d'une telle puissance, on devine cependant que l'ambition à laquelle se restreint Alcibiade, et qui consiste à prendre le pouvoir à Athènes pour l'étendre de proche en proche à l'Europe et à l'Asie, est l'expression de sa présomption. Il conviendrait plutôt de voir comment une science politique assurée de ses principes et universelle dans ses applications peut nous faire apparaître les puissances locales comme dérisoires, parce que hasardeuses et fragmentaires. C'est ce que va souligner le long intermède sur les vrais rivaux d'Alcibiade.

Intermède : Le vrai pouvoir royal (119 a-123 b)

De même qu'un commandant de navire n'a pas à se mesurer à ses matelots dans l'art de commander, mais doit être comparé à d'autres commandants, de même les vrais rivaux d'un dirigeant politique ne sont pas les ambitieux de sa propre cité, mais les dirigeants des autres cités, avec lesquels il entrera éventuellement en conflit. C'est dire que l'art royal n'est pas celui de se faire une place en dirigeant une faction ou un parti et en menant cette faction à la victoire sur d'autres, mais celui de diriger l'ensemble de la cité au mieux de ses intérêts et de son bonheur, de lui faire défendre son droit contre les injustices dont elle pourrait être victime. Ce que Socrate recherche est donc une définition positive de l'art de gouverner, là où la recherche de l'utilité au sens restreint, de l'avantage personnel, se subordonne l'intérêt général, et ne voit dans le pouvoir qu'une manière de se protéger contre les autres. Alors que les techniques, par leur caractère partiel, ne visaient que l'entraide, alors que l'ambition ne vise qu'à se ménager l'asservissement des autres en se confrontant à d'autres ambitions, le bon gouvernant, lui, identifie son intérêt à celui de ceux qu'il dirige. Platon va dès lors se laisser aller à l'idéal d'une monarchie sans intrigues ni factions, où la position de gouvernant, acquise par hérédité, n'est jamais mise en question, où l'éducation du futur souverain est totalement guidée par la fonction qui sera la sienne, où

les avantages matériels du pouvoir sont si assurés qu'ils ne peuvent, chez ceux qui le détiennent, susciter aucun appétit nouveau, où, en bref, les ressorts habituels de l'ambition sont à ce point brisés qu'elle n'a plus ni motivations ni objet. On ne peut vouloir mener les grandes affaires de la cité que si l'on n'est pas Alcibiade et si l'on ne vit pas à Athènes, autrement dit si le pouvoir n'est pas à conquérir, et si l'on n'en attend rien qu'on ne possède déjà. Nous sommes en pleine utopie, au sens où l'utopie présente comme réalisé, ou réalisable, ce qui ne l'est nulle part, mais s'en sert pour remettre en cause un état de choses injustifiable. Le portrait qui nous est donné de la Perse ou de Lacédémone est manifestement fictif, et Alcibiade montre bien, en 120 c, qu'en fait, c'est partout comme ici. Mais il ne l'est pas plus que le modèle proposé par Platon dans *la République*, où nous voyons ceux que la cité a éduqués au prix d'épreuves sans nombre à la gouverner, le faire sans inclination, sans aucun souci de se faire valoir dans une tâche aussi ingrate, sans besoin de forcer leur nature, alors qu'ils sont, comme le fils du roi de Perse, en quelque sorte faits pour cela.

Nous avons déjà indiqué comment ces descriptions du vrai pouvoir royal annonçaient l'opposition, analysée dans *le Politique* en termes de décadence, entre un art de gouverner guidé par l'intuition permanente de la justice et capable d'apprécier rationnellement chaque décision, et une volonté de diriger affranchie de toute loi. Il y a, aux yeux de Platon, trois rapports possibles entre le pouvoir politique et la justice : se désintéresser de la justice au nom d'une idée mutilée de l'utilité, et nous avons vu que c'était la position d'Alcibiade ; être respectueux des lois établies, sans trop se préoccuper de retrouver leur fondement, ce qui conduit au légalisme conformiste, à cet accord de tous dont chacun cherche à tirer le meilleur parti personnel tout en lui rendant hommage ; ou enfin se placer à l'origine des lois elles-mêmes, et les vouloir pour le bien qu'elles engendrent, comme le peut celui dont l'éducation et les dons ont fait un législateur. A travers le divin monarque du *Politique* ou les rois de l'*Alcibiade*, c'est la plus haute destination de l'homme et du philosophe qui est indiquée, celle dont la troisième partie de notre dialogue nous donnera les moyens. Mais, de même que, dans *la République*, Platon examinera la justice dans la

cité avant de passer à ce qu'elle doit être dans l'homme, il va examiner ici ce qu'est une cité bien gouvernée avant d'en venir à ce qui fait un bon gouvernant.

II. La tâche du bon gouvernant. Amitié et concorde dans la cité (123 b-128 a)

Le deuxième moment de *l'Alcibiade* est assez court, mais formule des idées importantes, qui élargissent le thème du gouvernement de la cité et de sa justice au problème des rapports avec autrui dans leur sens le plus général. Le terme d'« amitié » (*philia* en grec) y revient à deux reprises, en 126 e et 127 b-c, et fait écho à l'un des thèmes majeurs de la morale antique, auquel les modernes ne donnent pas la même portée ni la même signification. L'idée d'amitié recouvre, pour les Grecs, tous les cas de bonne entente avec autrui, que cette bonne entente soit fondée sur le simple plaisir d'être ensemble, sur l'utilité que l'on retire au contact de ceux qui nous sont complémentaires, ou sur une activité commune, orientée par des fins éthiques partagées, voire universelles. Platon en traite pour elle-même dans le *Lysis* ; Aristote y consacra deux livres de *l'éthique à Nicomaque* (VIII et IX) ; les  picuriens cultiveront entre tous le plaisir de l'amitié, et les stoiciens verront dans l'amitié des sages une des plus hautes expressions de la vertu. La bonne entente entre les citoyens est évidemment un des cas de l'amitié ; si l'on ne peut attendre de ceux qui habitent une même cité que chacun éprouve du plaisir à la compagnie de chacun, on peut sans doute ranger l'amitié entre concitoyens parmi les amitiés utiles, et les Grecs lui donnent le nom de concorde (*homonoia*), ou d'identité de vue sur le bien commun. Un des problèmes de *l'Alcibiade*, dans notre passage mais aussi plus loin (133 a-b), sera de savoir si cette concorde n'en appelle pas à un lien plus intérieur entre les consciences.

A. Art politique et rapports avec autrui

Socrate, après avoir engagé Alcibiade à un effort plus exigeant de réflexion, revient, au risque de lasser, sur la différence entre la valeur dans l'art politique et la valeur dans les autres arts. Il ne s'agit pas d'un savoir-faire partiel, mais d'une capacité à gouverner les hommes, et les hommes seulement, non d'une capacité à utiliser les choses ou à diriger les animaux (125 b). Il faut cependant encore s'entendre, et l'on peut diriger les hommes comme de simples instruments de ses volontés : c'est ce que fait un commandant de navire avec son équipage ou un chef de chœur avec ses choristes. Ce n'est pas à cela que vise l'art politique, contrairement à ce que pensait probablement Alcibiade lorsqu'il voyait dans la réalisation de ses ambitions le moyen de satisfaire ses intérêts, mais à diriger les hommes dans leurs rapports avec les autres hommes, dans la manière dont ils « en usent » avec eux (125 c). Ce sont les relations interpersonnelles prises en elles-mêmes qui sont la matière de l'art de gouverner, et non les entreprises collectives dans les buts qu'elles se proposent. Une société bien gouvernée va donc avoir une vertu propre, *sui generis*, indépendante de ses succès militaires, de sa prospérité économique, ou de tout autre critère extérieur, à la manière dont un organisme bien exercé et bien soigné va avoir sa vertu propre, qui sera la santé. Ce que l'on fera de notre corps en pleine santé ne relève pas du médecin ou du diététicien, même si la santé conduit à certaines activités plutôt qu'à d'autres et s'entretient grâce à elles. La vertu d'une société sera l'amitié entre les citoyens, la concorde ou l'identité de vues, et son contraire est l'esprit partisan des factions concurrentes (126 c).

Il s'agit néanmoins d'un art, et les arts se caractérisent par la mesure objective qu'ils donnent à nos jugements, nous permettant d'être en accord avec nous-mêmes en ne variant plus, en accord avec les autres par la mise en évidence de telle vérité. Or on peut se demander si l'amitié des citoyens est l'objet d'un art en ce sens, et Alcibiade est bien embarrassé, en 126 e, de dire sur quoi se fait l'accord ménagé par l'art politique. Point de balance comme en matière de poids, ni de mesure de longueur, comme en géométrie. Il va

donc se contenter de donner des exemples (amitié des parents pour leurs enfants, des frères entre eux, du mari et de sa femme), par une tendance spontanée de la pensée populaire à substituer les illustrations aux définitions. Il nous faut évidemment comprendre que l'art de ménager l'accord entre les hommes ne s'identifie pas avec celui de faire l'accord sur un point précis, que c'est une sorte d'art au second degré – ce qui explique d'ailleurs sa supériorité –, et qu'il permet moins de mesurer que de donner son sens à toute mesure. Savoir faire naître l'amitié, entre deux frères par exemple, c'est moins les mettre d'accord ponctuellement que les faire s'aborder l'un l'autre avec la volonté de trouver l'accord objectif qui les rendra amis.

C'est sur ce point que Socrate va aussitôt insister, en refusant une définition traditionnelle de la sagesse et de la justice, à laquelle lui-même a parfois trop rapidement souscrit : « S'occuper de ses propres affaires²³. » Si l'on peut trouver là, parfois, le principe d'un accord, c'est celui d'un accord purement négatif, et qui ne peut être la fin positive de l'art de gouverner.

B. « S'occuper de ses propres affaires », est-ce là l'amitié et la justice ?

On pourrait croire que, si faire régner l'accord entre les citoyens est un art, donnant des critères objectifs à ses résultats, c'est en assignant à chacun une tâche correspondant à ses talents et à ses compétences. Ainsi, le bon gouvernant serait celui qui sait tirer parti de ce que chacun sait faire, dans une sorte de spécialisation du travail. Dans *la République*²⁴, Platon montre que la cité naît comme telle lorsque s'impose une diversification des fonctions et que la première approche de l'idée de justice réside dans une spécialisation accordée aux différents types de citoyens. Mais il ne s'agit pas là d'un accord au sens plein du terme, d'une amitié qui serait concorde, au sens d'identité de vues sur les fins à poursuivre : ainsi, un mari s'en remettra à sa femme sur l'art de bien filer la laine, sans prétendre lui donner des conseils, car il n'y connaît rien. Et une femme s'en remettra à son mari sur l'art de participer à la défense de la cité par les armes, en lui accordant confiance sur ce point. Mais l'amitié consisterait à décider en commun de l'opportunité de filer la laine ou de faire la guerre, à envisager ensemble la part qui doit revenir à chacune de ces occupations, bien avant de savoir qui s'en chargera. En fait, le dévouement de chacun à sa tâche propre relève de ce que les anciens appelaient l'amitié « utile », c'est-à-dire qu'il est soit la condition, soit la conséquence de la bonne entente, mais qu'il n'en est pas le principe.

Alcibiade est dans un grand embarras, et Socrate, selon son habitude, feint de le partager (127 b-d) : ou bien chacun vaque à ses occupations, et il y a justice sans qu'il y ait amitié (127 c), ou bien il y a amitié parce que chacun fait ce qui le regarde, mais faire ce qui nous regarde ne revient pas à s'affairer dans son domaine de compétence. Comme toujours dans ce type d'embarras, la réponse ne nous est pas donnée, et l'essentiel est que l'embarras nous appelle à la réflexion, tant qu'il en est encore temps (127 d). Mais on peut remarquer qu'il n'existe que deux solutions : ou bien amitié et justice ne doivent pas être envisagées au même niveau, et c'est en ce sens que les mêmes personnes peuvent agir justement, c'est-à-dire selon leur fonction,

sans que l'amitié et la concorde en soient le principe (127 d) ; ou bien il faut donner à l'expression « s'occuper de ses propres affaires » un autre sens que « exercer sa fonction propre et accomplir sa tâche », puisque cela peut se faire aussi bien sans amitié, quoique justement. A dire vrai, les deux solutions n'en constituent qu'une seule, car le nouveau sens de « s'occuper de ses propres affaires » permettra peut-être de définir une amitié qui engendrera la justice objective, la complémentarité équitable des fonctions. C'est en tout cas à cette nouvelle définition que Socrate s'attaque dès 127e-128a : n'y a-t-il pas une différence entre « s'occuper de ses affaires » et « s'occuper de soi » ?

L'articulation majeure du dialogue a lieu ici même, et l'on peut, même de façon encore superficielle, comprendre un paradoxe qui nous avait frappé, et que Platon soulignait souvent²⁵ : c'est à propos des valeurs morales et politiques à poursuivre et à défendre qu'ont lieu les plus grandes contestations, à leur propos qu'il serait le plus besoin d'avoir des critères d'évaluation, des procédés de mesure accessibles à tous, et pourtant c'est à leur propos aussi que les hommes sont le moins enclins à s'en remettre à des hommes de l'art, à des techniciens. En fait, la définition des fins que nous devons nous donner est à la fois ce qui nous regarde le plus, mais ce qui regarde au même titre n'importe lequel de nos concitoyens, et par conséquent ce qui interdit toute spécialisation. L'homme politique n'est ce qu'il doit être que s'il exprime ce qui est de notre compétence à tous, s'il ne fait qu'un avec les choix qui nous semblent les plus personnels et les plus intérieurs, s'il a la même conception que nous de notre bonheur, et s'interdit de nous renvoyer à nos intérêts particuliers en se consacrant à une tâche dont il nous jugerait incapables. Cette tâche aurait tôt fait de se confondre avec la poursuite de son intérêt personnel, et l'ordre qu'il ferait régner, juste peut-être mais sans amitié, serait le sien et non le nôtre.

Le dialogue va donc s'engager à la fois dans une enquête sur ce qui est pour nous l'objet de nos aspirations les plus intérieures, dans une recherche de ce que nous sommes en notre essence même, et dans la

définition de ce qui permettra la concorde ou l'amitié la plus réelle, celle où non seulement nous ne nous affronterons plus, mais où nos activités ne se contenteront plus d'être juxtaposées. La science politique est celle qui sait concilier ces trois exigences, sans définir l'homme par ses intérêts matériels, la cité par un ordre purement formel, ni les dirigeants par la force de leur pouvoir.

III. L'éducation du bon gouvernant. Qu'est-ce que se connaître soi-même ? (128 a-133 c)

En prenant les choses au pied de la lettre, comme peut le faire Alcibiade, on ne peut « s'occuper de ses propres affaires », c'est-à-dire des « affaires de soi-même », comme le dit plus explicitement le texte grec, qu'en sachant ce qu'est ce « soi-même ». Et, dans la mesure où mes biens, mes intérêts, ou même, comme on était venu à le dire dans le second moment, ma tâche propre dans la cité, restent à une certaine distance de moi, et auraient pu être différents, il faut délimiter avec précision quelle est cette sphère du moi, nécessaire à son existence et irréductible à toute autre. Socrate va jouer, en quelque sorte, sur l'idée de « propriété », ou d'« appropriation », et se demander si ce dont je suis propriétaire m'appartient dans mon être propre. On va le faire en trois étapes, avant d'en venir à la connaissance de soi : Ce qui est à moi s'identifie-t-il avec moi ? Mon corps s'identifie-t-il avec moi ? Lorsqu'on aura répondu à ces questions préliminaires, on pourra se demander si la connaissance de soi est une connaissance comme une autre, et quels sont ses moyens privilégiés. On peut tout de suite remarquer que, dans cette quête de soi-même, le progrès va aller de ce qui m'est le plus extérieur à ce qui m'est le plus intérieur. Or, ce qui m'est le plus extérieur, c'est ce dont je me sers, ce qui m'est utile, et que les différentes techniques nous permettent de maîtriser. On retrouvera donc l'un des thèmes constants du dialogue, l'opposition entre l'art politique et, plus généralement, la connaissance des valeurs, d'une part, les connaissances ordinaires d'autre part. Mais cette opposition se trouve repensée à la lumière de celle entre l'être et l'avoir. On peut, en second lieu, deviner que, si la connaissance de ce que je suis me permet d'accéder à une saisie rationnelle de ce qu'il faut

faire soi-même ou exiger des autres, ce ne sera pas, comme les autres disciplines, une science qui instruit, qui donne des capacités ou des connaissances dont on s'enrichit et que l'on sort de son sac en cas de besoin, mais une science qui forme, qui éduque, qui cultive, au beau sens qu'avait le mot « culture » avant de recouvrir toutes les manifestations trop diversifiées et non hiérarchisées de l'esprit.

A. Suis-je ce que je possède ? (128 a-129 a)

Les exemples pris par Socrate paraissent toujours vulgaires, et ses interlocuteurs malveillants lui en font volontiers reproche²⁶, C'est que la recherche philosophique n'a pas à s'embarrasser de bienséances mais à appeler les choses de leur nom, en prenant les illustrations les plus simples. Ici, l'on va se demander si l'art de prendre soin de ses pieds se confond avec celui du cordonnier et l'art de prendre soin de ses mains avec celui du ciseleur de bagues. Il est clair, Alcibiade le reconnaît, que le cordonnier est celui qui sait améliorer les chaussures, le ciseleur, celui qui sait ciseler le plus artistement des bijoux, mais que seul le maître de gymnastique est en mesure de fortifier telle ou telle partie de notre corps. Il y a donc une distinction à faire entre l'art qui s'attache à un objet (nos mains ou nos pieds en la circonstance), et l'art qui s'attache à ce qui appartient à cet objet (l'art de faire des bagues ou des chaussures). On peut donc relever une différence entre l'être et l'avoir dès l'observation des techniques les plus courantes, celles qui aménagent notre vie corporelle et matérielle. C'est ce que notait déjà le *Gorgias*²⁷ en distinguant des arts attachés à l'apparence et des arts attachés à la réalité, des arts améliorant ce que nous sommes, et des arts améliorant ce qui, tout en nous appartenant, reste à l'extérieur de nous : la toilette flatte notre apparence en modifiant ce qui est à nous, alors que la gymnastique améliore notre corps ; la cuisine améliore la présentation de nos aliments, alors que la médecine nous conseille sur le régime qui est réellement bon. De manière analogue, le ciseleur ou le cordonnier nous facilitent la marche ou nous donnent belle apparence là où nous aurions besoin d'être entraînés et assouplis.

La considération de l'opposition entre être et avoir conduit donc à celle d'une dualité entre des réalités qui semblaient toujours liées, et dont il apparaît que l'une est la fin de l'autre, sans réciprocity possible : la chaussure est pour le pied et non le pied pour la chaussure, et l'art qui se préoccupe de la fin est plus important, a plus de valeur, est plus autonome, que celui qui s'occupe du moyen. Encore

faut-il bien voir où est la véritable fin, et, puisqu'il s'agit de chercher ce que je suis en distinguant ce que j'ai, ce qui, même en moi, est fin, et ce qui, même en moi, est moyen. Le recours de Socrate aux biens qui m'appartiennent, et aux techniques qui peuvent les améliorer, ne tend qu'à préciser le sens de ce « soi-même » dont l'inscription du temple de Delphes me fait un devoir de le connaître (129a).

B. Suis-je mon corps ? (129 b-129 e)

Le moment suivant de l'argumentation va assez curieusement associer le langage et le corps. Lorsque je parle avec quelqu'un, je m'adresse, semble-t-il, directement à lui. On pourrait donc croire que, dans un dialogue, celui de Socrate et Alcibiade par exemple, ce sont les réalités mêmes des interlocuteurs qui sont mises en présence. De fait, c'est bien à ce pouvoir du dialogue que Socrate a souvent recours, lorsqu'il refuse, comme il l'a fait précédemment, les longs discours, séduisants ou menaçants, qui sont de simples moyens de pression ou de séduction, et s'apparentent à des instruments. Bien plus, ces instruments en viennent à traiter autrui lui-même comme un simple moyen, puisque les discours que nous lui tenons ne visent qu'à le faire agir d'une manière qui nous convient, et sans que sa raison soit à l'origine de ses décisions. Mais ce n'est plus à cette utilisation du langage qu'il est fait allusion ici (129 b-c), mais au langage en général. En parlant, fût-ce de la manière la plus attentive aux réponses d'autrui et la plus respectueuse de ce qu'il pense, nous nous servons encore d'un instrument, destiné à révéler nos pensées. Et, même si notre langage et notre pensée étaient parfaitement adéquats l'un à l'autre, il y a une distinction entre la pensée elle-même et son moyen d'expression. Le cas est donc plus subtil qu'à propos de la chaussure et du pied. Dans ce cas, en effet, l'amélioration de l'instrument pouvait diverger de l'intérêt de ce dont il était l'instrument ; ici, ma pensée et mon langage peuvent très bien être améliorés ensemble, sans que les deux réalités en viennent à se confondre. Une ressemblance d'intérêt, voire une solidarité de fin (révéler sa pensée à autrui et s'informer de la sienne), n'implique pas une identité de nature. Et lorsque Platon nous suggère, ici même ou dans d'autres textes²⁸, que la pensée, c'est l'âme qui parle à l'âme à l'intérieur de chaque homme, le problème serait plutôt de savoir pourquoi l'âme, parfaitement présente à elle-même, a encore besoin de se parler, que de savoir si le langage est adéquat à la pensée ; on en viendrait sans doute à dire que l'âme n'a pas une nature parfaitement une et identique²⁹.

Ce rapport de l'homme au langage, sur lequel nous aurons à revenir, est pour l'instant comparé au rapport de l'homme à son corps. Socrate opposait, dans les pages précédentes, la gymnastique à l'art du cordonnier, en nous montrant que le cordonnier se souciait de ce qui appartenait à notre corps, et le maître de gymnastique de notre corps lui-même. Et l'on peut assurément soutenir que notre corps, c'est nous, de même que, lorsque nous parlons en étant attentifs à la vérité, notre langage, c'est nous. Mais notre corps nous impose le recours à ses différentes parties, aux yeux pour voir, aux jambes pour marcher, et il existe des arts plus experts à utiliser telle partie que d'autres. Or même dans un art particulier, utilisant telle disposition partielle, c'est l'homme pris dans son ensemble qui utilise tel organe ou telle aptitude. Le cordonnier se sert de ses mains, le cithariste aussi, non moins que de ses oreilles, et, si adéquate que soit l'utilisation à leur projet, il faut toujours en venir à l'utilisateur. Si solidaires que nous soyons de notre corps, au point que la réalisation de nos fins les plus précieuses dépend de sa bonne constitution et de sa santé, il ne s'identifie donc pas avec nous-même, de même que le langage ne s'identifiait pas avec la pensée qu'il exprimait. Nous retrouvons ici cette distinction d'essence, ou de nature, que seule l'analyse rationnelle peut découvrir, puisque, aussi bien, nous n'avons jamais l'expérience d'un homme sans corps, comme nous n'avons jamais celle d'une pensée sans langage. Mais cette analyse est guidée par un principe de finalité : quelle est l'essence ou la nature qui est subordonnée à l'autre ? Quelle est celle qui est le principe de toute utilisation ?

C. Je suis mon âme (130a-132b)

Dans la mesure où, quand nous parlons de l'homme, nous parlons ou bien du corps, ou bien de l'âme, ou bien des deux à la fois, et où le corps est exclu du pouvoir de diriger, on pourrait encore se demander si ce n'est pas l'ensemble qui a un rôle directeur (130 b). Mais ce serait aller, au nom de l'expérience de la solidarité, contre la dualité découverte par analyse, et inscrire le moyen d'action, l'instrument – le corps –, à l'intérieur de ce qui s'exprime et agit – l'âme. Bien plus, une réplique de Socrate, en 130 d, nous incite à penser que la définition de « soi-même » comme âme est encore trop imprécise, car elle résulte d'une enquête sur ce qui fait l'individualité de chacun, et non de l'accès au sens dominant et absolu du terme. En disant : « Alcibiade, c'est l'âme d'Alcibiade », ou « Socrate, c'est l'âme de Socrate », je les caractérise certes mieux que par leurs vêtements ou par leur physionomie, mais, pour singulières que soient ces âmes, je n'en dévoile pas la nature essentielle. C'est ce qui sera fait ultérieurement, à partir de 132 c. Mais, si cette définition pêche encore par un excès de globalité, et intègre des aspects accidentels, elle permet déjà de répondre à certains problèmes précédents : lorsqu'on se demandait, à propos d'un dialogue, quel était l'utilisateur de cet instrument qu'est le langage, et cela même si langage et pensée semblent en tous points solidaires, c'est manifestement l'âme qui parle, comme c'est l'âme d'autrui qui écoute, et c'est devant ce rapport entre les âmes que le langage devrait s'effacer (130 d-e). De même, lorsqu'on se demandait ce que c'est, pour chacun, de se connaître, il ne s'agit pas de se connaître dans ses aptitudes, dans son corps, encore moins dans ce que l'on possède, mais en son âme seule. Quant aux rapports avec autrui, ceux du moins qui sont susceptibles d'engendrer cette véritable amitié que ne régit pas la simple complémentarité des fonctions ou la conciliation des intérêts, elle ira de l'âme à l'âme, comme de ce qui est véritablement moi à ce qui est véritablement toi. Aussi, l'amour de Socrate pour Alcibiade, dont le rappel servait de prologue au dialogue, a-t-il une raison et une nature dont le progrès de l'œuvre nous montre toute la singularité : il ne s'agit pas de flatter Alcibiade à cause du

renom et de la puissance de sa famille – ce qui reviendrait à l’aimer pour ce qui est à lui –, pas plus qu’il ne s’agit d’attendre de lui ou de lui prodiguer des plaisirs charnels – ce qui reviendrait à aimer son corps –, mais il s’agit d’aimer son âme. Et si Alcibiade peut enfin venir à Socrate, si Socrate, de son côté, a pu attendre son heure, c’est que, d’une part, celui qui a déjà tout n’a pas pour autant conscience exacte de ce qu’il est et peut en attendre d’autrui la révélation, et que, d’autre part, celui qui aime l’âme aime ce qui ne passe point, ce qui ne se flétrit pas avec l’âge, et sera encore là quand tous les autres attraits auront disparu (131 c-e).

Mais cette distinction concernant l’objet de l’amour n’est pas encore suffisante pour expliquer le choix fait par Socrate d’intervenir. Si nous aimons les âmes, ce n’est pas seulement parce qu’elles sont plus intérieures à chacun que les corps, ou, *a fortiori*, les biens, mais c’est parce que l’âme se reconnaît à sa capacité de progrès, par son désir de vivre, par le mouvement qui la pousse à de nobles ambitions, comme l’indiquait le commencement du dialogue (105a)³⁰. *Le Banquet*, consacré par Platon à ce progrès de l’âme dont l’amour est la première étape en même temps que le principe, fait de l’amour un être de désir et de nostalgie, engendré par le dieu Poros (la Richesse) et la déesse Pénia (la Pauvreté), dont il tient respectivement sa capacité de dépassement et son insatisfaction perpétuelle. Ce dépassement fait que l’amour ou le désir dont l’âme est porteuse va se transformer d’amour des corps en amour des âmes, d’amour des âmes en amour des belles actions, ou ambition, puis d’ambition en amour de la connaissance et enfin en amour de la sagesse. Chaque étape contiendrait un risque d’enlèvement si, précisément, elle ne contenait, par la satiété que j’y éprouve, l’expérience d’une « misère », comme dira Pascal, dont il me faut m’affranchir³¹. Or, dans notre dialogue, Alcibiade en est précisément à ce stade où, revenu des plaisirs de la fortune comme de ceux du corps, il est guetté par l’ambition du pouvoir et les séductions de la gloire. Être une âme, c’est vivre en cherchant un état supérieur ; c’est aimer ce qui me permet d’y accéder ; c’est ne jamais me satisfaire de ce que j’ai obtenu ; c’est

essayer de parvenir à une « beauté intérieure », selon les mots du *Phèdre*, autre dialogue sur l'amour, beauté qui m'égalera à ce qui m'enjoint de dépasser ma simple condition d'homme. Platon fait donc converger les thèmes du désir, ou encore de l'ambition inextinguible, avec celui, que nous avons rencontré au départ, d'une science suprême des valeurs, des lois et du pouvoir politique³² pour nous faire comprendre ce qu'est une âme et à quoi elle aspire, et comment on peut l'éduquer par amour pour elle.

Pour découvrir ce qui lui permettrait de conformer ses désirs à sa nature et qui serait enfin capable de le satisfaire, Alcibiade doit trouver la raison profonde de son ambition politique. Il avait déjà découvert que « s'occuper de ses propres affaires », de « ce qui nous concerne », c'était s'occuper de ce qui a valeur pour moi, mais que rien ne peut avoir valeur pour moi sans l'avoir pour autrui, et que c'est dans cette exigence commune de ce qui est bon que résident la fin et la réalisation de l'art politique. Il sait maintenant que la connaissance du Bien consiste à savoir en quoi le Bien est approprié à mon âme, qu'il ne peut lui être approprié qu'en l'étant à toutes les autres, et, au moins dans la vie de la cité, à celle de mes concitoyens. Il doit donc se tourner vers la connaissance de l'âme avant de faire quoi que ce soit d'autre, et l'on peut prévoir que cette connaissance le conduira à aller au-delà de son ambition, qu'elle est même ce par quoi l'ambition évitera de s'enliser, comme le font d'ordinaire les désirs. Celui qui s'enivrerait de son pouvoir et de la faveur du peuple ignorerait en effet le mouvement de la vie dont nous parlions, et qui conduit à toujours plus de beauté intérieure, à une plus grande domination du monde. Autant dire qu'il y perdrait son âme (132 a).

D. Comment connaître son âme ? (132 b-133c)

Nous avons vu, à propos de 130 b, que l'identification de l'homme avec son âme, pour satisfaisante qu'elle fût, pouvait encore demander plus de précision, et que l'on ne devait pas s'en tenir à ce qui fait notre singularité. C'est à cette précision que nous invite Socrate lorsque, en 132 c, il évoque une connaissance plus aiguë mais elle nous incite d'abord à mieux cerner le sens du précepte de Delphes. Se connaître, c'est évidemment se regarder, par une connaissance réflexive. Mais l'idée même de connaissance réflexive contient la nécessité de se connaître connaissant, et non de se connaître en tant qu'objet. Ce qui écartait de la connaissance de soi non seulement les biens possédés, mais aussi ceux sans lesquels je paraissais perdre ma nature propre, comme le langage ou le corps, c'est qu'ils paraissaient comme des instruments, des moyens d'expression, aussi bien accessibles à autrui, et par lesquels je me manifestais à lui ; mais ils constituaient également un intermédiaire, une médiation entre les âmes elles-mêmes. On peut, de la même manière, dire que la singularité de chacun, telle qu'elle était évoquée en 130 b, est ce qui nous rend irréductible à tout autre, mais qu'elle comporte une part de hasard, de dépendance à l'égard de notre expérience passée personnelle, qui masque ce que j'ai de plus essentiel et de plus profond ; dans la mesure où je pourrais sans doute être le même malgré une expérience différente, et où cette singularité me paraît contingente en ce qu'elle a fait de moi, ce n'est pas à elle que je dois m'attacher lorsque je cherche à me connaître dans ce que j'ai de plus nécessaire. Je dois donc refuser, dans le « connais-toi toi-même » pris en toute rigueur, ce qui n'est pas impliqué dans l'acte même de connaissance, mais tient seulement à un moi qu'on cherche à objectiver. Les philosophes modernes³³ ont dénoncé l'introspection comme méthode psychologique en montrant que celle-ci trahissait toute exigence de vérité en prêtant au moi des propriétés qui ne prenaient corps que sous son propre regard. Des philosophes plus anciens³⁴ avaient souligné l'incapacité de l'âme à avoir d'elle-même une idée adéquate, dans la mesure où le recul impliqué par toute connaissance pour

délimiter son objet lui était interdit et où elle en était réduite, en quelque sorte, à sortir d'elle-même pour se saisir, ce qui est contradictoire. Aussi le *cogito* lui-même, dans la tradition augustinienne et cartésienne, ne sera-t-il pas un concept, une connaissance, mais une intuition directe de l'être, de l'existence immanente à ma pensée³⁵. Platon, dans l'*Alcibiade*, nous révèle seulement la nécessité où nous sommes, dans la réflexion, de saisir la connaissance en tant qu'elle est une activité pure, et non une réalité que l'on pourrait observer.

Aussi l'image de l'œil qui cherche à se regarder dans un miroir est-elle particulièrement bien choisie. Mais elle doit encore être, elle-même, précisée, non seulement dans le choix qui est fait de tel miroir plutôt que d'un autre, au sens concret du mot « réflexion », mais à partir de la conception que se faisaient les Grecs de la nature de la lumière. Se regarder, et même regarder ses yeux dans un miroir, ce n'est pas, en effet, pour nous, regarder l'activité même de la vision, mais c'est objectiver un certain organe, dont on pourra indiquer les propriétés, comme d'être bleus ou bruns par exemple. Ce serait un peu analogue à se contempler en train de connaître, en remarquant les facultés que l'on met en jeu, imagination ou raison par exemple, ou en observant les différents dons, les différentes méthodes que l'on peut utiliser. Ce serait comme saisir la connaissance non dans son acte, mais dans ce qu'elle a de repérable et de constitué. Mais Socrate nous indique que le meilleur miroir est, pour la vision, un autre œil. Pourquoi ? D'abord, parce qu'il participe de la même activité que le nôtre, et qu'en le regardant, nous voyons quelque chose d'identique à ce par quoi nous voyons. L'identité de soi à soi dans la connaissance de soi, qui a toujours paru peu accessible, se trouve donc réalisée, de manière évidemment métaphorique, dans cet exemple : je vois ce qui voit, sans prendre en compte aucun élément différenciant ces deux regards, puisque je me contente de la pupille (133 a-b) : en même temps, je me vois voir, puisque les deux pupilles se réfléchissent l'une l'autre.

On doit cependant ajouter que, pour les Grecs, la vision ne procède

pas de la transmission d'images sensibles, quelque forme qu'on leur prête, ou d'un mouvement de particules de l'objet vu à l'organe qui voit, mais qu'elle est l'instauration d'une activité commune à ce qui est vu et à ce qui voit, et à tout le milieu intermédiaire. L'œil n'est pas un réceptacle sensoriel, mais balayerait plutôt ce qui l'entoure à la manière d'un projecteur, selon un cône dont il serait le sommet. Quant aux qualités visuelles de l'objet, brillance ou couleur, elles prennent leur détermination en s'associant à ce mouvement, dont elles constituent comme la réciproque, dans un milieu qui participe lui-même de cette nature lumineuse. Il y a une parenté de nature entre ce dont je perçois les couleurs, mes yeux qui perçoivent, et la source de toute lumière, le Soleil, parenté dont fait état, par exemple, *la République*, lorsqu'elle compare le rapport entre le Bien et ce qu'il fonde ou explique au rapport entre le Soleil et ce qu'il éclaire³⁶. Lorsque l'œil, en conséquence, se reflète dans un autre œil, il ne se trouve pas seulement en présence de son semblable, mais on peut dire que la vision réciproque s'explique par une activité identique, dont les deux pôles en viennent, d'une certaine manière, à se confondre. C'est à cette participation mutuelle que Platon en appelle, au moment de chercher à définir la connaissance de soi par analogie avec la vision. Se refléter dans une autre âme, c'est non seulement penser « quelque chose qui pense », comme le dira Descartes, mais c'est instituer, en commun avec elle, l'acte même de penser.

En quoi consiste, cependant, cet acte de penser lui-même ? En bien des textes, Platon nous dit que la pensée, qui est fondamentalement jugement, et ressemble à une activité de mesure, se distingue de la simple sensation en ceci qu'elle ne se contente pas d'accueillir et de conserver les impressions venues du dehors, mais qu'elle cherche à discerner ce qui les explique, et à apprécier leur vérité. C'est en ce sens qu'elle est orientée vers les idées, ou vers l'intelligible. Alors que selon Platon on ne tirera jamais d'une simple suite de sensations, même si elles se rectifient les unes les autres, la moindre nécessité dans notre jugement, l'idée, elle, nous permet d'établir entre les sensations des relations nécessaires, et nous conduit à la pensée que les choses ne

peuvent se produire autrement. Ainsi, nous dit le *Phédon*³⁷, je ne découvre jamais dans les sensations elles-mêmes des égalités parfaites (que ce soit de longueur, de poids ou de durée), mais l'idée que j'ai de l'égalité intelligible me permet de considérer deux longueurs comme plus égales que deux autres, et de leur appliquer les conséquences intelligibles de cette égalité, de dire par exemple que deux longueurs égales à une même troisième sont égales entre elles. C'est cette opposition entre le sensible et l'intelligible, et en même temps cette fondation du premier dans le second, qu'exprime souvent le recours à la « réminiscence »³⁸ : on peut imaginer que les idées ont été l'objet d'une expérience antérieure à l'expérience sensible, préalable à notre existence en ce monde, et que cette expérience antérieure nous sert à penser notre expérience sensible présente. C'est en retrouvant, donc, en autrui, pour en revenir à l'*Alcibiade*, une capacité semblable à la mienne d'évaluer l'expérience sensible, de la juger, de lui donner ses principes et ses normes, que je me connais moi-même en ce qui est l'activité fondamentale de mon âme (133 b). Le dialogue, tel que Socrate entend le pratiquer, est précisément l'instrument de cette rencontre, puisque l'âme y est en présence de l'âme, et que toutes deux ne visent qu'à s'accorder sur ce qui est vrai, sur ce qui, par son intelligibilité, rend raison des expériences diverses, sur ce qui, au-delà de différences toujours singulières et liées à des passés différents en leur contenu, met en œuvre des principes de jugement communs et propose des fins universelles (cf. 130d-e).

Platon ajoute cependant à cette identification des consciences et à cette participation commune à la vérité une référence à ce qu'il y a en nous de plus divin, et comme à la présence d'un dieu en nous. Il ne faut évidemment pas donner à cette référence au divin (133 c) une signification trop précise, et surtout bien postérieure à Platon³⁹. Mais on peut dire que ce qu'il appelle le « divin », nous renvoie à une présence immatérielle, non sensible, et, à cet égard, différente de la nature de l'homme précisément prise. Si nous sommes capables de devancer l'expérience, si nous pouvons lui appliquer des règles nécessaires de vérité, et lui conférer un sens, une finalité, dont elle ne

peut, à elle seule, nous suggérer l'idée, c'est que l'âme de l'homme n'est pas entièrement « de ce monde », et que sa nature dépasse la nature au sens courant du terme. L'âme a un statut « métaphysique », au sens qu'a pris ce terme dans la tradition philosophique⁴⁰. Et elle a ce statut parce qu'on ne peut expliquer ce qu'on y observe à la manière dont on explique les phénomènes naturels, par une simple description, plus ou moins élaborée mathématiquement, de leurs processus et des causes qui y sont à l'œuvre⁴¹. C'est ce qu'exprimait, à sa façon, le mythe de la réminiscence, en évoquant l'appartenance à deux temps et à deux expériences différentes, dont l'une fondait l'autre. Cette vision s'inscrit cependant dans deux perspectives plus précises, dont la seconde au moins est proprement platonicienne : les êtres vivants doivent être situés dans une hiérarchie continue, où il n'y a aucune raison de penser que l'homme constitue le terme le plus achevé ; la présence du dieu en moi en appelle à la nature de l'acte de penser, telle que nous l'avons déjà évoquée.

Sans entrer dans des détails qui ne sont pas de notre propos, la pensée grecque introduit une continuité entre ce que nous appellerions les différents règnes (minéral, végétal, animal, spirituel), et c'est une de ses constantes, à quelques exceptions près, d'unifier sous la rubrique du mot « vie », ou du mot « nature » (*bios, phusis*), les différents mouvements qui paraissent spontanés, que ce soient ceux des astres, des animaux, ou de l'âme, fût-ce en son activité pensante, contemplative ou discursive. Il y a une sorte d'émergence progressive des diverses facultés, selon laquelle l'homme, par exemple, participe aussi bien des mouvements que nous appellerions locaux ou mécaniques, que des mouvements organiques (croissance, locomotion, activité des organes), ou des mouvements que nous appellerions, métaphoriquement, ceux de l'âme (passer d'une idée à une autre, enchaîner dans le temps les concepts ou les propositions). Il n'y a donc rien d'absurde, si l'on conçoit la pensée divine comme une pensée qui serait débarrassée des entraves dues à la limitation de nos sens ou aux pesanteurs du corps, à concevoir que l'homme puisse, à certains moments, et pour un temps relativement court, y participer. Certains

êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, les *démons*, le font mieux que nous, sans être véritablement des dieux. Aristote, dans son *Traité de l'âme*, donnera à cette idée d'émergence une forme beaucoup plus systématique que Platon, mais son intuition de l'unité hiérarchisée du monde, même si elle le conduit à une conception très différente de notre connaissance, ne sera pas radicalement différente⁴².

Platon semble cependant poser plus qu'une participation à une activité de caractère divin, et évoquer la présence en moi d'un dieu, d'une pensée. Il ne s'agit pas de dire l'homme divin par certains côtés seulement, mais de rendre le divin, en sa nature propre, présent à mon âme. Nous retrouvons ici ce à quoi nous avons fait allusion à propos de la nature de la lumière⁴³. De même que l'œil voit ce qui est lumineux par le jeu d'une activité commune dont le Soleil semble le fondement ou la cause universelle, parce qu'il engendre toute lumière, de même ma rencontre avec autrui, à l'occasion d'un dialogue qui cherche à saisir ce que toutes choses ont d'intelligible, est possible pour toutes les intelligences, grâce à ce qui fonde leur intelligibilité réciproque et leur faculté de comprendre. Ce fondement ne peut être que l'acte par lequel un dieu introduit dans le monde un ordre et une mesure selon lesquels il l'engendre ou le crée, et sur lesquels l'accord va se faire, en même temps qu'il permettra la rencontre avec la pensée d'autrui. Derrière cette pensée d'autrui, à laquelle je m'associe naturellement dans son effort pour saisir la vérité indépendamment des hasards de l'expérience sensible, il y a, nous dit 133 c, une pensée qui n'est même plus celle de mon interlocuteur, mais qui s'exprime, en quelque sorte, à travers lui. Une telle pensée n'a pas, par rapport aux vérités qu'elle énonce, ce caractère d'approximation, ou de simple effort, qui est typique de la pensée des hommes ; elle ne nous est pas accessible par une simple identification à elle ; mais elle instaure par elle-même une vérité qui, du même coup, nous apparaît à tous comme transcendante par rapport à nos démarches. Autre chose est d'avoir du divin en soi, autre chose d'être éclairé ou illuminé par un divin qui, en moi-même, m'instruit de ce que je ne sais pas encore et le garantit en

sa nécessité. Cette idée du dieu, du divin, ne se réfère plus à une simple présence dans la nature de ce qui l'organiserait et en permettrait l'achèvement, mais vient s'insinuer au cœur de la pensée humaine, lui conférant un privilège singulier. Platon inaugure une réflexion sur Dieu et sur sa présence en mon intériorité qui, à travers l'augustinisme, et par exemple l'idée d'un « maître intérieur », trouvera des prolongements dans la pensée chrétienne et dans les développements qu'elle donnera à l'idée de « parole divine »⁴⁴. Ce n'est donc pas un hasard, sans doute, si l'*Alcibiade* substitue à l'idée très courante de « divin » (au neutre, en grec) celle de dieu et de pensée en l'âme, comme de ce qu'il faut connaître si nous voulons vraiment « nous connaître nous-même », fût-ce en nous retrouvant en autrui.

Conclusion de l'« Alcibiade » (133c-135e)

La définition la plus achevée de la connaissance de soi marque à l'évidence le terme de l'analyse platonicienne dans l'*Alcibiade*, et il n'y a plus désormais qu'à résumer les conclusions auxquelles on est parvenu, tant à propos des ambitions d'Alcibiade qu'à propos de la nature de cette sagesse qui doit être le fondement de l'art politique. La connaissance de soi est synonyme de sagesse parce que d'elle seule doit résulter la connaissance de ce qu'il faut faire. Nous avons vu, en effet, que c'était pour définir ce qui m'était approprié que je devais d'abord me connaître, dans l'espoir de donner un sens à l'expression traditionnelle : « s'occuper de ses propres affaires ». C'est seulement maintenant, apparemment, que je puis savoir ce qui est à moi, ou ce qui ne m'aliène pas, en me faisant dépasser le point de vue de l'utilité. Mais l'aboutissement de l'analyse du « soi-même » conduit à repenser et à réaménager les étapes successives par lesquelles on était passé, et notamment les cercles d'appartenance que l'on avait cru pouvoir distinguer. On avait opposé la sphère des instruments utiles et celle de l'utile propre, puis, à l'intérieur du moi lui-même, celle de ce qui était encore extérieur à mon essence véritable et celle qui la définissait en sa singularité, enfin, dans mon âme elle-même, ce qui n'était que manifestations de celle-ci et ce qui en constituait le centre. Mais

maintenant on doit comprendre que la perspective s'inverse, et que les approches, même balbutiantes et confuses, de ce qui fait ma personne, n'ont de sens qu'à partir d'une intuition de cette personne, ou de cette conscience, en son essence. C'est, nous dit Platon en 133 d-e, parce que je sais ce qu'est le soi, que je peux parler de ce qui appartient à ce soi, ou, éventuellement, de ce qui dépend de ces propriétés elles-mêmes. Un seul savoir unifie tous les autres au point qu'il n'y aurait pas de connaissances utiles, leur utilité fût-elle la plus commune, la plus triviale, s'il n'y avait pas d'abord connaissance de ce qui seul peut juger de leur utilité. Les techniques, fussent-elles fondées sur ce que je puis être, et non seulement sur ce que je puis posséder, reçoivent leur sens, et sont bonnes ou mauvaises en fonction de ce que ma conscience décide, et estime vrai.

La conséquence de cette unification est que toute réflexion sur la diversité des arts, des savoirs, et des compétences, celle dont on était parti au début du dialogue au moment de délimiter les ambitions d'Alcibiade, a quelque chose de vicié. Cette diversité n'existe que pour une conscience trop attachée à l'expérience sensible ou aux formes de pensée populaires, encore incapable de spéculation métaphysique ou, comme dit Platon, dialectique. On croit qu'il existe une variété de fins, liées à une variété de fonctions, et l'on pense l'organisation du savoir, au même titre que celle de la cité, selon une hiérarchie, où le rôle de ce qui est le plus éminent consiste seulement à mettre chaque technique, chaque homme, chaque catégorie sociale à sa juste place. C'est encore dans la persuasion de cette variété qu'Alcibiade, et Socrate lui-même, disaient de la sagesse qu'elle consistait à s'occuper de ce qui nous concernait, et que la cité idéale était avant tout une cité harmonieuse. Le pouvoir royal des « grands rois » pouvait lui-même être conçu dans cette perspective, celui d'une sorte de despotisme éclairé. Or ce n'est pas en ce sens qu'il faut comprendre l'absoluité de la science politique, ni en ce sens que l'on doit entendre la justice dans la cité. Il n'y a qu'un seul pouvoir, c'est celui que l'on a sur soi, celui que l'on a de déterminer, intérieurement, les véritables fins. Ce pouvoir n'est autre que la connaissance du Bien, et c'est lorsqu'on a atteint cette connaissance que l'on connaît aussi le Bien pour la cité, ou que,

secondairement, on peut devenir un bon « économiste » (133 e), c'est-à-dire un bon gestionnaire, un bon administrateur. Socrate insiste, en 133 d-e, sur le progrès qu'a accompli le dialogue à ce sujet, et sur les erreurs qui se glissaient parfois en lui, même aux moments où il abordait des distinctions nécessaires. Comme souvent chez Platon, donc, la conclusion de *l'Alcibiade* justifie l'ordre pédagogique qui a été suivi, tout en manifestant que cette difficile pédagogie a dû partir de préjugés invétérés, et n'a pu s'affranchir des plus grossiers d'entre eux qu'en en révélant de plus raffinés, mais encore très erronés. Il n'y a de réflexion philosophique possible que si elle remonte au principe unique de toute intelligibilité, et de toute évaluation des conduites, les hiérarchisations partielles et les jugements de valeur ponctuels ne prenant leur sens que de là.

C'est relier la réflexion sur le pouvoir politique et l'ambition qui y conduit à la vie morale en général, et le passage au thème du bonheur, en 134 e l'indique sans équivoque possible. Nous avons rencontré ce thème à l'occasion de la réflexion sur l'utile, en 113 d-116 e, au moment où Alcibiade opposait deux sens du mot « bien », sans voir encore à quels embarras il était conduit. Il ne peut pas plus y avoir opposition entre le Bien en général et des maux personnels qu'il ne peut y avoir opposition entre des arts mineurs et une science générale de ce qu'il faut faire ou entre le bien accompli de chacun et le bien de la cité en sa totalité. Il y aura donc dépendance entre les capacités de savoir ce qui est bien pour soi et savoir ce qui est bien pour l'État, savoir ce qui est bien pour l'État et savoir ce qui est bien pour chacun de ceux qui y participent, entre connaissance de ce qui nous est utile et connaissance de ce qui est utile à tous, et l'on ne peut pas imaginer une utilité pour les uns qui serait nuisible pour les autres, ou une utilité pour le tout qui ne le serait pas pour les parties. Cela suppose évidemment une définition de l'utile qui n'en fasse pas l'objet d'une jouissance individuelle, nécessairement exclusive et jalouse, mais celui d'une adhésion universelle, donc d'une adhésion rationnelle, où seules les âmes soient en cause, puisque, Alcibiade l'a reconnu, notre âme, c'est nous-même, et c'est ce par quoi tout homme est semblable, quasi identique à tout autre.

Mais cet utile universel, qui se confond avec le bien, est la seule fin que nos âmes puissent se proposer, et l'acte par lequel elles le reconnaissent leur donne le seul bonheur dont elles puissent jouir en tant qu'âmes, celui de connaître, et, en même temps, d'approuver ou de participer à un ordre des choses. Si la sagesse, suprême vertu, rend heureux, c'est qu'elle en appelle, comme on le voyait plus haut, à ce qu'il y a de divin en moi, ou plus exactement à la présence du divin en mon âme⁴⁵. Inversement, l'absence de sagesse rend malheureux, parce qu'elle réside dans l'incapacité d'une intuition totalisatrice et fondatrice, et qu'elle conduit à privilégier des avantages particuliers, des situations dont la seule valeur tient à la rivalité, des harmonies fallacieuses et toujours précaires entre les différentes motivations d'un même homme ou les différentes factions de la cité. Le mauvais homme d'État, comme le méchant homme tout court, c'est celui qui se trompe, non pas celui qui se trompera sur telle ou telle disposition à prendre, ou sur telle ou telle conduite à tenir mais d'une manière générale, sur ce qui est important et ce qui ne l'est pas, sur ce qui est bon ou ce qui est mauvais absolument. Il introduit par là un désordre, où les fins individuelles ou particulières entrent en conflit avec le Bien. Il recherchera des biens extérieurs, ou des richesses ; il se cantonnera dans une compétence spécialisée, qui lui assurera pouvoir et succès ; il guettera même dans ces richesses ou dans ces succès la justification de ses privilèges (134 b-c). Sa conduite elle-même, manquant de suite parce qu'elle manque de principe directeur constant et universel, tient du caprice, au sens où le caprice consiste à être conduit par des impulsions venues de sollicitations extérieures, sans unité ni orientation précise. Nous retrouvons, en 134c-135a, l'opposition, constante chez Platon, entre « faire ce qui plaît » et « faire ce qu'on veut »⁴⁶, le plaisir conduisant à des décisions non liées entre elles, aux rivalités avec autrui, à la dépendance de ce qui ne relève pas de moi, en définitive au malheur. La volonté, en revanche, pour autant qu'elle est principe autonome de choix, qu'elle se guide uniquement sur la saisie du Bien en général, qu'elle ne s'oppose ni au dessein divin, ni aux autres volontés, conduit au bonheur. Ce qu'il faut cependant comprendre, c'est que le vouloir et le bonheur ne sont pas simplement

les opposés du désir et du plaisir, mais qu'ils en diffèrent comme une connaissance rationnelle et le savoir qu'elle construit diffèrent d'une simple opinion, et des préjugés qu'elle engendre. Dans la célèbre allégorie de la caverne proposée par *la République*, où l'on voit ceux qui sont prisonniers de la connaissance sensible s'en tenir à des conjectures en matière de connaissance, et ceux qui ont accédé à une connaissance intelligible « rendre raison » de toutes les apparences et de toutes les illusions, parce qu'ils en comprennent la genèse, on ne doit pas séparer l'asservissement à l'opinion de la vie de plaisir, discontinu et peu assurée, ni la libération par un vrai savoir de l'obtention du bonheur, où les plaisirs de l'âme peuvent être intégrés⁴⁷. C'est une certitude pour Platon que l'on peut parler de la vie morale en termes de sagesse, c'est-à-dire de savoir, de raison, de connaissance, et qu'il y a solidarité, unité, entre sagesse et bonheur : la saisie par l'âme, en ce qu'elle a de moins individuel, du fondement des choses, est en même temps saisie du fondement de nos actions, et seules des actions ainsi métaphysiquement fondées sont porteuses d'une joie sans déception possible. De même qu'un malade a pour seule ressource de collaborer avec le médecin qui le soigne, et parfois lui fait mal, s'il veut retrouver la santé, qu'un passager doit obéir au pilote, et non tirer des bords au hasard de sa fantaisie, s'il veut atteindre le port, le prince doit diriger sa cité en tenant compte de ce que veulent les hommes, et au besoin leur en faire prendre conscience, s'il veut que la cité prospère. Autant dire que le prince ne peut être un simple citoyen, comme l'est le jeune Alcibiade, et que la simple puissance de sa famille ou la taille de son parti, ne lui tiendront pas lieu de sagesse (135 a-b). Et cela moins encore dans cet art souverain que dans des arts moins importants, où l'on peut s'en remettre à d'autres sur les choix ultimes.

On en vient donc à conseiller au jeune ambitieux, même si son ambition est le signe d'une volonté légitime, et légitime chez n'importe qui⁴⁸, d'accéder à l'art véritablement royal, de commencer par le commencement, et de savoir d'abord pour lui-même ce qu'est la vertu, et comment elle conduit au bonheur, avant de prétendre y guider les

autres. Même en ce domaine, il y a des maîtres, à qui obéir, que l'on soit encore enfant ou que l'on soit adulte mais incompetent. Certes, ces maîtres, qui devront être les véritables dirigeants de la cité, n'enseigneront pas à la manière des maîtres des différentes techniques, chacun dans son domaine, et leur compétence sera rare, puisqu'il s'agit d'une science de l'âme, de ses fins, de son jugement, où l'on vise à l'universel. Peu s'en faut que le véritable maître en science politique, le seul digne d'être roi, soit Socrate lui-même, et c'est ce que suggère Platon : l'*Alcibiade* en arrive au problème de l'enseignement de la vertu, abordé plus au long dans d'autres dialogues. Mais la référence au divin, qui nous avait frappé à propos de la connaissance de soi, est reprise dans la dernière page, car, derrière le maître qui enseigne la vertu et la libération de l'âme, il y a seulement l'enseignement du dieu, qui vient nous cueillir pour nous permettre de participer à l'ordre qu'il institue (135 c-d). Alors que les maîtres considèrent leur savoir lui-même comme une propriété qu'ils ont, que cela les conduit à en faire commerce et à monnayer leur compétence (Platon reprochait aux sophistes de faire payer leurs leçons), il n'y a que le dieu lui-même qui puisse nous illuminer au sens où nous l'avons vu⁴⁹, et le sage, en éveillant notre réminiscence par les embarras que suscitent ses questions, ne fait que mettre en présence réciproque le divin qui nous anime et le divin qui nous appelle. En concluant sur l'échange des rôles entre Socrate et Alcibiade (135 d-e), le dialogue rappelle à la fois les métaphores dont il était parti, à propos de l'amour de Socrate pour le jeune homme, et l'image du miroir, qui en constituait le centre. Si l'aimé est précieux pour l'amant, c'est à Socrate de devenir précieux pour Alcibiade, puisqu'il possède éminemment ce à quoi ce dernier aspire désormais, la beauté morale, alors que ses propres amants n'aspiraient qu'à sa beauté physique. L'amour véritable va à ce que je voudrais être, et non à ce que je voudrais posséder. Si d'autre part c'est dans une âme que mon âme, par identification et participation, voit le mieux ce qu'elle est, c'est dans l'âme de Socrate que celle d'Alcibiade verra le mieux réalisé ce qui est sa vraie nature, au moment même où elle est encore embarrassée d'idées fausses et de désirs aliénants. C'est en elle qu'elle

verra la présence du dieu, encore si occultée chez elle-même. Alcibiade avait pu s'étonner que Socrate l'aimât sans lui demander de faveurs, et s'attachât à lui davantage au fur et à mesure qu'il perdait la fleur de sa jeunesse ; il croyait voir dans l'amour une perte de temps, alors que de plus hautes ambitions l'animaient. C'est en fait à Socrate d'accorder des faveurs, et la fascination qu'il exerce engendre un amour d'un tout autre ordre, celui dont le portrait dessiné dans *le Banquet* nous donne une idée. L'image finale de l'amour qui engendre chez celui à qui il est porté un jeune amour ailé, dont les soins deviendront réciproques lorsqu'il sera venu à maturité, évoque, pour le familier de Platon, ce que le *Phèdre* dépeint sous l'opposition entre amour et amitié. L'amoureux des âmes, dans le *Phèdre*, c'est le sage, dont le désir est d'éduquer, chez les jeunes gens doués, leur aspiration à la raison comme à ce qui leur est le plus intime. Le disciple est d'abord peu conscient de ce qui lui arrive, mais il éprouve à se trouver lui-même un plaisir dont il ne peut séparer celui qui le lui a découvert ; il devient donc amoureux à son propre insu, unissant indissolublement la recherche du Bien et du Beau et celle de son maître, sans bien savoir que ce qu'il aime, en fait, c'est leur participation commune à l'ascension vers le divin⁵⁰. Cet amour devenu d'abord amitié, puis aspiration à l'immortalité et à un autre monde, dont les ailes sont le symbole, la vie terrestre permet, selon le *Phèdre*, de le mener plus ou moins loin. Sans doute est-il rare, voire impossible, d'atteindre, à travers cette « pédagogie », dès ce monde la présence du divin. « Mais ce n'est pas vers les ténèbres, ni vers un souterrain voyage, que, aux termes de la Loi, vont ceux qui ont entrepris dès maintenant le voyage au-dessous du ciel. Menant une vie lumineuse, ils voyagent l'un avec l'autre, et c'est de la même manière qu'ils deviendront ailés lorsqu'ils le deviendront, par la grâce de leur amour. »⁵¹

*

**

De l'opposition entre les techniques et la science morale à celle des deux sens du mot « utilité », du caractère souverain de l'art politique à

la souveraineté de la sagesse elle-même, du désir de justice et d'harmonie dans la cité à la définition de cette justice comme amour de l'ordre, *l'Alcibiade* a abordé certains des thèmes les plus constants de la réflexion platonicienne, dans son appel à la philosophie pour donner un sens aux débats de son temps sur l'éducation civique et la valeur des lois. Mais il va plus loin, et situe dans le retour de l'âme sur elle-même le principe de tout progrès : « Connais-toi toi-même », « occupe-toi de tes propres affaires », ces maximes adoptées par Socrate ne trouvent leur sens achevé que par la réduction du soi à la capacité d'adhésion rationnelle, par une rupture avec les biens, avec le corps, avec ce que l'âme même a de singulier. C'est dans ce secret de l'intériorité que réside la capacité d'accéder à une vision de la raison des choses, à une justification de leur existence, à une intelligibilité parfaite. Or ce retour à soi est posé comme une découverte simultanée du divin et de la personne d'autrui, fondant à la fois ce que d'autres dialogues proposeront comme la fin de la « dialectique », et ce que le langage de l'amour apportera de résonances affectives. C'est dans leur dialogue, un dialogue où elles confrontent sans cesse les prises de position partielles et la nécessité de les justifier rationnellement, que les âmes se connaissent elles-mêmes, et éprouvent ce qu'elles ont toutes de divin. Il faut en passer par là, selon Platon, pour donner leur véritable portée aux débats politiques, civiques et moraux familiers, *a fortiori* pour devenir digne de diriger les autres et de leur donner des conseils. C'est par là que seuls les philosophes, comme le montre *la République*, peuvent être de véritables rois, tout en répugnant à le devenir dans le monde politique tel qu'il va. Il est donc clair que ce « petit » dialogue n'est pas le fait d'une réflexion débutante, qu'il est plutôt l'illustration de toute une doctrine, dont il tient déjà tous les fils, mais qu'il la présente d'une manière vivante et ramassée, là où des textes plus étendus, et plus abstraits, entrèrent davantage dans l'effort méthodique de la pédagogie. Il joint l'exemple à la doctrine, et, par sa séduction, tend à nous faire aimer Platon avant même de bien le comprendre.

Le premier Alcibiade ou de la nature humaine

SOCRATE, ALCIBIADE

103 a SOCRATE. Fils de Clinias, tu es sans doute surpris qu'ayant été le premier à t'aimer, seul je te reste fidèle, quand tous mes rivaux t'ont quitté ; et que les autres t'ayant fatigué de leurs protestations d'amour, j'aie été tant d'années sans même te parler. Et ce n'est aucune considération humaine qui m'a retenu, c'est un empêchement divin, comme je te l'expliquerai plus tard. **b** Mais aujourd'hui que l'obstacle qui nous séparait n'est plus là, je m'empresse de t'aborder, et j'espère que désormais cet obstacle ne reparaitra plus. Sache donc que pendant tout le temps de mon silence, je n'ai presque cessé de réfléchir et d'avoir les yeux ouverts sur ta conduite avec tes amants. Parmi ce grand nombre d'hommes orgueilleux qui se sont attachés à toi, **104 a** il n'y en a pas un que tu n'aies rebuté par tes dédains ; et je veux te dire ici la cause de tes mépris pour eux. Tu crois n'avoir besoin de personne : à commencer par le corps et à finir par l'âme, tu as trop d'avantages pour qu'aucun secours te soit nécessaire. Car, premièrement, tu te crois le plus beau et le mieux fait de tous les hommes, et, à vrai dire, il suffit de te voir pour être bien sûr que tu ne te trompes pas ; en second lieu, tu te crois de la plus illustre famille d'Athènes qui est la première de toutes les villes grecques ; tu **b** sais que, du côté de ton père, tu y as des amis et des alliés nombreux et puissants qui t'appuieront en toutes rencontres, et que tu n'en as pas moins, ni de moins considérables, du côté de ta mère⁵² ; mais ce que tu regardes comme ta plus grande force, c'est Périclès⁵³, fils de Xantippe, que ton père t'a laissé pour tuteur à toi et à ton frère, Périclès dont l'autorité est si grande, qu'il fait tout ce qu'il veut, non seulement dans cette ville, mais aussi dans toute la Grèce et chez les plus **c** puissantes nations barbares. Je pourrais encore parler de tes richesses, si je ne savais que c'est ce qui te donne le moins de vanité. Tous ces grands avantages t'ont si fort enflé le cœur, que tu as méprisé tous tes amants

comme des hommes indignes de toi ; eux, à leur tour, se sont retirés. Cela ne t'a pas échappé ; et voilà pourquoi je sais bien que tu t'étonnes de me voir persister dans mon amour, et que tu cherches quelle espérance j'ai pu conserver pour te suivre encore après que tous mes rivaux t'ont abandonné.

ALCIBIADE. Mais une chose que tu ne sais peut-être pas, Socrate, c'est que tu m'as devancé de peu. J'avais **d** dessein de t'aborder le premier, et de te demander ce que tu veux, et ce que tu espères pour m'importuner comme tu le fais, te trouvant toujours si attentivement dans tous les lieux où je vais ; car véritablement je ne puis concevoir quel est ton but, et je l'apprendrais avec plaisir.

SOCRATE. Tu m'entendras donc volontiers si, comme tu le dis, tu as envie de savoir ce que je pense ; et je vais te parler comme à un homme qui aura la patience de m'entendre et qui ne cherchera pas à m'échapper.

ALCIBIADE. A merveille ; voyons, parle.

e SOCRATE. Prends bien garde à quoi tu t'engages, afin que tu ne sois pas surpris si j'ai autant de peine à finir que j'en ai eu à commencer.

ALCIBIADE. Parle, mon cher, je t'entendrai tout le temps que tu voudras.

SOCRATE. Il faut donc t'obéir ; et, quoiqu'il soit un peu pénible de parler d'amour à un homme qui a maltraité tous ses amants, il faut avoir le courage de te dire ma pensée. Pour moi, Alcibiade, si je t'avais vu, satisfait de tels avantages, t'imaginer que tu n'as rien de mieux à faire qu'à t'y reposer toute ta vie, il **105 a** y a longtemps que j'aurais aussi renoncé à mon amour ; du moins, je m'en flatte. Mais je vais te découvrir de tout autres pensées de toi sur toi-même, et tu connaîtras par là que je n'ai jamais cessé de t'étudier. Je crois que si quelque dieu te disait tout à coup : « Alcibiade, qu'aimes-tu mieux, ou mourir tout à l'heure, ou, content des avantages que tu possèdes, renoncer à en acquérir jamais de plus grands ? », je crois que tu aimerais mieux

mourir. Mais dans quelle espérance vis-tu donc ? Je vais te le dire. Tu es persuadé qu'aussitôt que tu **b** auras harangué les Athéniens, et cela arrivera dans peu de jours, tu leur prouveras que tu mérites bien plus de crédit que Périclès et aucun des plus grands citoyens qu'ait jamais eus la république ; et alors tu ne doutes pas que tu ne deviennes tout-puissant dans cette cité, et, par là, chez tous les Grecs, et même chez les nations barbares qui habitent notre continent⁵⁴. Et **c** si ce dieu te disait encore que tu seras maître de toute l'Europe, mais que tu ne passeras pas en Asie et que tu n'y dirigeras pas les affaires, je pense que tu ne voudrais pas vivre pour si peu de chose, à moins de remplir la terre entière du bruit de ton nom et de ta puissance ; et je crois qu'excepté Cyrus et Xerxès⁵⁵, il n'y a pas un homme dont tu fasses cas. Voilà quelles sont tes espérances, je le sais, et ce n'est point une conjecture : c'est pourquoi, sentant bien que je te dis vrai, tu me demanderas peut-être : « Socrate, qu'a de **d** commun ce préambule avec ce que tu voulais me dire, pour m'expliquer ta constante assiduité auprès de moi ? » Je vais te satisfaire, cher enfant de Clinias et de Dinomaque. C'est que tu ne peux accomplir tous ces grands desseins sans moi : tant j'ai de pouvoir sur toutes tes affaires et sur toi-même ! De là vient aussi, sans doute, que le dieu qui me gouverne ne m'a pas permis de te parler jusqu'ici, et j'attendais sa permission⁵⁶. Et comme tu espères que dès que tu auras **e** fait voir à tes concitoyens que tu leur es très précieux, à l'instant tu pourras tout sur eux, j'espère aussi que je pourrai beaucoup sur toi, quand je t'aurai convaincu que je te suis du plus grand prix, Alcibiade, et qu'il n'y a ni tuteur, ni parent, ni personne qui puisse te mener à la puissance à laquelle tu aspiras, excepté moi, avec l'aide du dieu, toutefois. Tant que tu as été plus jeune, et que tu n'as pas eu cette grande ambition, le dieu ne m'a pas permis de te parler, afin que mes **106a** paroles ne fussent pas perdues. Aujourd'hui, il me le permet, car tu es capable de m'entendre.

ALCIBIADE. Je t'avoue, Socrate, que je te trouve encore plus étrange depuis que tu as commencé à me parler, que lorsque tu me suivais en silence, et cependant tu me le paraissais terriblement. Que j'aie eu ou non ces pensées, à ce qu'il semble, tu l'as deviné ; et quand

je te dirais le contraire, je ne viendrais pas à bout de te persuader. Mais toi, comment me prouveras-tu, en supposant que je pense ce que tu dis, qu'avec ton secours je réussirai, et que sans toi je ne puis rien ?

SOCRATE. Me demandes-tu si je suis capable de te faire un long discours, comme ceux que tu es accoutumé d'entendre⁵⁷ ? Non, car ce n'est pas là ma manière. Mais je suis en état, je crois, de te convaincre que je n'ai rien avancé que de vrai, pour peu que tu veuilles bien m'accorder une seule chose.

ALCIBIADE. Je le veux bien, pourvu que cela ne soit pas trop difficile.

SOCRATE. Est-ce une chose si difficile que de répondre à quelques questions ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Réponds-moi donc.

ALCIBIADE. Tu n'as qu'à m'interroger.

c SOCRATE. T'interrogerai-je, comme si tu avais les grands desseins que je t'attribue ?

ALCIBIADE. Soit, si tu le veux ; je saurai du moins ce que tu as à me dire.

SOCRATE. Voyons. Tu te prépares donc, comme je dis, à aller dans peu de temps à l'assemblée des Athéniens pour leur faire part de tes conseils. Si, au moment de monter à la tribune, je te prenais par la main, et te disais : « Alcibiade, sur quoi les Athéniens délibèrent-ils, pour que tu te lèves et donnes ton avis ? n'est-ce pas sur des choses que tu sais mieux qu'eux ? » que me répondrais-tu ?

d ALCIBIADE. Je te répondrais, sans aucun doute, que c'est sur des choses que je sais mieux qu'eux.

SOCRATE. Car tu ne saurais donner de bons conseils que sur les

choses que tu sais ?

ALCIBIADE. Comment en donnerait-on sur celles qu'on ne sait pas ?

SOCRATE. Mais ce que tu sais, n'est-ce pas ou bien ce que tu as appris des autres, ou bien ce que tu as trouvé de toi-même ?

ALCIBIADE. Que pourrait-on savoir autrement ?

SOCRATE. Mais se peut-il que tu aies appris des autres, ou trouvé de toi-même quelque chose, si tu n'as rien voulu apprendre ni rien chercher ?

ALCIBIADE. Cela ne se peut.

SOCRATE. Eh bien ! t'es-tu jamais avisé de chercher ou d'apprendre ce que tu croyais savoir ?

ALCIBIADE. Non, sans doute.

e SOCRATE. Et ce que tu sais présentement, il a été un temps où tu ne croyais pas le savoir ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Mais je sais à peu près quelles sont les choses que tu as apprises ; si j'en oublie quelqu'une, nomme-la-moi. Tu as appris, si je m'en souviens bien, à écrire, à jouer de la lyre, et à lutter ; car pour la flûte, tu n'as pas voulu l'apprendre⁵⁸. Voilà tout ce que tu sais, à moins que tu n'aies appris quelque autre chose à mon insu : cependant, je ne crois pas que tu sois sorti d'ici ni jour ni nuit sans que j'en aie eu connaissance.

ALCIBIADE. Non ; voilà les seules choses que j'ai apprises.

107a SOCRATE. Sera-ce donc quand les Athéniens délibéreront sur l'écriture, pour savoir comment il faut écrire, que tu te lèveras pour donner ton avis ?

ALCIBIADE. Non, par Jupiter.

SOCRATE. Sera-ce quand ils délibéreront sur la manière de jouer de la lyre ?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Mais les Athéniens n'ont guère plus la coutume de délibérer sur les différents exercices de lutte ?

ALCIBIADE. Non, certes.

SOCRATE. Sur quoi donc attendras-tu qu'ils délibèrent ? Ce ne sera pas quand ils délibéreront sur la manière de bâtir les maisons ?

ALCIBIADE. Point du tout.

b SOCRATE. Car un architecte les conseillerait mieux que toi.

ALCIBIADE. Tu as raison.

SOCRATE. Ce ne sera pas non plus quand ils délibéreront sur quelque point de divination ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Car un devin en sait plus que toi sur cette matière.

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Qu'il soit petit ou grand, beau ou laid, de haute ou de basse naissance.

ALCIBIADE. Qu'est-ce que cela fait ?

SOCRATE. Car, sur toute chose, je pense que, pour conseiller, il faut savoir, et non pas être riche.

ALCIBIADE. Sans difficulté.

SOCRATE. Et si les Athéniens délibéraient sur la santé publique,

peu leur importerait que l'orateur fût pauvre **c** ou riche ; ils voudraient qu'il fût médecin.

ALCIBIADE. Et avec raison.

SOCRATE. Sur quoi faudra-t-il donc qu'ils délibèrent, pour que tu croies devoir te lever et donner ton avis ?

ALCIBIADE. Quand ils délibéreront sur leurs propres affaires.

SOCRATE. Quoi ! quand ils délibéreront sur ce qui regarde la construction des vaisseaux, pour savoir quelle sorte de vaisseaux ils doivent bâtir ?

ALCIBIADE. Non pas, Socrate.

SOCRATE. Car tu n'as pas appris, je crois, à bâtir des vaisseaux. N'est-ce pas là ce qui t'empêchera de parler sur cette matière ?

d ALCIBIADE. J'en conviens.

SOCRATE. Mais quand délibéreront-ils donc de leurs affaires, selon toi ?

ALCIBIADE. Quand il sera question de la paix, de la guerre, ou de quelque autre affaire publique. SOCRATE. C'est-à-dire, quand ils délibéreront à qui il faut faire la guerre ou la paix, et comment il faut la faire ?

ALCIBIADE. Précisément.

SOCRATE. Il faut faire la paix ou la guerre à qui il est mieux de la faire ?

ALCIBIADE. Oui.

e SOCRATE. Et lorsque c'est le mieux ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Et pendant tout le temps que cela est le mieux.

ALCIBIADE. Rien n'est plus vrai.

SOCRATE. Si les Athéniens délibéraient avec qui il faut lutter et avec qui il faut seulement en venir aux mains sans se prendre au corps, et comment il faut faire ces différents exercices, donnerais-tu sur cela de meilleurs conseils que le maître de palestre⁵⁹ ?

ALCIBIADE. Le maître de palestre en donnerait de meilleurs, sans difficulté.

SOCRATE. Peux-tu me dire à quoi regarderait principalement ce maître de palestre, pour ordonner avec qui, quand et comment on doit faire ces différents exercices ? Je m'explique : avec qui faut-il lutter ? N'est-ce pas avec qui cela est le mieux ?

ALCIBIADE. Sans doute.

108 a SOCRATE. Et aussi longtemps que cela est le mieux ?

ALCIBIADE. Aussi longtemps.

SOCRATE. Et quand cela est le mieux ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Et ne faut-il pas que celui qui chante s'accompagne tantôt en jouant de la lyre, et tantôt en dansant ?

ALCIBIADE. Il le faut.

SOCRATE. Et quand cela est le mieux ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et aussi longtemps que cela est le mieux ?

ALCIBIADE. Certainement.

b SOCRATE. Eh bien, puisqu'il y a un mieux pour accompagner son

chant avec la lyre, comme il y en a un dans la lutte, comment l'appelles-tu, ce mieux-là ? Car, pour celui de la lutte, je l'appelle gymnique.

ALCIBIADE. Je ne t'entends pas.

SOCRATE. Tâche de m'imiter ; pour moi, je répondrais que ce mieux, c'est ce qui est toujours bien. Or, cela est bien qui se fait selon les règles de l'art. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE. Oui.

c SOCRATE. Et l'art de la lutte, n'est-ce pas la gymnastique ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et le mieux dans l'art de la lutte, je l'appelais gymnique ?

ALCIBIADE. C'est ainsi que tu l'appelais.

SOCRATE. Eh bien ! n'avais-je pas raison ?

ALCIBIADE. A ce qu'il me semble.

SOCRATE. Courage ; à ton tour, pique-toi aussi de bien répondre. Dis-moi d'abord comment tu appelles l'art qui enseigne à chanter, à jouer de la lyre, et à bien danser. Comment l'appelles-tu d'un seul nom ? Ne saurais-tu encore me le dire ?

ALCIBIADE. Non, en vérité.

SOCRATE. Essaie, je vais te mettre sur la voie. Comment appelles-tu les déesses qui président à cet art ?

d ALCIBIADE. Tu veux parler des Muses ?

SOCRATE. Assurément. Vois maintenant quel nom cet art a tiré des Muses.

ALCIBIADE. Ah ! c'est de la musique que tu parles ?

SOCRATE. Précisément ; et comme je t'ai dit que ce qui se faisait selon les règles de la gymnastique s'appelait gymnique, dis-moi aussi à ton tour comment s'appelle ce qui se fait selon les règles de cet autre art.

ALCIBIADE. Musical, je crois.

SOCRATE. Fort bien ; continue. Et le mieux dans l'art de faire la guerre, et dans celui de faire la paix, comment l'appelles-tu ? Dans chacun des deux autres arts tu dis que le mieux dans l'un, est ce qui est plus gymnique, et le mieux dans l'autre, est ce qui est plus musical. Tâche donc de même de me dire le nom de ce qui est le mieux ici.

ALCIBIADE. Je ne saurais.

SOCRATE. Mais si quelqu'un t'entendait raisonner et donner conseil sur les aliments, et dire : « Celui-là est meilleur que celui-ci ; il faut le prendre en tel temps et en telle quantité », et qu'il te demandât : « Alcibiade, qu'est-ce que tu appelles meilleur ? » ne serait-ce pas une honte que tu lui répondisses que le meilleur c'est ce qui est le plus sain, quoique tu ne fasses pas profession d'être médecin ; et que dans les choses que tu fais profession de savoir, et sur lesquelles tu te mêles de donner conseil, comme les sachant bien, tu **109 a** ne susses que répondre lorsqu'on t'interroge ? Cela ne te couvre-t-il pas de confusion ?

ALCIBIADE. Je l'avoue.

SOCRATE. Applique-toi donc, et fais un effort pour me dire quel est le but de ce mieux que nous cherchons en faisant la paix ou la guerre, et à qui nous croyons devoir faire l'une ou l'autre.

ALCIBIADE. Quelque effort que je fasse, je ne saurais le trouver.

SOCRATE. Quoi ! tu ne sais pas quand nous faisons la guerre, de quelle chose nous nous créditons prenant **b** les armes, et quel nom nous donnons à cette chose ?

ALCIBIADE. Je sais que nous disons qu'on nous a trompés, ou fait

violence, ou dépouillés.

SOCRATE. Courage. Et comment ces choses arrivent-elles ? Tâche de m'expliquer les différentes manières dont elles peuvent arriver.

ALCIBIADE. Veux-tu dire, Socrate, qu'elles peuvent arriver justement ou injustement ?

SOCRATE. C'est cela même.

ALCIBIADE. Et cela y met une différence du tout au tout.

SOCRATE. Eh bien ! à quels peuples conseilleras-tu aux Athéniens de déclarer la guerre ? à ceux qui pratiquent la justice ou à ceux qui la violent ?

c ALCIBIADE. Terrible demande, Socrate ! Car quand même quelqu'un serait capable de penser qu'il faut faire la guerre à ceux qui pratiquent la justice, il n'oserait l'avouer.

SOCRATE. En effet, cela n'est pas conforme aux lois, à ce qu'il paraît.

ALCIBIADE. Non, sans doute ; ni honnête, non plus, d'après l'opinion.

SOCRATE. Par conséquent, tu auras toujours en vue la justice dans tes discours ?

ALCIBIADE. Il le faut bien.

SOCRATE. Mais ce mieux dont je te parlais tantôt au sujet de la paix ou de la guerre, pour savoir à qui, quand et comment il faut faire la guerre et la paix, n'est-ce pas toujours le plus juste ?

ALCIBIADE. Il paraît, au moins.

d SOCRATE. Comment donc ! cher Alcibiade, il faut ou que, sans le savoir, tu ignores ce que c'est que le juste, ou qu'à mon insu tu sois allé chez quelque maître qui te l'ait appris, et qui t'ait enseigné à distinguer

le juste et l'injuste. Qui est ce maître ? dis-le-moi, je t'en prie, afin que tu me mettes entre ses mains et me recommandes à lui.

ALCIBIADE. Tu te moques, Socrate.

SOCRATE. Non, je le jure par le Dieu qui préside à notre amitié⁶⁰, et qui est de tous les dieux celui que je voudrais le moins offenser par un parjure. Je t'en prie, si tu as un maître, dis-moi qui il est.

ALCIBIADE. Eh bien ! quand je n'en aurais point, crois-tu que je ne puisse savoir autrement ce que c'est que le juste et l'injuste ?

SOCRATE. Tu le sais si tu l'as trouvé.

ALCIBIADE. Et crois-tu que je ne l'aie pas trouvé ?

SOCRATE. Tu l'as trouvé si tu l'as cherché.

ALCIBIADE. Penses-tu donc que je ne l'aie pas cherché ?

SOCRATE. Tu l'as cherché si tu as cru l'ignorer.

ALCIBIADE. T'imagines-tu donc qu'il n'y ait pas eu un temps où je l'ignorais ?

SOCRATE. Très bien dit. Mais peux-tu me marquer précisément ce temps où tu as cru ne pas savoir ce **110a** que c'est que le juste et l'injuste ? Voyons, était-ce l'année passée que tu le cherchais, croyant l'ignorer ? ou croyais-tu le savoir ? Dis la vérité, afin que notre conversation ne soit pas vaine.

ALCIBIADE. Mais je croyais bien le savoir.

SOCRATE. Et il y a trois, quatre et cinq ans, ne le croyais-tu pas de même ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Avant ce temps-là tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Dans ce temps-là même, je suis bien sûr que tu croyais le savoir.

ALCIBIADE. Comment en es-tu si sûr ?

b SOCRATE. C'est que pendant ton enfance, chez tes maîtres et ailleurs, et lorsque tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu, je t'ai vu très souvent ne point balancer sur le juste et l'injuste, et dire d'un ton ferme et assuré à tel ou tel de tes camarades que c'était un méchant, un injuste, qu'il faisait une injustice⁶¹. N'est-il pas vrai ?

ALCIBIADE. Que devais-je donc faire, à ton avis, quand on me faisait quelque injustice ?

SOCRATE. Ignorant si l'on te faisait tort ou non, comment demander ce que tu devais faire ?

c ALCIBIADE. Mais je ne l'ignorais point du tout, je savais parfaitement qu'on me faisait injustice.

SOCRATE. Tu vois donc par là que, même enfant, tu croyais connaître le juste et l'injuste.

ALCIBIADE. Je croyais le connaître et je le connaissais.

SOCRATE. En quel temps l'avais-tu trouvé ? car ce n'était pas lorsque tu croyais le savoir.

ALCIBIADE. Non, sans doute.

SOCRATE. En quel temps croyais-tu donc l'ignorer ? Réfléchis bien, car j'ai grand peur que tu ne trouves pas ce temps-là.

ALCIBIADE. En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

d SOCRATE. Tu ne connais donc pas le juste et l'injuste, pour l'avoir trouvé de toi-même ?

ALCIBIADE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Mais tu avouais tout à l'heure que tu ne l'as pas appris non plus ; or, si tu ne l'as ni trouvé de toi-même, ni appris des autres, comment le sais-tu donc ? D'où cette connaissance t'est-elle venue ?

ALCIBIADE. Mais peut-être que j'ai mal répondu, en disant que je l'ai trouvé de moi-même.

SOCRATE. Dis-moi donc comment cela s'est fait.

ALCIBIADE. Je l'ai appris, je pense, tout comme les autres.

SOCRATE. Nous voilà à recommencer. De qui l'as-tu appris ? Dis-moi.

e ALCIBIADE. De tout le monde.

SOCRATE. En citant tout le monde, tu n'as pas recours, mon cher Alcibiade, à un fort bon maître.

ALCIBIADE. Quoi ! tout le monde n'est-il pas capable de l'enseigner ?

SOCRATE. Pas même d'enseigner ce qui est bien ou mal aux échecs, ce qui est pourtant un peu moins difficile, à mon avis, que d'enseigner la justice. Eh bien ! ne le crois-tu pas comme moi ?

ALCIBIADE. Oui, sans doute.

SOCRATE. Et si l'on n'est pas capable de t'enseigner des choses moins difficiles, comment t'en enseignerait-on de plus difficiles ?

ALCIBIADE. Je suis de ton avis. Cependant tout le monde est capable d'enseigner beaucoup de choses bien plus difficiles que les échecs.

SOCRATE. Et lesquelles ?

111a ALCIBIADE. Le grec, par exemple, je l'ai appris de tout le

monde, je ne pourrais pas te nommer un seul maître que j'aie eu pour cela ; et je n'en puis citer d'autres que ceux-là, que tu trouves de si mauvais maîtres.

SOCRATE. Oh ! pour la langue, mon cher, tout le monde est un très excellent maître, et l'on aurait grand raison de louer ses leçons dans ce genre.

ALCIBIADE. Pourquoi ?

SOCRATE. Parce qu'il a dans ce genre tout ce que doivent avoir les meilleurs maîtres.

ALCIBIADE. Qu'est-ce donc qu'il a ?

SOCRATE. Ceux qui veulent enseigner une chose, ne doivent-ils pas la bien savoir d'abord ?

b ALCIBIADE. Qui en doute ?

SOCRATE. Ceux qui savent une chose ne doivent-ils pas être d'accord entre eux sur ce qu'ils savent, et n'en pas disputer ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et crois-tu qu'ils sachent bien ce dont ils disputeraient ?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Comment donc l'enseigneraient-ils ?

ALCIBIADE. Ils ne le pourraient d'aucune façon.

SOCRATE. Eh quoi ! est-ce que tout le monde n'est pas d'accord sur la signification de ces mots : une pierre, du bois ? Interroge qui tu voudras, tous ne répondront-ils **c** pas de même, tous ne courront-ils pas à la même chose, s'ils veulent avoir une pierre ou du bois ? N'en est-il pas ainsi du reste ? Car je comprends que voilà ce que tu veux dire par « savoir le grec », n'est-ce pas ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Tous les Grecs ne sont-ils pas d'accord sur cela entre eux de particulier à particulier et de peuple à peuple ?

ALCIBIADE. Certainement.

d SOCRATE. Ainsi, sous ce rapport, tout le monde serait un excellent maître ?

ALCIBIADE. Nul doute.

SOCRATE. Si donc nous voulions que quelqu'un sût bien une langue, nous ne pourrions mieux faire que de l'envoyer à cette école, celle du grand nombre ?

ALCIBIADE. Non, assurément.

SOCRATE. Mais si, au lieu de vouloir savoir ce que signifient les mots d'homme ou de cheval, nous voulions savoir quel cheval fait un bon ou un mauvais coursier, tout le monde serait-il capable de nous l'apprendre ?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Et une marque bien sûre qu'il ne le sait pas, et qu'il ne pourrait l'enseigner, c'est qu'il n'est pas là-dessus d'accord avec lui-même.

ALCIBIADE. Tu as raison.

SOCRATE. Et si nous voulions savoir, non pas ce que signifie le mot homme, mais ce que c'est qu'un homme sain ou malsain, tout le monde serait-il en état de nous l'apprendre ?

ALCIBIADE. Non, certes.

SOCRATE. Et ne conclurais-tu pas que c'est là-dessus un assez mauvais maître, si tu le voyais en contradiction avec lui-même ?

ALCIBIADE. Sans difficulté.

SOCRATE. Eh bien ! sur le juste et sur l'injuste, en fait **112 a** d'hommes ou d'affaires, crois-tu que le grand nombre soit d'accord et avec lui-même et les uns avec les autres ?

ALCIBIADE. Par Jupiter ! pas le moins du monde !

SOCRATE. Et ne crois-tu pas, au contraire, que c'est sur cela qu'il s'accorde le moins ?

ALCIBIADE. J'en suis très persuadé.

SOCRATE. Car je ne crois pas que tu aies jamais vu ou entendu dire que les hommes aient été si divisés sur la question de savoir si une chose est saine ou malsaine, qu'ils aient pris les armes et se soient égorgés les uns les autres.

ALCIBIADE. Non, en vérité.

b SOCRATE. Mais, sur le juste et l'injuste, je sais bien, moi, que si tu ne l'as pas vu, au moins tu l'as entendu dire à beaucoup d'autres, et, par exemple, à Homère ; car tu as lu *l'Odyssee* et *l'Iliade*.

ALCIBIADE. Oui, assurément, Socrate.

SOCRATE. Et le fondement de ces poèmes, n'est-ce pas la diversité des sentiments sur la justice et sur l'injustice ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. N'est-ce pas cette dissension qui a coûté tant **c** de combats et tant de sang aux Grecs et aux Troyens, aux amants de Pénélope, et à Ulysse ?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et ceux qui moururent à Tanagra⁶², Athéniens, Lacédémoniens, Béotiens, et, après, à Coronée⁶³, où ton père Clinias

fut tué, le sujet de leurs querelles et de leur mort ne fut autre, je pense, que cette diversité de sentiments sur le juste et l'injuste. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE. Peut-on le nier ?

d SOCRATE. Oserons-nous donc dire qu'ils sachent bien une chose sur laquelle ils disputent avec tant d'animosité qu'ils se portent aux dernières extrémités ?

ALCIBIADE. Il n'y paraît certes pas.

SOCRATE. Eh ! voilà les maîtres que tu nous cites, toi qui conviens toi-même de leur ignorance !

ALCIBIADE. Je l'avoue.

SOCRATE. Quelle apparence donc que tu saches ce que c'est que le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant, et que tu parais n'avoir ni appris des autres, ni trouvé de toi-même ?

ALCIBIADE. Il n'y a pas d'apparence, d'après ce que tu dis.

e SOCRATE. Comment ! d'après ce que je dis ! Ne vois-tu pas que tu parles fort mal, Alcibiade ?

ALCIBIADE. En quoi donc ?

SOCRATE. Tu prétends que c'est moi qui dis cela ?

ALCIBIADE. Quoi ! n'est-ce pas toi qui dis que je ne sais rien de tout ce qui regarde la justice et l'injustice ?

SOCRATE. Non, assurément, ce n'est pas moi.

ALCIBIADE. Qui donc ? Moi, peut-être ?

SOCRATE. Toi-même.

ALCIBIADE. Comment ?

SOCRATE. Tu vas le voir. Si je te demandais quel est le plus grand

nombre d'un ou de deux, ne me répondrais-tu pas que c'est deux ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et de combien plus grand ?

ALCIBIADE. D'un.

SOCRATE. Quel est celui de nous deux qui dit que deux est plus qu'un ?

ALCIBIADE. Moi.

SOCRATE. N'est-ce pas moi qui interroge, et toi qui réponds ?

ALCIBIADE. Oui.

113 a SOCRATE. Sur ces choses, donc, est-ce moi qui ai l'air de dire ce qu'il en est lorsque j'interroge, ou toi quand tu réponds ?

ALCIBIADE. Moi.

SOCRATE. Et si je te demandais quelles lettres composent le nom de Socrate, et que tu les dises, qui est-ce de nous deux qui les dirait ?

ALCIBIADE. Moi.

SOCRATE. Allons donc, conclus. Dans une conversation qui se passe en demandes et en réponses, qui affirme, celui qui interroge, ou celui qui répond ?

ALCIBIADE. Celui qui répond, Socrate, à ce qu'il me semble.

b SOCRATE. Eh bien ! n'est-ce pas moi qui ai interrogé, tout à l'heure ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et toi qui as répondu ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Eh bien ! qui de nous a affirmé tout ce qui a été dit ?

ALCIBIADE. Il semble, d'après ce que nous avons accordé, que ce soit moi, Socrate.

SOCRATE. Et n'a-t-il pas été dit que le bel Alcibiade, fils de Clinias, ne sachant ce que c'est que le juste et l'injuste, et pensant pourtant bien le savoir, s'en va à l'assemblée des Athéniens pour leur donner son avis sur ce qu'il ne sait pas ? N'est-ce pas cela ?

c ALCIBIADE. C'est clair.

SOCRATE. C'est donc ici le cas du mot d'Euripide : *C'est toi qui l'as nommé*⁶⁴ ; car ce n'est pas moi qui l'ai dit ; c'est toi, et tu as tort de t'en prendre à moi.

ALCIBIADE. Tu as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE. Crois-moi, mon cher, c'est une folie que de vouloir aller enseigner ce que tu ne sais pas, ce que tu ne t'es pas donné la peine d'apprendre.

d ALCIBIADE. Mais j'imagine, Socrate, que les Athéniens et tous les autres Grecs délibèrent très rarement sur ce qui est le plus juste ou le plus injuste : car cela leur paraît très clair ; et, sans s'y arrêter, ils cherchent uniquement ce qui est le plus utile. Or, l'utile et le juste sont fort différents, je pense, puisqu'il y a eu beaucoup de gens qui se sont très bien trouvés d'avoir commis de grandes injustices, et d'autres qui, je crois, pour avoir été justes, ont assez mal réussi.

e SOCRATE. Quoi ! si grande que soit la différence entre l'utile et le juste, tu ne penses pas, j'imagine, connaître ce qui est utile aux hommes, et pourquoi ?

ALCIBIADE. Qu'est-ce qui m'en empêche, Socrate, à moins que tu ne demandes encore de qui je l'ai appris, ou comment je l'ai trouvé de moi-même ?

SOCRATE. Que fais-tu là, Alcibiade ? Suppose que tu dises mal, et qu'il soit possible de te réfuter par les mêmes raisons que j'ai déjà employées, tu veux de **114 a** nouvelles preuves, et tu traites les premières comme de vieux habits que tu ne veux plus mettre : il te faut du neuf absolument. Mais, pour moi, sans te suivre dans tes écarts, je persiste à te demander d'où tu as appris ce que c'est que l'utile, et qui a été ton maître : et je te demande en une fois tout ce que je t'ai demandé précédemment. Mais je vois bien que tu me répondras la même chose, et que tu ne pourras me montrer, ni que tu aies appris des autres ce que c'est que l'utile, ni que tu l'aies trouvé de toi-même. Or, comme tu es délicat, et que tu ne goûterais guère les mêmes propos, **b** je ne te demande plus si tu sais ou ne sais pas ce qui est utile aux Athéniens. Mais que le juste et l'utile sont une même chose, ou qu'ils sont fort différents, pourquoi ne me le prouverais-tu pas, en m'interrogeant, s'il te plaît, comme je t'ai interrogé, ou en me parlant tout de suite ?

ALCIBIADE. Mais je ne sais trop, Socrate, si je suis capable de parler devant toi.

SOCRATE. Mon cher Alcibiade, imagine que je suis l'assemblée, le peuple : quand tu seras là, en effet, ne faudra-t-il pas que tu persuades chacun en particulier, n'est-il pas vrai ?

ALCIBIADE. Il le faudra bien.

c SOCRATE. Et quand on sait bien une chose, n'est-il pas égal de la démontrer à un seul en particulier, ou à plusieurs à la fois, comme le maître d'orthographe montre également à un ou plusieurs écoliers ?

ALCIBIADE. Cela est certain.

SOCRATE. Et le même homme n'est-il pas capable d'enseigner l'arithmétique à un ou à plusieurs ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Mais cet homme ne doit-il pas savoir l'arithmétique ? Ne

doit-ce pas être le mathématicien ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et, par conséquent, ce que tu es capable de persuader à plusieurs, tu peux aussi le persuader à un seul ?

ALCIBIADE. Apparemment.

SOCRATE. Et ce que tu peux persuader, c'est ce que tu sais ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Quelle autre différence y a-t-il entre un **d** orateur qui parle à tout un peuple, et un homme qui s'entretient comme nous le faisons maintenant, sinon que le premier a plusieurs hommes à persuader, et que le dernier n'en a qu'un ?

ALCIBIADE. Il pourrait bien n'y avoir que celle-là.

SOCRATE. Voyons donc, puisque celui qui est capable de persuader plusieurs l'est aussi de persuader un seul, exerce-toi avec moi, et tâche de me démontrer que ce qui est juste n'est pas toujours utile.

ALCIBIADE. Tu exagères, Socrate.

SOCRATE. J'exagère tellement que je vais tout à l'heure te prouver le contraire de ce que tu ne veux pas me prouver.

ALCIBIADE. Voyons, parle.

SOCRATE. Réponds seulement à mes questions.

e ALCIBIADE. Ah ! point de questions, je t'en prie ; parle, toi seul.

SOCRATE. Quoi ! est-ce que tu ne veux pas être persuadé ?

ALCIBIADE. Je ne demande pas mieux.

SOCRATE. Quand ce sera toi-même qui affirmeras tout ce qui sera avancé, ne seras-tu pas persuadé, autant qu'on peut l'être ?

ALCIBIADE. Il me semble.

SOCRATE. Réponds-moi donc ; et si tu n'apprends pas de toi-même que le juste est toujours utile, ne le crois jamais sur la foi d'un autre.

ALCIBIADE. A la bonne heure ; je suis prêt à te répondre, car il ne m'en arrivera aucun mal, je pense.

115a SOCRATE. Tu es prophète, Alcibiade. Eh bien ! dis-moi, crois-tu qu'il y ait des choses justes qui soient utiles, et d'autres qui ne le soient pas ?

ALCIBIADE. Assurément, je le crois.

SOCRATE. Crois-tu aussi que les unes soient honnêtes, et les autres tout le contraire ?

ALCIBIADE. Comment dis-tu, s'il te plaît ?

SOCRATE. Je te demande, par exemple, si un homme qui fait une action déshonnête fait une action juste ?

ALCIBIADE. Je suis bien éloigné de le croire.

SOCRATE. Tu crois donc que tout ce qui est juste est honnête ?

b ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et, quant à l'honnête, tout ce qui est honnête est-il bon ? Ou crois-tu qu'il y ait des choses honnêtes qui soient bonnes, et d'autres qui soient mauvaises ?

ALCIBIADE. Pour moi, je pense, Socrate, qu'il y a certaines choses honnêtes qui sont mauvaises.

SOCRATE. Et, par conséquent, de déshonnêtes qui sont bonnes ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Vois si je t'entends bien : il est souvent arrivé à la guerre qu'un homme, voulant secourir son ami ou son parent, a été blessé ou

tué, et qu'un autre, en manquant à ce devoir, a sauvé sa vie. N'est-ce pas cela que tu dis ?

ALCIBIADE. C'est cela même.

SOCRATE. Le secours qu'un homme donne à son ami, tu l'appelles une chose honnête, en ce qu'il tâche de sauver celui qu'il est obligé de secourir ; et n'est-ce pas ce qu'on appelle courage ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et ce même secours, tu l'appelles une chose mauvaise, à cause des blessures et de la mort qu'elle nous attire ?

ALCIBIADE. Oui.

c SOCRATE. Mais le courage, n'est-ce pas une chose, et la mort une autre ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Par conséquent, le secours qu'on donne à son ami dans un combat n'est pas une chose honnête et une chose mauvaise sous le même rapport ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Mais vois si ce qui fait une action honnête, ne la fait pas bonne, comme dans le cas dont il s'agit. Tu as reconnu que, du côté du courage, secourir son ami est honnête. Examine donc présentement si le courage est un bien ou un mal. Voici le moyen de bien faire cet examen. Que te souhaites-tu, à toi-même, des biens ou des maux ?

ALCIBIADE. Des biens.

d SOCRATE. Et les plus grands, surtout. Et tu ne voudrais pas être privé ?

ALCIBIADE. Non, assurément.

SOCRATE. Que penses-tu donc du courage ? A quel prix consentiras-tu à en être privé ?

ALCIBIADE. A quel prix ? Je ne voudrais pas même de la vie, si c'était à condition d'être un lâche.

SOCRATE. La lâcheté te paraît donc le dernier des maux ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Égal à la mort même ?

ALCIBIADE. Oui, certes.

SOCRATE. La vie et le courage, ne sont-ce pas les contraires de la mort et de la lâcheté ?

ALCIBIADE. Oui.

e SOCRATE. Et tu souhaites les unes et repousses les autres ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. N'est-ce pas que tu trouves les unes très bonnes et les autres très mauvaises ?

ALCIBIADE. C'est tout à fait cela.

SOCRATE. Tu reconnais donc toi-même que secourir son ami à la guerre, c'est une chose honnête par son rapport au bien, qui est le courage ?

ALCIBIADE. Oui, je le reconnais.

SOCRATE. Et que c'est une chose mauvaise par son rapport au mal, c'est-à-dire, à la mort ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il suit qu'on doit appeler chaque action selon ce qu'elle produit : si tu l'appelles bonne quand il en **116 a** revient du bien, il

faut aussi l'appeler mauvaise quand il en revient du mal.

ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Une action n'est-elle pas honnête en tant qu'elle est bonne, et déshonnête en tant qu'elle est mauvaise ?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Ainsi, lorsque tu dis que de secourir son ami dans les combats, c'est une action honnête, et en même temps une action mauvaise, c'est comme si tu disais qu'elle est bonne et qu'elle est mauvaise.

ALCIBIADE. Il semble que tu dises vrai.

SOCRATE. Il n'y a donc rien d'honnête qui soit mauvais **b** en tant qu'honnête, ni rien de déshonnête qui soit bon en ce qu'il est déshonnête ?

ALCIBIADE. Cela me paraît ainsi.

SOCRATE. Continuons ; et considérons la chose d'une autre façon. Vivre honnêtement, n'est-ce pas bien vivre ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et bien vivre, n'est-ce pas être heureux⁶⁵ ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. N'est-on pas heureux par la possession du bien ?

ALCIBIADE. Très certainement.

SOCRATE. Et le bien, n'est-ce pas en vivant bien qu'on l'acquiert ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Bien vivre est donc un bien ?

ALCIBIADE. Qui en doute ?

SOCRATE. Et bien vivre, c'est vivre honnêtement ?

ALCIBIADE. Oui.

c SOCRATE. L'honnête et le bien nous paraissent donc à nouveau la même chose ?

ALCIBIADE. Cela est indubitable.

SOCRATE. En vertu de ce raisonnement, tout ce que nous trouverons honnête, nous devons le trouver bon ?

ALCIBIADE. Nécessairement.

SOCRATE. Eh bien ! ce qui est bon est-il utile, ou non ?

ALCIBIADE. Utile.

SOCRATE. Te souviens-tu de ce dont nous sommes convenus relativement à la justice ?

ALCIBIADE. Il me semble que nous sommes convenus que l'action juste est honnête, nécessairement.

SOCRATE. Et que ce qui est honnête est bon ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et que ce qui est bon est utile ?

ALCIBIADE. Oui.

d SOCRATE. Par conséquent, Alcibiade, tout ce qui est juste est utile.

ALCIBIADE. Il me semble.

SOCRATE. Prends bien garde que c'est toi qui assures tout cela ; car, pour moi, je ne fais qu'interroger.

ALCIBIADE. J'en ai bien l'air.

SOCRATE. Si quelqu'un donc, pensant bien connaître la nature de la justice, entrait dans l'assemblée des Athéniens ou des Péparéthiens⁶⁶, et qu'il leur dît qu'il sait très certainement que les actions justes sont quelquefois mauvaises, ne te moquerais-tu pas de lui, toi qui viens aussi de dire que la justice et l'utilité sont e la même chose ?

ALCIBIADE. Par les dieux, je te jure, Socrate, que je ne sais ce que je dis ; et, véritablement, il me semble que j'ai perdu l'esprit ; car les choses me paraissent tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, selon que tu m'interroges.

SOCRATE. Ignorez-tu, mon cher, la cause de ce désordre ?

ALCIBIADE. Je l'ignore parfaitement.

SOCRATE. Et si quelqu'un te demandait si tu as deux yeux ou trois yeux, deux mains ou quatre mains, ou quelque autre chose pareille, penses-tu que tu répondrais tantôt d'une façon et tantôt d'une autre ? ou ne répondrais-tu pas toujours de la même manière ?

117a ALCIBIADE. Je commence à me défier de moi-même. Pourtant, je crois qu'en effet je répondrais de la même manière.

SOCRATE. Et n'est-ce pas parce que tu sais ce qui en est ? N'en est-ce pas là la cause ?

ALCIBIADE. Je le crois.

SOCRATE. Si donc tu réponds si différemment, malgré toi, sur la même chose, c'est une marque infaillible que tu l'ignores.

ALCIBIADE. Il le semble.

SOCRATE. Or, tu avoues que tu es flottant dans tes réponses sur le juste et l'injuste ; sur l'honnête et le malhonnête ; sur le bien et le mal ; sur l'utile et son contraire : n'est-il pas évident que cette incertitude

vient de ton ignorance ?

b ALCIBIADE. C'est évident, pour moi du moins.

SOCRATE. C'est donc un fait certain que l'esprit est nécessairement flottant sur ce qu'il ignore ?

ALCIBIADE. Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE. Dis-moi, sais-tu comment tu pourrais monter au ciel ?

ALCIBIADE. Non, par Jupiter, je te jure.

SOCRATE. Et ton esprit est-il flottant là-dessus ?

ALCIBIADE. Point du tout.

SOCRATE. En sais-tu la raison, ou te la dirai-je ?

ALCIBIADE. Dis.

SOCRATE. C'est, mon ami, que ne sachant pas le moyen de monter au ciel, tu ne crois pas le savoir.

c ALCIBIADE. Comment dis-tu cela ?

SOCRATE. Vois un peu avec moi. Quand tu ignores une chose, et que tu sais que tu l'ignores, es-tu incertain et flottant sur cette chose-là ? Par exemple, l'art de la cuisine, ne sais-tu pas que tu l'ignores ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. T'amuses-tu donc à raisonner sur cet art, et dis-tu tantôt d'une façon et tantôt d'une autre ? Ne laisses-tu pas plutôt faire celui dont c'est le métier ?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et si tu étais sur un vaisseau, te mêlerais-tu de dire ton avis s'il faut tourner le gouvernail en dedans ou en dehors ? Et, comme tu ne sais pas l'art **d** de naviguer, hésiterais-tu entre plusieurs

opinions, ou ne laisserais-tu pas plutôt faire le pilote ?

ALCIBIADE. Je laisserais faire le pilote.

SOCRATE. Tu n'es donc jamais flottant et incertain sur les choses que tu ne sais pas, pourvu que tu saches que tu ne les sais pas ?

ALCIBIADE. Non, à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Tu comprends donc bien que toutes les fautes que l'on commet viennent de cette sorte d'ignorance, qui fait qu'on croit savoir ce qu'on ne sait pas ?

ALCIBIADE. Comment cela, je te prie ?

SOCRATE. Ce qui nous porte à entreprendre une chose, n'est-ce pas l'opinion où nous sommes que nous la savons faire ?

ALCIBIADE. Oui.

e SOCRATE. Et lorsqu'on est persuadé qu'on ne le sait pas, ne le laisse-t-on pas à d'autres ?

ALCIBIADE. Comment le nier ?

SOCRATE. Ainsi, ceux qui sont dans cette dernière sorte d'ignorance ne font jamais de fautes, parce qu'ils laissent à d'autres le soin des choses qu'ils ne savent pas faire ?

ALCIBIADE. Il est vrai.

SOCRATE. Qui sont donc ceux qui commettent des fautes ? Car ce ne sont pas ceux qui savent les choses.

ALCIBIADE. Non, assurément.

118a SOCRATE. Puisque ce ne sont ni ceux qui savent les choses, ni ceux qui les ignorent mais qui savent qu'ils les ignorent, que reste-t-il, que ceux qui, ne les sachant pas, croient pourtant le savoir ?

ALCIBIADE. Non, il n'y en a pas d'autres.

SOCRATE. Et voilà l'ignorance qui est la cause de tous les maux ; la sottise, qu'on ne saurait trop flétrir.

ALCIBIADE. Cela est vrai.

SOCRATE. Et quand elle tombe sur les choses de la plus grande importance, n'est-ce pas alors qu'elle est pernicieuse et honteuse au plus haut degré ?

ALCIBIADE. Tout à fait.

SOCRATE. Mais peux-tu me nommer quelque chose qui soit de plus grande importance que le juste, l'honnête, le bien, et l'utile ?

ALCIBIADE. Non, certainement.

SOCRATE. Et n'est-ce pas sur ces choses-là que tu dis toi-même que tu es flottant ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et cette incertitude, d'après ce que nous avons dit, n'est-elle pas une preuve que, non seulement tu ignores les choses les plus importantes, mais que, les ignorant, tu crois pourtant les savoir ?

b ALCIBIADE. J'en ai bien peur.

SOCRATE. O dieux ! en quel état déplorable es-tu, Alcibiade ! je n'ose le nommer. Cependant, puisque nous sommes seuls, il faut te le dire : mon cher Alcibiade, tu es dans la pire espèce d'ignorance, comme tes paroles le font voir, et comme tu en témoignes contre toi-même. Voilà pourquoi tu t'es jeté dans la politique avant de l'avoir apprise. Et tu n'es pas le seul qui soit dans cet état ; il t'est commun avec la plupart de ceux qui se mêlent de notre cité : je n'en excepte qu'un petit nombre, et, peut-être, le seul Périclès, ton tuteur.

c ALCIBIADE. Aussi dit-on, Socrate, qu'il n'est pas devenu si habile de lui-même, mais qu'il a eu commerce avec plusieurs habiles gens,

comme Pythoclidès⁶⁷ et Anaxagore⁶⁸, et encore aujourd'hui, à l'âge où il est, il passe sa vie avec Damon⁶⁹, dans le dessein de s'instruire.

SOCRATE. Mais quoi ? As-tu déjà vu quelqu'un qui sût une chose, et qui ne pût l'enseigner à un autre ? Ton maître à lire t'a enseigné ce qu'il savait, et il l'a enseigné à tous ceux à qui il l'a voulu ?

ALCIBIADE. Oui.

d SOCRATE. Et toi, qui l'as appris de lui, tu pourrais l'enseigner à un autre ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il en est de même du maître de musique et du maître d'exercices ?

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Car c'est une belle marque qu'on sait bien une chose, quand on est en état de l'enseigner aux autres.

ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Mais peux-tu me nommer quelqu'un que Périclès ait rendu habile, à commencer par ses propres enfants ?

e ALCIBIADE. Quoi ! et si Périclès n'a eu pour enfants que des imbéciles ?

SOCRATE. Et Clinias, ton père ?

ALCIBIADE. Mais tu me parles là d'un fou.

SOCRATE. Si Clinias est fou, et que les enfants de Périclès soient des imbéciles, d'où vient que Périclès a négligé un aussi heureux naturel que le tien ?

ALCIBIADE. C'est moi seul, je pense, qui en suis cause, en ne

m'appliquant point du tout à ce qu'il me dit.

119a SOCRATE. Mais, parmi tous les Athéniens, et parmi les étrangers, libres ou esclaves, peux-tu m'en nommer un seul que le commerce de Périclès ait rendu plus capable, comme je te nommerai un Pythodore, fils d'Isolochus, et un Callias, fils de Calliade, qui, pour cent mines⁷⁰, sont tous deux devenus très capables dans l'école de Zenon⁷¹ ?

ALCIBIADE. Vraiment, je ne le saurais.

SOCRATE. A la bonne heure. Mais que prétends-tu faire de toi, Alcibiade ? Veux-tu demeurer comme tu es, ou prendre un peu soin de toi ?

b ALCIBIADE. Délibérons-en tous les deux, Socrate. J'entends fort bien ce que tu dis, et j'en demeure d'accord : oui, tous ceux qui se mêlent des affaires de la république ne sont que des ignorants, excepté un très petit nombre.

SOCRATE. Et après cela ?

ALCIBIADE. S'ils étaient instruits, il faudrait que celui qui prétend devenir leur rival, travaillât et s'exerçât, pour entrer en lice avec eux, comme avec des athlètes ; mais puisque, sans avoir pris le soin de s'instruire, ils ne laissent pas de se mêler du gouvernement, qu'est-il besoin de s'exercer et de se donner tant de peine pour apprendre ? Je suis bien assuré qu'avec les seuls **c** secours de la nature, je les surpasserai.

SOCRATE. Ah ! mon cher Alcibiade, que viens-tu de dire là ? Quel sentiment indigne de cet air noble et des autres avantages que tu possèdes !

ALCIBIADE. Comment, Socrate ? Explique-toi.

SOCRATE. Ah ! je suis désolé pour toi, et pour notre amour.

ALCIBIADE. Pourquoi ?

SOCRATE. Si tu penses n'avoir à lutter que contre des gens d'ici !

ALCIBIADE. Et contre qui donc ?

d SOCRATE. Est-ce là la demande d'un homme qui croit avoir l'âme grande ?

ALCIBIADE. Que veux-tu dire ? Ces gens-là ne sont-ils pas les seuls que j'aie à redouter ?

SOCRATE. Si tu avais à conduire un vaisseau de guerre qui dût bientôt combattre, te contenterais-tu d'être plus habile dans la manœuvre que le reste de ton équipage, ou ne te proposerais-tu pas outre cela de surpasser aussi tes véritables adversaires ; et non pas comme aujourd'hui tes seuls compagnons, au-dessus desquels e tu dois si fort te mettre, qu'ils ne pensent pas à lutter contre toi, mais seulement, dans le sentiment de leur infériorité, à t'aider contre l'ennemi ; si toutefois tu as réellement en vue de faire quelque chose de grand, digne de toi et de la république ?

ALCIBIADE. Oui, c'est ce que j'ai réellement en vue.

SOCRATE. En vérité, est-il bien digne d'Alcibiade de se contenter d'être le premier de nos soldats, au lieu de se mettre devant les yeux les généraux ennemis, de s'efforcer de leur devenir supérieur, et de s'exercer sur leur modèle ?

120a ALCIBIADE. Qui sont donc ces grands généraux ?

SOCRATE. Ne sais-tu pas qu'Athènes est toujours en guerre avec les Lacédémoniens, ou avec le grand Roi ?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Si donc tu penses à te mettre à la tête des Athéniens, il faut que tu te prépares aussi à rivaliser avec les rois de Lacédémone et le roi de Perse.

ALCIBIADE. Tu pourrais bien dire vrai.

SOCRATE. Oh ! non, mon cher Alcibiade, les émules dignes de toi, c'est un Midias, si habile à nourrir des **b** cailles⁷², et d'autres gens de cette espèce, qui s'immiscent dans le gouvernement, et qui, grâce à leur grossièreté, semblent n'avoir point encore coupé la chevelure de l'esclave, comme disent les bonnes femmes, et la porter dans leur âme⁷³, vrais barbares au milieu d'Athènes, et courtisans du peuple plutôt que ses chefs. Voilà les gens que tu dois te proposer pour modèles, sans penser à toi-même, sans rien apprendre de ce que tu devrais savoir : voilà la noble lutte qu'il te faut **c** instituer, et, sans avoir fait aucun bon exercice, aucun autre préparatif, c'est dans cet état qu'il faut aller te mettre à la tête des Athéniens.

ALCIBIADE. Mais je crois que tu dis vrai, Socrate ; cependant, je m'imagine que les généraux de Lacédémone et le roi de Perse sont comme les autres.

SOCRATE. Regarde un peu, mon cher Alcibiade, quelle opinion tu as là.

ALCIBIADE. Quelle opinion ?

SOCRATE. Premièrement, qu'est-ce qui te portera à **d** avoir plus de soin de toi : te former de ces hommes une haute idée qui te les rende redoutables, ou les dédaigner ?

ALCIBIADE. C'est de m'en former une haute idée.

SOCRATE. Et crois-tu donc que ce soit un mal pour toi, que d'avoir soin de toi-même ?

ALCIBIADE. Au contraire, je suis persuadé que ce serait un grand bien.

SOCRATE. Ainsi, cette opinion que tu as conçue de tes ennemis, est déjà un grand mal.

ALCIBIADE. Je l'avoue.

SOCRATE. En second lieu, il y a toute apparence qu'elle est fausse.

ALCIBIADE. Comment cela ?

SOCRATE. N'y a-t-il pas toute apparence que les meilleures **e** natures se trouvent dans les hommes d'une noble naissance ?

ALCIBIADE. Chez les nobles, c'est clair.

SOCRATE. Et ceux qui, à cette noble naissance, joignent une bonne éducation, n'y a-t-il pas apparence qu'ils ont tout ce qui est nécessaire à la vertu ?

ALCIBIADE. Cela est nécessaire.

SOCRATE. Voyons donc, en nous comparant avec les rois de Lacédémone et de Perse, s'ils sont de moindre naissance que nous. Ne savons-nous pas que les premiers descendent d'Hercule, et les derniers d'Achéménès⁷⁴, et que le sang d'Hercule et d'Achéménès remonte jusqu'à Persée, fils de Zeus ?

121a ALCIBIADE. Et ma famille, Socrate, ne descend-elle pas d'Eurisacès, et Eurisacès ne remonte-t-il pas jusqu'à Zeus ?

SOCRATE. Et la mienne aussi, mon cher Alcibiade, ne vient-elle pas de Dédale, et Dédale ne nous ramène-t-il pas jusqu'à Vulcain, fils de Zeus⁷⁵ ? Mais la différence qu'il y a entre eux et nous, c'est qu'ils remontent jusqu'à Zeus, par une gradation continue de rois, sans aucune interruption ; les uns, qui ont été rois d'Argos et de Lacédémone ; et les autres, qui ont toujours régné sur la Perse, et souvent sur l'Asie, comme aujourd'hui ; au lieu que nos aïeux n'ont été que de simples particuliers comme nous. Si tu étais obligé de montrer à Artaxerxès, fils de Xerxès, tes ancêtres et **b** la patrie d'Eurisacès, Salamine, ou Égine, celle d'Eaque, plus ancien qu'Eurisacès, quel sujet de risée ne lui donnerais-tu pas ? Mais voyons si nous ne sommes pas aussi inférieurs du côté de l'éducation que du côté de la naissance. Ne

t'a-t-on jamais dit quels grands avantages ont, en cela, les rois de Lacédémone, dont les femmes ont été, en vertu d'une loi, gardées par les **c** Éphores, afin qu'on soit assuré, autant qu'il est possible, qu'elles ne donneront des rois que de la race d'Hercule ? Et, sous ce rapport, le roi de Perse est encore si fort au-dessus des rois de Lacédémone, que personne n'a seulement le soupçon que la reine puisse avoir un fils qui ne soit pas le fils du roi ; c'est pourquoi elle n'a d'autre garde que la crainte qui l'entoure. A la naissance du premier-né, qui doit monter sur le trône, tous les peuples de ce grand empire célèbrent cet événement par des fêtes, et, chaque année, le jour de la naissance du roi est un jour de fêtes et de sacrifices pour toute **d** l'Asie ; tandis que nous, lorsque nous venons au monde, on peut nous appliquer ce mot du poète comique :

A peine nos voisins s'en aperçoivent-ils.

Ensuite, l'enfant est remis aux mains, non d'une femme, d'une nourrice de peu de valeur, mais des plus vertueux eunuques de la cour, qui, entre autres soins dont ils sont chargés, ont celui de former et de façonner ses membres, afin qu'il ait la taille la plus belle possible ; et cet emploi leur attire une haute considération. Quand **e** l'enfant a sept ans, on le met entre les mains des écuyers, et on commence à le mener à la chasse ; à quatorze, il passe entre les mains de ceux qu'on appelle précepteurs du roi. Ce sont les quatre hommes de Perse qui ont la plus grande renommée de mérite ; ils sont dans la vigueur de l'âge : l'un passe pour le plus savant ; l'autre, pour le plus juste ; le troisième, pour le plus **122a** sage ; et le quatrième, pour le plus vaillant. Le premier lui enseigne les mystères de la sagesse de Zoroastre, fils d'Oromaze, c'est-à-dire, la religion ; il lui enseigne aussi tout ce qui se rapporte aux devoirs d'un roi. Le juste lui apprend à dire toujours la vérité, fût-ce contre lui-même. Le sage l'instruit à ne se laisser jamais vaincre par ses passions, et, par là, à se maintenir toujours libre et vraiment roi, en se gouvernant d'abord lui-même. Le vaillant l'exerce à être intrépide et sans peur, car, dès qu'il craint, il est esclave. Mais toi, **b** Alcibiade, Périclès t'a donné pour précepteur celui de ses esclaves que sa vieillesse rendait incapable de tout autre emploi, Zopire le

Thrace. Je te rapporterais ici toute la suite de l'éducation de tes adversaires, si cela n'était pas trop long, et si ce que j'ai dit ne suffisait pour en faire voir les conséquences. Quant à ta naissance, Alcibiade, à ton éducation, et à celle d'aucun autre Athénien, personne ne s'en met en peine, à vrai dire, à moins que tu n'aies un amoureux qui s'en c occupe. Veux-tu faire attention aux richesses, à la somptuosité, à l'élégance des Perses, à la magnificence de leurs habits, à la recherche de leurs parfums, à la foule d'esclaves qui les accompagnent, enfin à tous les détails de leur luxe ? Tu auras honte de toi-même, en te voyant si au-dessous. Veux-tu jeter les yeux sur la tempérance des Lacédémoniens, sur leur tenue, leur aisance, leur douceur, leur magnanimité, leur bon ordre en toutes choses, leur courage, leur fermeté, leur endurance, leur noble émulation, et leur amour pour la d gloire ? Dans toutes ces grandes qualités, tu ne te trouveras qu'un enfant auprès d'eux. Veux-tu, par hasard, qu'on prenne garde aux richesses, et penses-tu avoir quelque avantage de ce côté-là ? Je veux bien en parler ici pour que tu te mettes à ta véritable place. Considère les richesses des Lacédémoniens, et tu verras combien elles sont supérieures aux nôtres. Personne n'oserait comparer nos terres avec celles de Sparte et de Messène, pour l'étendue et la qualité, pour le nombre e d'esclaves, sans compter les ilotes ; pour les chevaux, et les autres troupeaux qui paissent dans les pâturages de Messène. Mais sans parler de toutes ces choses, il y a moins d'or et d'argent dans toute la Grèce ensemble que dans Lacédémone seule ; car, depuis peu, l'argent de toute la Grèce, et souvent même celui de l'étranger, entre dans Lacédémone, et n'en sort jamais. Véritablement **123a**, comme dit le Renard au Lion, dans Ésope⁷⁶, je vois fort bien les traces de l'argent qui entre à Lacédémone, mais je n'en vois point de l'argent qui en sort. Il est donc certain que les Lacédémoniens sont les plus riches des Grecs, et que le roi est le plus riche d'eux tous ; car, outre ses revenus particuliers, qui sont considérables, le tribut royal que les Lacédémoniens b paient à leurs rois n'est pas peu de chose. Mais si la richesse des Lacédémoniens paraît si grande auprès de celle des autres Grecs, elle n'est rien auprès de celle du roi de Perse. J'ai ouï dire à un homme digne de foi, qui avait été du nombre des ambassadeurs qu'on

envoya au grand Roi, je lui ai ouï dire qu'il avait fait une grande journée de chemin dans un pays vaste et fertile, que les habitants appellent la Ceinture de la Reine ; qu'il y en avait un autre, qu'on appelle le Voile de la Reine ; et qu'il y avait plusieurs autres grandes **c** et belles provinces uniquement destinées à l'habillement de la Reine, et qui avaient chacune le nom des parures qu'elles devaient fournir. Si donc quelqu'un allait dire à la femme de Xerxès, à Amestris, mère du roi actuel : « Il y a à Athènes un homme qui médite de faire la guerre à Artaxerxès ; c'est le fils d'une femme nommée Dinomaque, dont toute la parure vaut peut-être, au plus, cinquante mines, et lui, pour tout bien, n'a pas trois cents arpents de terre à Erchies », elle demanderait **d**, avec surprise, sur quoi s'appuie cet Alcibiade pour attaquer Artaxerxès, et je pense qu'elle dirait : « Il ne peut s'appuyer que sur ses soins et son habileté, car voilà les seules choses dont on fasse cas parmi les Grecs. » Mais quand on lui aurait dit que cet Alcibiade est un jeune homme qui n'a pas encore vingt ans, sans nulle sorte d'expérience, et si présomptueux, que, lorsque son ami lui représente qu'il doit, avant tout, avoir soin de lui, s'instruire, s'exercer, et alors seulement **e** aller faire la guerre au grand Roi, il ne veut pas, et dit qu'il est assez bon pour cela tel qu'il est, je pense que sa surprise serait bien plus grande, et qu'elle demanderait : « Sur quoi donc s'appuie ce jeune homme ? » Et si nous lui répondions : « Il s'appuie sur sa beauté, sur sa taille, sur sa richesse, et quelque esprit naturel », ne nous prendrait-elle pas pour des fous, songeant à quel degré elle trouve chez elle tous **124 a** ces avantages ? Et je crois bien que Lampyto, fille de Léotychidas, femme d'Archidamus, mère d'Agis, tous nés rois, serait fort étonnée si, parmi tant d'avantages qu'elle rencontre chez elle, on lui disait qu'aussi mal élevé que tu l'as été, tu t'es mis en tête de faire la guerre à son fils. Eh ! n'est-ce pas une honte que les femmes de nos ennemis sachent mieux que nous-mêmes ce que nous devrions être pour leur faire la guerre ? **b** Ainsi, mon cher Alcibiade, suis mes conseils, et obéis au précepte écrit sur la porte du temple de Delphes : « *Connais-toi toi-même.* » Car les ennemis que tu auras à combattre sont tels que je te les représente, et non tels que tu te les es figurés. Il faut pour les vaincre du soin et de l'habileté : si tu y renonces, il te faut renoncer aussi à la gloire, et chez les Grecs et chez les barbares, la

gloire que tu parais aimer avec plus d'ardeur que jamais personne n'a rien aimé.

ALCIBIADE. De quel soin veux-tu donc parler, Socrate ? Peux-tu me l'expliquer ? Car tu as bien l'air de m'avoir dit la vérité.

c SOCRATE. Je le puis. Mais c'est ensemble qu'il faut chercher les moyens de nous rendre meilleurs ; car, je ne dis pas qu'il faut que tu t'instruises, et non pas moi, qui n'ai rien sur toi, tout au plus, qu'un seul avantage.

ALCIBIADE. Et quel est-il ?

SOCRATE. C'est que mon tuteur est meilleur et plus sage que ton tuteur Périclès.

ALCIBIADE. Qui est ce tuteur ?

SOCRATE. Le dieu, Alcibiade, qui, avant ce jour, ne m'a pas permis de te parler ; et c'est en suivant ses inspirations que je te déclare que c'est par moi seul que tu peux acquérir de la gloire.

d ALCIBIADE. Tu plaisantes, Socrate.

SOCRATE. Peut-être, mais enfin je te dis la vérité ; c'est qu'en fait de soin, nous devons en avoir beaucoup de nous-mêmes ; tous les hommes, en général, et nous deux encore plus que les autres.

ALCIBIADE. Moi, certainement, Socrate.

SOCRATE. Et moi tout autant.

ALCIBIADE. Mais comment prendre soin de nous-mêmes ?

SOCRATE. C'est ici, mon ami, qu'il faut chasser la paresse et la mollesse.

ALCIBIADE. En effet, elles seraient assez déplacées.

SOCRATE. Très déplacées, assurément. Mais examinons **e**

ensemble. Dis-moi, ne voulons-nous pas nous rendre très bons ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et dans quelle vertu ?

ALCIBIADE. Mais dans celle qui fait la bonté de l'homme.

SOCRATE. Et quels sont les hommes de bien ?

ALCIBIADE. Évidemment, les hommes bons dans les affaires.

SOCRATE. Mais quelles affaires ? Non pas celles qui concernent les chevaux ?

ALCIBIADE. Non, certes.

SOCRATE. Car cela regarde les écuyers.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Veux-tu dire les affaires qui concernent la marine ?

ALCIBIADE. Non plus.

SOCRATE. Car cela regarde les marins.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Quelles affaires donc ?

ALCIBIADE. Les affaires qui occupent les meilleurs des Athéniens.

125a SOCRATE. Qu'entends-tu par les meilleurs des Athéniens ? Sont-ce les sages ou les insensés ?

ALCIBIADE. Les sages.

SOCRATE. Ainsi, c'est quand chacun est sage qu'il est bon ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et tout insensé, mauvais ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Mais un cordonnier a tout le sens nécessaire pour faire des souliers ; il est donc bon pour cela ?

ALCIBIADE. Fort bon.

SOCRATE. Mais le cordonnier n'est-il pas dépourvu de sens pour faire des habits ?

ALCIBIADE. Oui.

b SOCRATE. Et, par conséquent, il est mauvais pour cela ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Il suit de là que ce même homme est à la fois bon et mauvais ?

ALCIBIADE. Il semble.

SOCRATE. Tu dis donc que les hommes de bien sont aussi mauvais ?

ALCIBIADE. Point du tout.

SOCRATE. Qu'entends-tu donc par hommes de bien ?

ALCIBIADE. Ceux qui savent gouverner dans la cité.

SOCRATE. Gouverner quoi ? les chevaux ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Les hommes ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Les malades ?

ALCIBIADE. Eh ! non.

SOCRATE. Ceux qui naviguent ?

ALCIBIADE. Je ne dis pas cela.

SOCRATE. Ceux qui font les moissons ?

ALCIBIADE. Non pas.

c SOCRATE. Qui donc ? Ceux qui font quelque chose, ou ceux qui ne font rien ?

ALCIBIADE. Ceux qui font quelque chose.

SOCRATE. Et qui font quoi ? Tâche de me le faire comprendre.

SOCRATE. Ceux qui traitent ensemble, et qui ont affaire les uns avec les autres, comme nous vivons dans une cité.

SOCRATE. C'est donc gouverner des hommes qui ont affaire avec d'autres hommes ?

ALCIBIADE. Précisément.

SOCRATE. Gouverner, par exemple, les maîtres d'équipage, qui ont affaire avec les rameurs ?

ALCIBIADE. Non pas.

SOCRATE. Car cela appartient à l'art du pilote ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Est-ce donc gouverner les joueurs de flûte, qui commandent aux musiciens et ont affaire avec les danseurs ?

d ALCIBIADE. Non, pas davantage.

SOCRATE. Car cela regarde l'art du maître des chœurs ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Qu'entends-tu donc par gouverner des hommes qui ont affaire avec d'autres hommes ?

ALCIBIADE. J'entends que c'est gouverner des hommes qui constituent une communauté de citoyens, et traitent les uns avec les autres, cela dans la cité.

SOCRATE. Et quel est l'art qui apprend à les gouverner ? Comme, par exemple, si je te demandais quel est l'art qui enseigne à gouverner ceux qui constituent l'équipage d'un navire ?

ALCIBIADE. C'est l'art du pilote.

SOCRATE. Et si je te demandais quel est l'art qui enseigne à gouverner ceux qui constituent le chœur, comme nous disions tout à l'heure ?

ALCIBIADE. C'est l'art du maître de chœur, comme tu disais.

SOCRATE. Eh bien ! comment appelles-tu l'art de gouverner ceux qui constituent une communauté politique ?

ALCIBIADE. Pour moi, Socrate, je l'appelle l'art de bien conseiller.

SOCRATE. Comment ! l'art du pilote est-il l'art de donner de mauvais conseils ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. N'est-ce pas aussi l'art d'en donner de bons ?

126a ALCIBIADE. Assurément, pour le salut de ceux qui sont dans le vaisseau du moins.

SOCRATE. Fort bien dit. Maintenant, de quels bons conseils veux-tu donc parler, et à quoi est-ce qu'ils tendent ?

ALCIBIADE. Ils tendent au salut de la société et à son meilleur état.

SOCRATE. Et quelles sont les choses dont la présence ou l'absence

soutient la société, et lui procure son meilleur état ? Si tu me demandais : « Qu'est-ce qui doit être ou n'être point dans un corps, pour faire qu'il soit sain et dans le meilleur état ? » je te répondrais, sur-le-champ, que ce qui doit y être, c'est la santé ; et ce qui doit n'y être pas, c'est la maladie. Ne le crois-tu pas comme moi ?

b ALCIBIADE. Tout comme toi.

SOCRATE. Et si tu me demandais la même chose sur l'œil, je te répondrais de même que l'œil est dans le meilleur état, quand la vue y est et que la cécité n'y est pas. Et les oreilles aussi, quand elles ont tout ce qu'il faut pour bien entendre, et qu'il n'y a aucune surdité, elles sont très bien et dans l'état le meilleur possible.

ALCIBIADE. Cela est juste.

SOCRATE. Et une société, qu'est-ce qui doit y être ou n'y être pas, pour qu'elle soit très bien et dans le meilleur état ?

c ALCIBIADE. Il me semble, Socrate, que c'est quand l'amitié est entre tous les citoyens, et que la haine et la division n'y sont point.

SOCRATE. Qu'appelles-tu amitié, est-ce la concorde ou la discorde ?

ALCIBIADE. La concorde.

SOCRATE. Quel est l'art qui fait que les sociétés s'accordent sur les nombres ?

ALCIBIADE. L'arithmétique.

SOCRATE. N'est-ce pas elle aussi qui fait que, sur cela, les particuliers s'accordent entre eux ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et chacun avec lui-même ?

ALCIBIADE. Sans difficulté.

SOCRATE. Et quel est l'art qui fait que chacun est d'accord avec lui-même sur la grandeur relative d'un **d** empan et d'une coudée ? N'est-ce pas l'art de mesurer ?

ALCIBIADE. Et lequel donc ?

SOCRATE. Et les cités et les particuliers s'accordent par là ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et sur le poids, n'est-ce pas la même chose ?

ALCIBIADE. La même chose.

SOCRATE. Et la concorde, dont tu parles, quelle est-elle ? En quoi consiste-t-elle ? Et quel est l'art qui la produit ? Celle d'une cité, est-ce aussi celle du particulier, qui le fait être d'accord avec lui-même et avec les autres ?

ALCIBIADE. Mais il me semble, du moins.

SOCRATE. Quelle est-elle donc, je te prie ? Ne te lasse **e** point de me répondre, et fais effort pour m'instruire.

ALCIBIADE. Je crois que c'est cette amitié et cette concorde par laquelle un père et une mère s'accordent avec leurs enfants, un frère avec son frère, une femme avec son mari.

SOCRATE. Mais penses-tu qu'un mari puisse être d'accord avec sa femme sur l'art de filer, qu'elle entend à merveille, lui qui n'y entend rien ?

ALCIBIADE. Non, sans doute.

SOCRATE. Il ne le faut pas même, le moins du monde, car c'est un talent de femme.

ALCIBIADE. Oui.

127a SOCRATE. Est-il possible qu'une femme s'accorde avec son

mari sur le métier des armes, elle qui ne sait ce que c'est ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Car, dirais-tu peut-être, c'est une affaire d'hommes.

ALCIBIADE. Cela est vrai.

SOCRATE. Il y a donc, selon toi, des talents de femmes, et d'autres réservés aux hommes.

ALCIBIADE. Pourrait-on le nier ?

SOCRATE. Il est donc impossible que, sur cela, il y ait accord des femmes avec leurs maris.

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Et, par conséquent, il n'y aura point d'amitié, puisque l'amitié n'est que la concorde.

ALCIBIADE. Non, à ce qu'il paraît.

b SOCRATE. Ainsi, quand une femme s'occupera de ses propres affaires, elle ne sera pas aimée de son mari ?

ALCIBIADE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Et quand un mari s'occupera de ses propres affaires, il ne sera pas aimé de sa femme ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Ce n'est donc pas quand chacun s'occupe de ses affaires que la société va bien ?

ALCIBIADE. Si fait, je le crois, Socrate.

SOCRATE. Comment dis-tu ? Une société ira bien sans que l'amitié y règne ? Ne sommes-nous pas convenus que c'est par l'amitié qu'un État est bien réglé, et qu'autrement, il n'y a que désordre et

confusion ?

c ALCIBIADE. Mais il me semble que c'est cela même qui produit l'amitié, que chacun s'occupe de ses propres affaires.

SOCRATE. Ce n'est pas du moins ce que tu disais tout à l'heure ; mais comment dis-tu donc présentement ? Sans la concorde, peut-il y avoir amitié ? Et peut-il y avoir de la concorde sur les affaires que les uns savent, et que les autres ne savent pas ?

ALCIBIADE. Impossible.

SOCRATE. Quand chacun s'occupe de ses affaires, chacun fait-il ce qui est juste ou ce qui est injuste ?

ALCIBIADE. Belle demande ! chacun fait ce qui est juste.

SOCRATE. Quand donc tous les citoyens d'un État font ce qui est juste, ils ne sauraient pourtant s'aimer ?

ALCIBIADE. Mais la conséquence semble nécessaire.

d SOCRATE. Quelle est donc cette amitié ou cette concorde dont nous devons connaître le secret, et sur laquelle nous devons savoir donner de sages conseils, pour devenir bons citoyens ? Car je ne puis comprendre en quoi elle consiste, ni en qui elle se trouve ; tantôt on la trouve en certaines personnes, tantôt on ne l'y trouve plus, comme il semble par tes paroles.

ALCIBIADE. Par les dieux, je te répète, Socrate, que je ne sais moi-même ce que je dis, et je cours grand risque d'être, depuis longtemps, sans m'en être aperçu, dans le plus mauvais état.

SOCRATE. Ne perds pas courage, Alcibiade : si tu ne sentais ton état qu'à l'âge de cinquante ans, il te serait **e** difficile d'y apporter du remède ; mais à l'âge où tu es, voilà justement le temps de le sentir.

ALCIBIADE. Mais quand on le sent, que faut-il faire ?

SOCRATE. Répondre à quelques questions, Alcibiade. Si tu le fais,

j'espère qu'avec le secours du dieu, toi et moi, nous deviendrons meilleurs, au moins s'il faut ajouter foi à ma prophétie.

ALCIBIADE. Cela ne peut manquer, s'il ne faut que répondre.

SOCRATE. Voyons donc. Qu'est-ce qu'avoir soin de soi, de peur qu'il ne nous arrive souvent, sans que nous nous en apercevions, d'avoir soin de toute autre chose 128 a que de nous, quand nous croyons en avoir soin ? Quand un homme a-t-il réellement soin de lui ? Quand il a soin des choses qui sont à lui, a-t-il soin de lui-même ?

ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Mais quoi ? Quand un homme a-t-il soin de ses pieds ? Est-ce quand il a soin des choses qui sont à l'usage de ses pieds ?

ALCIBIADE. Je ne t'entends pas.

SOCRATE. Ne connais-tu rien qui soit à l'usage de la main ? Par exemple, une bague, pour quelle partie du corps est-elle faite ? N'est-ce pas pour le doigt ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. De même, les souliers ne sont-ils pas pour les pieds ?,

b ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Quand donc nous avons soin des souliers, avons-nous soin des pieds ?

ALCIBIADE. En vérité, Socrate, je ne t'entends pas encore bien.

SOCRATE. Eh quoi ! Alcibiade, n'y a-t-il pas quelque chose que tu appelles : « prendre bien soin » ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et quand on rend une chose meilleure, ne dis-tu pas qu'on en a bien soin ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et quel est l'art qui rend les souliers meilleurs ?

ALCIBIADE. L'art du cordonnier.

SOCRATE. C'est donc par l'art du cordonnier que nous avons soin des souliers ?

c ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Est-ce aussi par l'art du cordonnier que nous avons soin de nos pieds, ou n'est-ce pas par l'art qui rend le pied meilleur ?

ALCIBIADE. C'est par celui-là.

SOCRATE. Ne rendons-nous pas nos pieds meilleurs, par le même art qui rend tout notre corps meilleur ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et cet art, n'est-ce pas la gymnastique ?

ALCIBIADE. Précisément.

SOCRATE. C'est donc par la gymnastique que nous avons soin de nos pieds, et par l'art du cordonnier que nous avons soin des choses qui sont à l'usage de nos pieds ?

ALCIBIADE. Justement.

SOCRATE. C'est par la gymnastique que nous avons soin de nos mains, et par l'art de la joaillerie que nous avons soin des choses qui sont à l'usage de la main ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. C'est par la gymnastique que nous avons soin de notre corps, et par l'art du tisserand, et par plusieurs autres arts, que nous avons soin des choses du corps ?

d ALCIBIADE. C'est tout à fait cela.

SOCRATE. Et, par conséquent, l'art par lequel nous avons soin de nous-mêmes, n'est pas le même que celui par lequel nous avons soin des choses qui sont à nous ?

ALCIBIADE. C'est clair.

SOCRATE. Quand donc tu as soin des choses qui sont à toi, tu n'as pas soin de toi.

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Car ce n'est pas par le même art, à ce qu'il paraît, qu'un homme a soin de lui et des choses qui sont à lui. ALCIBIADE. Non, assurément.

SOCRATE. Eh bien ! quel est l'art par lequel nous pouvons avoir soin de nous-mêmes ?

ALCIBIADE. Je ne saurais le dire.

e SOCRATE. Nous sommes déjà convenus que ce n'est pas celui par lequel nous pouvons rendre meilleure quelque une des choses qui sont à nous, mais celui par lequel nous pouvons nous rendre meilleurs nous-mêmes ?

ALCIBIADE. Cela est vrai.

SOCRATE. Mais pouvons-nous connaître l'art de réparer les souliers, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'un soulier ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Et l'art d'arranger les bagues, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'une bague ?

129a ALCIBIADE. Cela ne se peut.

SOCRATE. Quel moyen donc de connaître l'art de nous améliorer

nous-mêmes, si nous ne savons ce que c'est que nous-mêmes ?

ALCIBIADE. Cela est absolument impossible.

SOCRATE. Mais est-ce une chose bien facile que de se connaître soi-même, et était-ce quelque ignorant qui avait écrit ce précepte sur le temple d'Apollon ? ou est-ce, au contraire, une chose très difficile et peu commune ?

ALCIBIADE. Pour moi, Socrate, j'ai cru souvent que c'était une chose commune, et souvent aussi que c'était une chose fort difficile.

SOCRATE. Mais, Alcibiade, que cela soit facile ou non, toujours est-il que, une fois que nous le saurons, nous saurons bientôt quel soin nous devons avoir de nous-mêmes ; et que si nous l'ignorons, nous ne parviendrons jamais à connaître la nature de ce soin.

ALCIBIADE. Il en est ainsi.

b SOCRATE. Courage donc. Par quel moyen trouverons-nous cette même chose en elle-même ? Par là, nous trouverons bientôt ce que nous sommes nous-mêmes ; et si nous l'ignorons, nous nous ignorerons toujours nous-mêmes.

ALCIBIADE. Tu as raison.

SOCRATE. Suis-moi donc bien, je t'en conjure par Zeus. Avec qui t'entretiens-tu présentement ? Est-ce avec moi ?

ALCIBIADE. Oui, c'est avec toi.

SOCRATE. Et moi avec toi ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. C'est Socrate qui parle ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. C'est Alcibiade qui écoute ?

ALCIBIADE. Cela est vrai.

SOCRATE. C'est avec le langage que Socrate parle ?

c ALCIBIADE. Où veux-tu en venir ?

SOCRATE. Parler et se servir du langage, est-ce la même chose ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Celui qui se sert d'une chose, et ce dont il se sert, ne sont-ce pas des choses différentes ?

ALCIBIADE. Que veux-tu dire ?

SOCRATE. Un cordonnier, par exemple, se sert de tranchets, d'alènes, et d'autres instruments ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et celui qui se sert du tranchet, est-il différent de l'instrument dont il se sert ?

ALCIBIADE. Oui, certes.

SOCRATE. De même, un homme qui joue de la lyre n'est-il pas différent de la lyre dont il joue ?

ALCIBIADE. Oui.

d SOCRATE. C'est ce que je te demandais tout à l'heure, si celui qui se sert d'une chose te paraît toujours différent de ce dont il se sert ?

ALCIBIADE. Il semble.

SOCRATE. Mais le cordonnier coupe-t-il seulement avec ses outils, ou ne coupe-t-il pas avec ses mains ?

ALCIBIADE. Avec ses mains aussi.

SOCRATE. Il se sert donc de ses mains ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et, pour travailler, il se sert aussi de ses yeux ?

ALCIBIADE. Aussi.

SOCRATE. Et nous sommes tombés d'accord que celui qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Le cordonnier et le joueur de lyre sont autre e chose que les mains et les yeux dont ils se servent ?

ALCIBIADE. Cela est clair.

SOCRATE. Et l'homme se sert de tout son corps ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Ce qui se sert d'une chose est différent de la chose qui sert ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. L'homme est donc autre chose que le corps qui est à lui ?

ALCIBIADE. Il semble.

SOCRATE. Qu'est-ce donc que l'homme ?

ALCIBIADE. Je ne saurais le dire, Socrate.

SOCRATE. Tu pourrais, au moins, me dire que c'est ce qui se sert du corps.

ALCIBIADE. Cela est vrai.

130a SOCRATE. Y a-t-il quelque autre chose qui se serve du corps que l'âme ?

ALCIBIADE. Non, aucune autre.

SOCRATE. C'est donc elle qui commande ?

ALCIBIADE. Très certainement.

SOCRATE. Et il n'y a personne, je crois, qui ne soit forcé de reconnaître...

ALCIBIADE. Quoi ?

SOCRATE. Que l'homme est une de ces trois choses...

ALCIBIADE. Lesquelles ?

SOCRATE. Ou l'âme, ou le corps, ou le composé de l'un et de l'autre.

ALCIBIADE. Eh bien ?

SOCRATE. Or, nous sommes convenus, au moins, que l'homme est ce qui commande au corps ?

b ALCIBIADE. Nous en sommes convenus.

SOCRATE. Le corps se commande-t-il donc à lui-même ?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Car nous avons dit que le corps ne commande pas, mais qu'on lui commande.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Ce n'est donc pas là ce que nous cherchons ?

ALCIBIADE. Il ne semble pas.

SOCRATE. Mais est-ce donc le composé qui commande au corps ? Et ce composé, est-ce l'homme ?

ALCIBIADE. Peut-être.

SOCRATE. Rien moins que cela ; car l'un ne commandant point

comme l'autre, il est impossible que les deux ensemble commandent.

ALCIBIADE. Cela est incontestable.

c SOCRATE. Puisque ni le corps, ni le composé de l'âme et du corps ne sont l'homme, il ne reste plus, je pense, que cette alternative, ou que l'homme ne soit rien absolument, ou que l'âme seule soit l'homme.

ALCIBIADE. Il est vrai.

SOCRATE. Faut-il te démontrer encore plus clairement que l'âme seule est l'homme ?

ALCIBIADE. Non, par Zeus ; cela est assez prouvé.

SOCRATE. Si nous n'avons pas bien précisé cette vérité, elle est assez prouvée, et cela suffit. Nous l'approfondirons davantage quand nous arriverons à ce que nous **d** avons un moment négligé, comme une recherche très difficile.

ALCIBIADE. Qu'est-ce donc ?

SOCRATE. C'est ce que nous avons dit tout à l'heure⁷⁷, qu'il fallait premièrement chercher à savoir ce que c'est que ce « soi-même » ; mais au lieu du « soi-même », nous nous sommes arrêtés à des « soi-mêmes » particuliers, et peut-être cela suffira-t-il ; car, après tout, nous ne saurions en nous-mêmes remonter plus haut que notre âme.

ALCIBIADE. Non, certainement.

SOCRATE. Ainsi donc, c'est un principe qu'il faut admettre, que, lorsque nous nous entretenons ensemble, toi et moi, c'est mon âme qui s'entretient avec ton âme.

ALCIBIADE. Tout à fait.

e SOCRATE. Et c'est ce que nous disions il n'y a qu'un moment, que Socrate parle à Alcibiade, en adressant la parole, non à sa figure, comme il semble, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire à son âme.

ALCIBIADE. Cela est fort vraisemblable. SOCRATE. Celui qui nous ordonne de nous connaître nous-même, nous ordonne donc de connaître notre âme ?

131a ALCIBIADE. Je le crois.

SOCRATE. Celui qui connaît son corps, connaît donc ce qui est à lui, et non ce qui est lui ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ainsi, un médecin ne se connaît pas lui-même en tant que médecin, ni un maître de palestra en tant que maître de palestra ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. A plus forte raison, les laboureurs et tous les autres artisans sont-ils plus éloignés de se connaître eux-mêmes ; en effet, ils ne connaissent pas même ce qui est à eux, et leur art les attache à des choses qui leur sont encore plus étrangères que ce qui est immédiatement **b** à eux ; car du corps ils ne connaissent que ce qui peut lui apporter des soins.

ALCIBIADE. Tout cela est très vrai.

SOCRATE. Si donc c'est sagesse de se connaître soi-même, il n'y a aucun d'eux qui soit sage par son art.

ALCIBIADE. Je suis de ton avis.

SOCRATE. Et voilà pourquoi tous ces arts paraissent vils, et indignes de l'étude d'un honnête homme.

ALCIBIADE. Cela est certain.

SOCRATE. Ainsi, pour revenir à notre principe, tout homme qui a soin de son corps, a soin de ce qui est à lui, et non pas de lui ?

ALCIBIADE. Il risque bien d'en être ainsi.

SOCRATE. Tout homme qui aime les richesses, ne s'aime ni lui, ni ce qui est à lui ; mais une chose encore plus étrangère que ce qui est à lui ?

c ALCIBIADE. Il me le semble.

SOCRATE. Celui qui ne s'occupe que des richesses ne s'occupe donc pas de ses propres affaires ?

ALCIBIADE. Tu as raison.

SOCRATE. Si donc quelqu'un est amoureux du corps d'Alcibiade, ce n'est pas Alcibiade qu'il aime, mais une des choses qui appartiennent à Alcibiade.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Celui qui aime Alcibiade, c'est celui qui aime son âme.

ALCIBIADE. Cela paraît nécessaire, d'après notre raisonnement.

SOCRATE. Voilà pourquoi celui qui n'aime que ton corps, se retire dès que ta beauté commence à passer.

ALCIBIADE. Il est vrai.

d SOCRATE. Mais celui qui aime ton âme ne se retire jamais, tant que tu désires et recherches la perfection. ALCIBIADE. Il semble au moins.

SOCRATE. Et c'est ce qui fait que je suis le seul qui ne te quitte point, et te demeure fidèle après que la fleur de ta beauté est ternie, et que tous tes amants se sont retirés.

ALCIBIADE. Et tu fais bien, Socrate ; ne me quitte point, je te prie.

SOCRATE. Travaille donc de toutes tes forces à devenir tous les jours plus beau.

ALCIBIADE. J'y travaillerai.

e SOCRATE. Voilà bien où tu en es : Alcibiade, fils de Clinias, n'a jamais eu, à ce qu'il paraît, et n'a encore qu'un seul amant ; et cet amant, digne de te plaire, c'est Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète.

ALCIBIADE. Rien de plus vrai.

SOCRATE. Mais ne m'as-tu pas dit, lorsque je t'ai abordé, que je ne t'avais prévenu que d'un moment, et que tu avais dessein de me parler, et de me demander pourquoi j'étais le seul qui ne me fusse pas retiré ?

ALCIBIADE. En effet, c'était mon dessein.

SOCRATE. Tu en sais présentement la raison ; c'est que je t'ai toujours aimé toi-même, et que les autres n'ont aimé que ce qui est à toi. La beauté de ce qui est à toi commence à passer, au lieu que la tienne commence **132a** à fleurir ; et, si tu ne te laisses pas gâter et enlaidir par le peuple athénien, je ne te quitterai de ma vie. Mais je crains fort qu'amoureux de la faveur populaire comme tu l'es, tu ne te perdes, ainsi que cela est arrivé à un grand nombre des meilleurs Athéniens, car *le peuple du magnanime Érechtée*⁷⁸ a un visage avenant ; mais il faut le voir à découvert. Crois-moi donc, Alcibiade, prends les précautions que je te dis.

ALCIBIADE. Quelles précautions ?

b SOCRATE. C'est de t'exercer, et de bien apprendre ce qu'il faut savoir pour te mêler des affaires de la cité. Avec ce remède, tu pourras aller sans rien craindre.

ALCIBIADE. Tout cela semble fort bien dit, Socrate ; mais tâche de m'expliquer comment nous pourrons avoir soin de nous-mêmes.

SOCRATE. Nous l'avons déjà accompli tout à l'heure ; car, avant toutes choses, nous avons établi qui nous sommes ; et nous craignons que, faute de le bien savoir, nous n'eussions soin de toute autre chose que de nous-mêmes, sans nous en apercevoir.

ALCIBIADE. C'est exact.

c SOCRATE. Nous sommes convenus ensuite que c'est de l'âme qu'il faut avoir soin ; que c'est là la fin qu'on doit se proposer.

ALCIBIADE. Nul doute.

SOCRATE. Et qu'il faut laisser à d'autres le soin du corps et des choses qui s'y rapportent.

ALCIBIADE. Cela peut-il être contesté ?

SOCRATE. Voyons, comment pouvons-nous connaître cela de la manière la plus claire possible ? Car, dès que nous l'entendrons bien, il y a grande apparence que nous nous connaissons parfaitement nous-mêmes. N'entendons-nous pas bien, je te prie, l'inscription de Delphes, dont nous avons déjà parlé, et le sage précepte qu'elle renferme ?

ALCIBIADE. Que veux-tu dire par là, Socrate ?

d SOCRATE. Je m'en vais t'indiquer ce que je soupçonne que veut dire cette inscription, et le conseil qu'elle nous donne. Il n'est guère possible de te le faire entendre, sinon par un seul exemple tiré de la vue.

ALCIBIADE. Que veux-tu dire ?

SOCRATE. Sois attentif ! Si cette inscription parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dît : « Regarde-toi toi-même », que croirions-nous qu'elle lui dirait ? Ne croirions-nous pas qu'elle lui ordonnerait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil peut se voir ?

ALCIBIADE. Cela est évident.

SOCRATE. Et quelle est la chose dans laquelle nous **e** pouvons voir et l'œil et nous-mêmes ?

ALCIBIADE. On peut se voir dans les miroirs et autres choses

semblables.

SOCRATE. Tu dis fort bien. N'y a-t-il pas aussi dans l'œil quelque petit endroit qui fait le même effet qu'un miroir ?

ALCIBIADE. Il y en a un, assurément.

SOCRATE. As-tu donc remarqué que toutes les fois que **133a** tu regardes dans un œil, ton visage paraît dans cette partie de l'œil placé devant toi, qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir, fidèle image de celui qui s'y regarde ?

ALCIBIADE. Cela est vrai.

SOCRATE. Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil qui est la plus belle, et qui seule a la faculté de voir.

ALCIBIADE. Évidemment.

SOCRATE. Car s'il regardait quelque autre partie du corps de l'homme, ou quelque autre objet, hors celui auquel ressemble cette partie de l'œil, il ne se verrait nullement lui-même.

b ALCIBIADE. Tu as raison.

SOCRATE. Un œil donc qui veut se voir lui-même, doit se regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil où réside toute sa vertu, c'est-à-dire la vue.

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'âme ? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'âme et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble ?

ALCIBIADE. Il me paraît, Socrate.

SOCRATE. Mais pouvons-nous trouver quelque partie **c** de l'âme

plus divine que celle à laquelle se rapportent la science et la sagesse ?

ALCIBIADE. Non, certainement.

SOCRATE. Cette partie de l'âme ressemble donc au divin, et c'est en y regardant et en y contemplant l'essence de ce qui est divin, le dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement. [Mais, de même que les miroirs sont plus clairs, plus purs et plus brillants que le miroir de l'œil, n'est-il pas vrai que le dieu est plus pur et plus lumineux que la meilleure partie de notre âme ?

ALCIBIADE. Il semble, Socrate.

SOCRATE. C'est donc le dieu qu'il faut regarder pour disposer du meilleur miroir des choses humaines à l'égard de la vertu de l'âme. C'est ainsi que nous nous verrons et connaîtrons le mieux nous-mêmes.

ALCIBIADE. Oui.]

SOCRATE. Se connaître soi-même, c'est la sagesse, comme nous en sommes convenus.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Ne nous connaissant pas nous-mêmes, et n'étant point sages, pourrions-nous connaître nos vrais biens et nos vrais maux ?

ALCIBIADE. Eh ! comment les connaîtrions-nous, Socrate ?

d SOCRATE. Car il n'est pas possible que celui qui ne connaît pas Alcibiade, connaisse ce qui appartient à Alcibiade, comme appartenant à Alcibiade.

ALCIBIADE. Non, par Zeus ! cela n'est pas possible.

SOCRATE. Nous ne pouvons donc connaître ce qui est à nous, comme étant à nous, si nous ne nous connaissons nous-mêmes ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Et si nous ne connaissons pas ce qui est à nous, nous ne connaissons pas non plus ce qui se rapporte aux choses qui sont à nous ?

ALCIBIADE. Il est clair que non.

SOCRATE. Nous n'avons donc pas très bien fait tantôt, quand nous sommes convenus qu'il y a des gens qui ne se connaissent pas eux-mêmes, et qui cependant e connaissent ce qui est à eux, ou qui connaissent ce qui dépend de ce qui est à eux ; car ces trois connaissances, se connaître soi-même, connaître ce qui est à soi, et connaître les choses qui dépendent de ce qui est à soi, semblent être le fait d'un seul homme et d'un seul art.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Tout homme qui ne connaît pas les choses qui sont à lui, ne connaîtra pas non plus celles qui sont aux autres.

ALCIBIADE. Cela est constant.

SOCRATE. Ne connaissant pas celles qui sont aux autres, il ne connaîtra pas celles qui sont à la cité.

ALCIBIADE. C'est une conséquence sûre.

SOCRATE. Un tel homme ne saurait donc jamais être un homme d'État ?

ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Il ne saurait même être un bon économiste.

134a ALCIBIADE. Non.

SOCRATE. Il ne saura même pas ce qu'il fait.

ALCIBIADE. Pas du tout.

SOCRATE. Et est-il possible que, l'ignorant, il ne fasse pas de

fautes ?

ALCIBIADE. Impossible.

SOCRATE. Faisant des fautes, ne fait-il pas mal, et pour lui et pour le public ?

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. En se faisant mal, n'est-il pas malheureux ?

ALCIBIADE. Très malheureux.

SOCRATE. Et ceux pour qui agit un tel homme ?

ALCIBIADE. Malheureux aussi.

SOCRATE. Il n'est donc pas possible que celui qui n'est ni bon ni sage soit heureux ?

b ALCIBIADE. Ce n'est pas possible.

SOCRATE. Tous les hommes vicieux sont donc malheureux ?

ALCIBIADE. Très malheureux.

SOCRATE. Ce n'est donc point par les richesses que l'homme se délivre du malheur, c'est par la sagesse ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Ainsi, mon cher Alcibiade, les cités, pour être heureuses, n'ont besoin ni de murailles, ni de vaisseaux, ni d'arsenaux, ni d'une population nombreuse, ni de puissance, si la vertu n'y est pas.

ALCIBIADE. Non, certainement.

SOCRATE. Et, si tu veux bien faire les affaires de la cité, il faut que tu donnes de la vertu à ses citoyens.

ALCIBIADE. Comment le nier ?

SOCRATE. Mais peut-on donner ce qu'on n'a pas ?

ALCIBIADE. Comment le donnerait-on ?

SOCRATE. Il faut donc, avant toute chose, que tu penses à acquérir la vertu, toi, et tout homme qui ne veut pas seulement se gouverner et administrer lui-même et des choses qui sont à lui, mais aussi la cité et des choses qui sont à la cité.

ALCIBIADE. Tu as raison.

SOCRATE. Ce n'est donc pas l'autorité et la licence de faire tout ce qu'il te plaira ; mais la sagesse et la justice que tu dois chercher à te procurer, à toi et à la cité.

ALCIBIADE. Cela me paraît très vrai.

d SOCRATE. Car si la cité et toi vous agissez sagement et justement, vous vous rendrez les dieux favorables.

ALCIBIADE. C'est probable.

SOCRATE. Et, pour cela, vous ne ferez rien sans avoir, comme je l'ai dit tantôt, l'œil fixé sur ce qui est divin et lumineux.

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Car c'est en vous regardant dans cette lumière que vous vous verrez vous-mêmes, et reconnaîtrez les biens qui vous sont propres.

ALCIBIADE. Sans doute.

SOCRATE. Mais, en faisant ainsi, ne ferez-vous pas bien ?

ALCIBIADE. Certainement.

e SOCRATE. Si vous faites bien, je veux me rendre garant que vous serez heureux.

ALCIBIADE. Et tu es un très bon garant, Socrate.

SOCRATE. Mais si vous faites mal, et si vous vous regardez dans ce qui est éloigné du divin et plein de ténèbres, vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres, ne vous connaissant pas vous-mêmes.

ALCIBIADE. Vraisemblablement.

SOCRATE. Mon cher Alcibiade, représente-toi un homme qui ait le pouvoir de tout faire, et qui n'ait point de jugement ; que doit-on en attendre dans les affaires particulières ou publiques ? Par exemple, qu'un malade ait le pouvoir de faire tout ce qui lui viendra dans la **135a** tête, sans avoir l'esprit médical, et qu'il soit assez tyrannique pour que personne n'ose rien lui dire, que lui arrivera-t-il ? Ne ruinera-t-il pas sa santé, selon toute apparence ?

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Et, dans un vaisseau, si quelqu'un, sans avoir ni l'esprit ni l'habileté d'un pilote, a pourtant la liberté de faire ce que bon lui semble, vois-tu ce qui lui arrivera, à lui et à ceux qui navigueront avec lui ?

ALCIBIADE. Ils ne peuvent manquer de périr tous.

SOCRATE. Et n'en est-il pas de même de la cité, de **b** l'autorité et de la puissance ? Privées de la vertu, leur perte n'est-elle pas infaillible ?

ALCIBIADE. Infaillible.

SOCRATE. Par conséquent, mon cher Alcibiade, ce n'est pas le pouvoir absolu qu'il faut acquérir pour toi et pour la cité, mais la vertu, si vous voulez être heureux.

ALCIBIADE. Tu dis vrai, Socrate.

SOCRATE. Et avant qu'on soit en possession de la vertu, plutôt que de commander soi-même, il est meilleur, je ne dis pas à un enfant, mais à un homme, d'obéir à un meilleur que lui.

ALCIBIADE. C'est clair.

SOCRATE. Et le meilleur est aussi le plus beau ?

ALCIBIADE. Nul doute.

SOCRATE. Le plus beau est aussi le plus convenable ?

c ALCIBIADE. Sans difficulté.

SOCRATE. Ainsi il est convenable au méchant d'être esclave, car cela lui est meilleur ?

ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Le vice est donc servile ?

ALCIBIADE. J'en conviens.

SOCRATE. Et la vertu digne d'un homme libre ?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Mais, mon ami, ne faut-il pas éviter la servilité ?

ALCIBIADE. Oui, certes.

SOCRATE. Eh bien ! as-tu conscience de l'état où tu es ? Es-tu dans l'état d'un homme libre ou d'un esclave ?

ALCIBIADE. Il me semble que j'en ai parfaitement conscience.

SOCRATE. Et sais-tu comment tu peux sortir de l'état où tu es ? car je ne veux pas le nommer, en parlant d'un homme aussi beau que toi.

d ALCIBIADE. Mais je crois le savoir.

SOCRATE. Et comment ?

ALCIBIADE. S'il plaît à Socrate.

SOCRATE. Tu t'exprimes fort mal, Alcibiade.

ALCIBIADE. Comment faut-il donc dire ?

SOCRATE. S'il plaît au dieu.

ALCIBIADE. C'est donc ce que je dis ; et j'ajoute que nous risquons désormais de changer de personnage ; tu joueras le mien, et je jouerai le tien. A compter d'aujourd'hui, c'est à moi de te guider comme on guide un enfant⁷⁹ et à toi de m'avoir pour pédagogue.

e SOCRATE. Alors, mon cher Alcibiade, mon amour ressemblera fort à la cigogne, si, après avoir fait éclore dans ton sein un jeune amour ailé, celui-ci le nourrit et le soigne à son tour.

ALCIBIADE. Oui, Socrate ; et, dès ce jour, je vais m'appliquer à la justice.

SOCRATE. Je souhaite que tu persévères ; mais, sans me défier de ton bon naturel, en voyant la force des exemples qui règnent dans cette cité, je tremble qu'ils ne l'emportent sur toi et sur moi.

Annexe : Portrait de Socrate par Alcibiade

215a « Faire l'éloge de Socrate, Messieurs, voici comment je l'entreprendrai : en faisant appel à des images. Peut-être pensera-t-il que je cherche à faire rire davantage ; mais l'image aura pour fin la vérité, non le rire. J'affirme donc qu'il est tout à fait semblable à ces silènes que **b** l'on voit placés dans les ateliers des sculpteurs, et que les artistes façonnent, tenant un pipeau ou une flûte ; mais si on les ouvre par le milieu, on voit qu'ils contiennent à l'intérieur des statuettes de dieux. Je dis même qu'il ressemble au satyre Marsyas. Que tu leur ressembles par le visage, Socrate, toi-même ne saurais le contester ; mais que tu leur ressembles aussi pour le reste, écoute maintenant pourquoi : tu es un insolent ! Et si tu le nies, je produirai des témoins. Tu n'es pas joueur de flûte ? Tu en es un, bien plus prodigieux **c** que lui. Lui, en effet, charmait les hommes grâce à des instruments, par la puissance de sa bouche, et c'est ce que font encore aujourd'hui ceux qui jouent ses mélodies. Car ce que jouait Olympe⁸⁰, je dis que c'était de Marsyas, et que c'est lui qui le lui avait appris. Ses mélodies, que ce soit un bon joueur ou une médiocre joueuse de flûte qui les joue, sont les seules à faire naître un état de possession, et à révéler les hommes qui ont besoin des dieux et des mystères initiatiques, parce qu'elles sont divines. Quant à toi, tu diffères seulement de lui en ceci que, sans instrument, et par de simples paroles, tu produis le même effet. Pour **d** nous, en tout cas, lorsque nous entendons quelqu'un tenir d'autres propos, fût-il très bon orateur, cela ne nous importe en rien, pour ainsi dire, ni à personne. Mais si l'on t'entend, toi, ou un autre qui rapporte tes paroles, fût-il très médiocre parleur, et que ce soit une femme, un homme ou un adolescent qui écoute, nous sommes frappés et possédés.

Pour ma part, du moins, Messieurs, si je ne devais pas vous sembler parfaitement ivre, je vous dirais sous la foi du serment ce que j'ai éprouvé sous l'effet de ses paroles, et ce que j'éprouve encore

maintenant. **e** Quand je l'entends, le cœur me bat beaucoup plus qu'aux corybantes⁸¹, et les larmes me viennent au gré de ses paroles. Et j'en vois beaucoup d'autres qui éprouvent les mêmes sentiments. Lorsque j'entendais Périclès, et d'autres bons orateurs, je pensais, certes, qu'ils parlaient bien, mais je n'éprouvais rien de tel ; mon âme n'en était pas troublée, et ne s'irritait pas d'être tenue en esclavage. Mais, en présence de ce Marsyas-là, je me suis souvent trouvé en de telles **216a** dispositions qu'il me semblait que je ne devais pas mener la vie que je menais. Cela, Socrate, tu ne diras pas que ce n'est pas vrai. Car, aujourd'hui encore, j'ai bien conscience que, si je voulais te prêter l'oreille, je ne résisterais pas, et j'éprouverais les mêmes sentiments. Cet homme me contraint en effet à reconnaître que, si dépourvu que je sois, je continue à ne pas me soucier de moi-même, et m'occupe, en revanche, des affaires d'Athènes. C'est donc par force, comme en m'écartant des sirènes, en me bouchant les oreilles, que je m'éloigne et m'enfuis, de peur de rester assis à la même place, et de vieillir à côté de lui. C'est le **b** seul parmi les hommes devant qui j'aie éprouvé un sentiment que personne ne penserait trouver en moi : la honte devant quelqu'un. Il n'y a que devant lui que, moi, j'ai honte ; car j'ai bien conscience, en mon for intérieur, de ne pouvoir élever aucune objection en vue de ne pas faire ce qu'il ordonne, et, lorsque je le quitte, de me laisser circonvenir par les honneurs que m'accorde le grand nombre. Je lui échappe donc, je le fuis, et, lorsque je le vois, j'ai honte de ce que j'ai avoué **c** devant lui. C'est avec plaisir que, souvent, même, je le verrais disparu du nombre des humains. Mais si cela se produisait, je sais bien que je souffrirais bien davantage, de telle sorte que je ne sais comment en user avec cet homme.

Du fait de ses airs de flûte, voilà ce que moi-même, et bien d'autres, avons éprouvé de la part de ce satyre. Mais écoutez encore de moi combien il est semblable à ces êtres auxquels je l'ai comparé, et quel prodigieux pouvoir il possède. Sachez bien, en effet, que personne, parmi vous, ne le connaît ; mais moi, je vous le **d** révélerai, puisque aussi bien j'ai commencé. Vous voyez donc que Socrate est amoureusement disposé à l'égard des beaux jeunes gens, qu'il s'affaire

toujours autour d'eux et qu'il en est troublé. Vous voyez aussi qu'il ignore tout, et ne sait rien, à en juger sur son apparence. Cela ne fait-il pas silène ? Tout à fait. C'est le voile dont il s'enveloppe, comme le fait un silène sculpté. Mais à l'intérieur, une fois ouvert, savez-vous, ô chers convives, de quelle sagesse il est rempli ? Sachez que, e si l'on est beau, il en fait moins de cas que rien, et méprise cela à un point qu'on ne saurait imaginer. De même, si l'on est riche, ou si l'on possède un de ces avantages où la foule voit le bonheur. Il pense que tous ces biens ne valent rien, et que nous-mêmes sommes sans valeur. Il passe sa vie à faire le naïf⁸², et l'enfant, devant les hommes. Mais quand il devient sérieux, quand il s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les statues qui se trouvent à l'intérieur. Moi, je les ai déjà vues, et elles me sont apparues si divines, si **217a** rehaussées d'or, si parfaitement belles, si prodigieuses, qu'il me fallait faire sur-le-champ ce que m'ordonnait Socrate.

[...] ⁸³

221c On pourrait encore trouver bien d'autres choses, et même prodigieuses, à louer chez Socrate. Mais peut-être, dans d'autres domaines d'activité, pourrait-on dire des choses semblables à propos d'un autre ! Mais ce qui mérite une entière admiration, c'est ce qui ne ressemble à aucun homme, qu'il soit du passé ou d'aujourd'hui. De ce que fut Achille, en effet, on trouverait une image chez Brasidas ou chez d'autres ; de ce que fut Périclès, chez Nestor ou Anténor, et il y en a d'autres : on imaginerait, pour les autres, et de la **d** même manière, des ressemblances⁸⁴. Mais, en ce qui concerne cet homme-là, et son étrangeté, qu'il s'agisse de lui-même ou de ses paroles, on peut bien chercher, on ne trouvera rien qui s'en approche, ni parmi ceux de maintenant, ni parmi ceux du passé ; à moins qu'on n'en trouve une image chez ceux dont je parle, je veux dire non pas chez un homme, mais chez les silènes et les satyres, et cela pour lui comme pour ses paroles. Car voici encore une chose que j'ai négligé de dire au commencement : ses paroles aussi sont tout à fait e semblables aux Silènes qu'on ouvre. Si l'on désire écouter les propos de Socrate, ils

paraîtront d'abord tout à fait ridicules. Tels sont les mots, les phrases qui les enveloppent du dehors, comme la peau d'un impudent satyre ; c'est d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs qu'il parle, et il a toujours l'air de dire la même chose de la même manière ; aussi n'importe qui, si ignorant et sot qu'il soit, se moquera-t-il **222a** de ses propos. Mais si on les voit s'ouvrir, et si l'on pénètre à l'intérieur, on commencera à les trouver, eux et eux seuls, pleins d'intelligence, puis tout à fait divins, et possédant en eux-mêmes le plus grand nombre d'images de la vertu ; ils tendent au plus important, ou, pour mieux dire, à tout ce qu'il convient d'observer si l'on doit être un homme de bien. »

Platon, *le Banquet*, 215a-222a.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des

poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Le mot « tyran », qui désigne un monarque, n'est pas, pour les Grecs, par lui-même péjoratif.

[← 2]

Lettre VII, 324 e-325 c.

[← 3]

Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, Livre I, 1 : « Des idées en général », trad. Barni-Archambaud.

[← 4]

Dissolu dans ses mœurs, scandaleux par ses provocations, traître à sa patrie comme on l'a vu plus haut, le personnage, qui cherchait sans cesse à défrayer la chronique, ne fut certainement pas de nature à laver Socrate des accusations portées contre lui à son procès. La fin du dialogue laisse deviner son destin catastrophique, et le dialogue lui-même tend à montrer que le sage n'est pas nécessairement responsable de ce que font ses disciples. Il contribue donc à sa manière, pour Platon, à la réhabilitation de Socrate.

[← 5]

Pythagore, qui vécut au VI^e siècle, et reste célèbre aussi bien par ses spéculations sur les nombres ou la physique mathématique que par certaines thèses métaphysiques (métempsycose), avait laissé derrière lui des communautés soucieuses d'action politique autant que de sagesse, notamment en Sicile. Archytas de Tarente, évoqué ci-dessus (p. 4), était pythagoricien. Platon voyait souvent en Pythagore un précurseur de ses propres thèses.

[← 6]

Thaïes, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Parménide, Anaxagore entre autres.

[← 7]

On pensera naturellement à Protagoras ou à Gorgias, mais c'est surtout Antiphon qui dégagera l'idée d'une loi universelle.

[← 8]

Cf. notamment l'*Antigone* de Sophocle.

[← 9]

Dans sa célèbre *Ballade*, Alcibiade est appelé Archepiades.

[← 10]

Voir *le Banquet*, 180d-182a.

[← 11]

Sur tout ceci, voir *le Banquet*, 215a-222a, et l'extrait cité en fin de ce volume.

[← 12]

A l'occasion des Guerres médiques.

[← 13]

Voir *la République*, livre VII, 519d-521 c.

[← 14]

Voir, dans le *Gorgias*. 455 d-456 c, ou dans le *Ménon*, 79 e-80 b.

[← 15]

Apologie de Socrate, 29 c-30 c.

[← 16]

Maîtres en rhétorique et art politique, ceux-ci allaient de cité en cité enseigner leur art, en échange d'un salaire, aux jeunes gens fortunés.

[← 17]

C'est le thème central, notamment, du *Ménon* et du *Protagoras*, dirigés le premier contre Gorgias et le second contre le plus illustre des sophistes.

[← 18]

Maxime 218.

[← 19]

Sur la réminiscence, voir p. ex. le *Ménon*, 80 d-86 c. Calliclès, dans le *Gorgias*, oppose avec force la nature et la loi (482b-e), et prétend que cette dernière se borne à un ensemble de conventions destinées à empêcher les plus puissants selon la nature de nuire aux plus faibles. Le juste et l'injuste ne sont donc que l'expression de la médiocrité et de la peur du grand nombre, devant ceux que leur valeur personnelle devrait faire régner sur les cités, au gré de leurs passions. Socrate conduira cependant Calliclès à se contredire, en évoquant devant lui des plaisirs dégradants, et en poussant son interlocuteur à avouer qu'il y a des passions nobles et des pulsions avilissantes : cette constatation implique, sans que Calliclès accepte la conséquence, que le principe du choix entre les plaisirs, ou de l'évaluation des passions, est extérieur au plaisir lui-même ou à la passion. Où le chercher sinon dans la raison ? De toute manière, Alcibiade n'en est pas à ce degré d'assurance, et, comme les premiers interlocuteurs du *Gorgias*, rend à la justice un hommage qui paraît très vite être de pure forme.

[← 20]

Cf. le Banquet ou le Phèdre.

[← 21]

La République, VII, 516 c. Cf. aussi *Théétète*, 174a-175b.

[← 22]

Ménon, 89c-96c.

[← 23]

Cf., p. ex., *Charmide*, 161 b sqq.

[← 24]

Voir livre II, 369 a *sqq.*

[← 25]

Cf. ci-dessus, p. 20, et aussi *Euthyphron*, 7 b-8 a.

[← 26]

Ainsi Calliclès, dans le *Gorgias*, en 490 c-491 a.

[← 27]

Gorgias, 462 a-465 e.

[← 28]

Cf., p. ex., *le Sophiste*, 263 e, et déjà *le Théétète*, 190 a.

[← 29]

Sans doute faudrait-il se référer ici au mythe de la genèse du monde dans le *Timée*, à la solidarité de naissance et de nature entre l'âme et le temps (34 b-38 c) et au caractère discursif, successif et articulé du langage, solidaire de cette existence temporelle et non éternelle.

[← 30]

Cf. ci-dessus, p. 14.

[← 31]

Cf. *Banquet*, 210 a-d.

[← 32]

Cf. *Phèdre*, 279 b, et ci-dessus, p. 22-23.

[← 33]

Comte par exemple. *Cours de Philosophie positive*, 45^e leçon.

[← 34]

Malebranche, Spinoza, Leibniz par exemple, mais aussi bien Hume.

[← 35]

Cette intuition, même si elle sert de norme à toutes les autres par son évidence, chez Descartes, est la seule, hormis celle de l'idée de Dieu, à révéler l'existence de son objet.

[← 36]

Cf. *République*, VI, 508 a-509 c.

[← 37]

Phédon, 74 a-d.

[← 38]

Phédon, 74 d-76 a, ou encore *Ménon*, 80 d-86 c.

[← 39]

Une partie du texte de l'*Alcibiade*, en 133 c (voir la traduction), paraît à certains un ajout tardif de copiste sur le manuscrit, ajout se référant à l'idée d'intériorité, telle que les néo-platoniciens du II^e siècle ap. J.-C. (Porphyre ou Plotin) l'ont élaborée.

[← 40]

On a appelé d'abord « métaphysiques » les traités qui, chez Aristote, venaient « après » (*méta*) la *Physique*. Ces traités ont paru ensuite répondre à ce qu'on attendait d'une théologie.

[← 41]

Le *Phédon* oppose la connaissance par les causes et la connaissance par les raisons (97 b-99 d).

[← 42]

Aristote suivra le progrès de la pensée humaine dans son élaboration de l'universel à partir du particulier, et du conceptuel à partir du sensible, là où Platon pense discerner le jugement permis par l'idée, même dans nos représentations le plus sensiblement déterminées.

[← 43]

Cf. ci-dessus, p. 42-43.

[← 44]

Cf. p. ex., chez saint Augustin, le dialogue *Du maître*, où le seul enseignement que je reçois est celui que Dieu me donne, fût-ce par l'intermédiaire de maîtres effectifs, ou de livres lus. C'est en ce sens que, pour lui, « la vérité habite à l'intérieur de l'homme » : *In interiore homine habitat veritas* (*De la vraie religion*, XXXIX, 72).

[← 45]

Cf. ci-dessus, p. 47-48.

[←46]

Cf. p. ex. *Gorgias*, 466 d-468 e.

[← 47]

Cf. *Philèbe*, 62 c-63 e.

[← 48]

Cf. ci-dessus, p. 20-21.

[← 49]

Cf. ci-dessus, p. 47.

[←50]

Phèdre, 255 d-256 b.

[← 51]

Phèdre, 256 d-e.

[← 52]

Clinias, père d'Alcibiade, appartient aux Eupatrides, qui se réclament de la descendance d'Agamemnon. Dinomachè, sa mère, appartient aux Alcméonides ; son grand-père Clisthène avait renversé les Pisistratides, tyrans d'Athènes. Par elle Alcibiade était apparenté à Périclès.

[← 53]

Périclès, tuteur d'Alcibiade lorsque celui-ci, âgé de quatre ans, perdit son père a la bataille de Coronée, fut au V^e siècle avant J. -C. le chef du parti démocratique athénien. Réélu quinze fois stratège (443-429), il fut l'artisan de la puissance maritime et militaire d'Athènes, puis de sa prééminence artistique et littéraire. Il mourut de la peste en 429.

[← 54]

Les Thraces et les Macédoniens.

[← 55]

Rois de Perse.

[← 56]

Allusion au « démon » de Socrate, qui l'arrêtait au moment de se tromper ou d'agir mal. Cf. *Apologie de Socrate*, 40 a-c.

[← 57]

Alcibiade avait l'habitude d'écouter les sophistes.

[← 58]

Parce qu'elle lui enflait les joues désagréablement (Plutarque).

[← 59]

Personnage qui éduque les jeunes Athéniens à l'art de la lutte. La palestres, ou gymnase, était à l'origine un simple terrain d'exercices, qui devint de plus en plus riche en bâtiments divers.

[← 60]

Zeus, entre autres fonctions, présidait à l'amitié.

[← 61]

Voyez la *Vie d'Alcibiade* dans Plutarque.

[← 62]

Bataille gagnée par les Athéniens contre les Lacédémoniens, pour l'indépendance de la Béotie, sous le commandement de Myronide. (Voyez le *Menexène*. – Thucydide, I, 108.)

[← 63]

Bataille perdue par les Athéniens contre les Béotiens et les Lacédémoniens, dix ans environ après la victoire de Tanagra. (Thucydide, I, 113. – Diod., XII, 6.)

[← 64]

Euripide, *Hippolyte*, v. 352. – Racine, *Phèdre*, acte I, scène 3, traduit ainsi le grec d'Euripide. Ce qui, chez ces deux auteurs tragiques, correspond à une ultime défense de la pudeur, est repris par Platon en un tout autre sens : dans le dialogue, c'est le répondant qui affirme, autant que l'auteur des questions.

[← 65]

En grec, la même expression : *eu prattein* a les deux sens : être heureux, réussir, et bien agir ou bien vivre, c'est la même chose.

[← 66]

Habitants de la ville et de l'île de Péparèthe, une des Cyclades.

[← 67]

Musicien pythagoricien, maître, entre autres, de Damon.

[← 68]

Célèbre penseur d'Ionie, qui attira Socrate par son recours à l'Intelligence comme principe explicatif du monde, mais le déçut ensuite par son matérialisme (cf. *Phédon*, 97 b-99 d).

[← 69]

Conseiller de Périclès autant que musicien, il fut frappé d'ostracisme comme aristocrate (cf. *République*, IV, 424 c).

[← 70]

C'est-à-dire cent drachmes.

[← 71]

Zenon d'Élée, disciple de Parménide.

[← 72]

Les jeunes Athéniens élevaient des cailles pour les abattre en vol avec des pierres.
Midias était célèbre à l'époque pour se passionner à ce jeu.

[← 73]

Il porte encore à sa tête la chevelure de l'esclave, proverbe populaire pour désigner un affranchi qui a conservé les habitudes d'esclave.

[← 74]

Achéménès était fils de Persée.

[← 75]

Socrate se moque de ces généalogies légendaires. Peut-être se réclame-t-il de Dédale parce que son propre père était tailleur de pierres. Dédale avait présidé, selon la mythologie, aux arts les plus primitifs (cf. *Euthyphron*, 11 b).

[← 76]

Fabuliste célèbre.

[← 77]

129 b.

[← 78]

Homère, *Iliade*, liv. II, v. 547. Cette périphrase désigne les Athéniens.

[← 79]

Sens étymologique du mot « pédagogue ».

[← 80]

Élève du satyre Marsyas.

[← 81]

Danseurs sacrés du culte de Cybèle, la mère des dieux.

[← 82]

« Faire le naïf », c'est le sens étymologique d'« ironiser ».

[← 83]

Alcibiade évoque tour à tour la chasteté de l'amour socratique, le courage indifférent au danger dont Socrate a pu faire preuve à la guerre, la domination surnaturelle qu'il exerce sur son corps.

[← 84]

Quels que soient les exemples donnés, il s'agit toujours de trouver une ressemblance entre un personnage historique, et quasi contemporain de Platon, et un héros légendaire, tels que ceux des poèmes homériques.