



La question de la transmission de la vertu dans le Premier Alcibiade de Platon

marie agostini

► To cite this version:

marie agostini. La question de la transmission de la vertu dans le Premier Alcibiade de Platon. Le Télémaque. Philosophie, Education, Société, 2019, 55, pp.137-150. hal-04013028

HAL Id: hal-04013028

<https://amu.hal.science/hal-04013028>

Submitted on 3 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Titre : La question de la transmission de la vertu dans le *Premier Alcibiade* de Platon
Auteur : Marie Agostini, MCF Philosophie de l'Éducation, ESPE AMU, EA 4671 ADEF, 32 rue Eugène Cas, 13004 Marseille.
marie.agostini@univ-amu.fr

Résumé :

La lecture du *Premier Alcibiade* de Platon que nous allons restituer plaide en faveur de l'existence d'une unité thématique profonde au sein de cette œuvre tant discutée, sinon décriée, à travers le traitement qui est accordé à la question de la vertu. Comment transmettre la vertu ? Et, comme on ne peut pas transmettre ce dont on ignore absolument tout, qu'est-ce que la vertu ? Cet article se propose de mettre en lumière les trois éléments constitutifs d'une philosophie socratique de l'éducation à la vertu, trois éléments qui se composent sans cesse dans le texte : l'humilité intellectuelle, la recherche philosophique et la contemplation.

Mots clés : *Premier Alcibiade* – vertu – ignorance – contemplation – unité thématique

Abstract

This article wants to show the deep thematic unity of Plato's *First Alcibiades*. This unity seems to lay in the question of virtue : how can we pass virtue on to others ? And as you can't teach what you don't know : what is virtue ? What kind of knowledge does it involve to be virtuous ? This study presents three elements composing a Socratic philosophy of virtue education : intellectual humility, philosophical quest and contemplation.

Key words

The First Alcibiades – virtue – ignorance – contemplation – thematic unity

La question de la transmission de la vertu dans le *Premier Alcibiade* de Platon

Comme l'ont rappelé de nombreux travaux de recherche, notamment ceux qui sont cités dans cet article, le *Premier Alcibiade* est un dialogue dont l'authenticité et même l'unité font depuis longtemps l'objet de discussions et de remises en question. Si l'évaluation de l'authenticité du texte ne relève pas de nos compétences de chercheur en philosophie de l'éducation, il nous semble en revanche que la question de l'unité thématique de l'ouvrage peut trouver un rebondissement intéressant dans la mesure où, à la différence des approches que nous avons pu étudier, la lecture que nous allons proposer identifie un fil conducteur qui non seulement traverse les propos du dialogue de part en part, mais de plus permet d'expliquer la césure stylistique remarquablement analysée par Lachance entre la partie réfutative et la partie maïeutique du texte¹. De notre point de vue, il existe en effet une profonde unité thématique au sein de laquelle les différents moments du *Premier Alcibiade*, tant sur le fond que sur la forme, et qui pourraient faire croire à une discontinuité de l'œuvre, trouvent leur cohérence.

Ce fil conducteur est celui de la transmission de la vertu, *arété* que l'on traduit également par le terme « excellence ». Cette question implique que l'on s'interroge sur la nature de ce que l'on souhaite transmettre, les deux thèmes de la connaissance de la vertu et de sa transmission se voient donc inextricablement liés, tant sur le fond que sur la forme même du texte. C'est pourquoi il nous semble que c'est bien d'éducation qu'il s'agit dans le *Premier Alcibiade*.

Pour mettre en évidence cette unité à la fois thématique et formelle, nous reviendrons sur les trois étapes de la transmission de la vertu : l'humilité en tant que conscience de notre ignorance, la recherche philosophique comme méthode d'accession à la connaissance de la vertu, et enfin, la contemplation de l'Idée du Juste. Il est à noter que ces trois étapes ne sont pas chronologiques, bien que l'on puisse être tenté d'établir une progression du point de vue de l'élève, entre la prise de conscience de son ignorance et son élévation à la contemplation de l'Idée du Juste. En réalité, que ce soit dans la transmission de la vertu ou dans la connaissance de la vertu elle-même, ces trois éléments se composent sans cesse : c'est la conscience de notre ignorance qui fonde la nécessité de la recherche philosophique mais qui explique également pourquoi la connaissance de la vertu ne peut participer que d'une contemplation ; c'est par le travail de réflexion que l'on prend conscience de son ignorance et que l'on nourrit cette vision contemplative de l'Idée du Juste ; enfin, c'est à l'aune de cet appel incessant à l'Idée du Juste que celui qui désire acquérir la vertu peut prendre la mesure de son ignorance et en faire l'horizon de son travail de réflexion.

1. De la conscience de notre ignorance à l'humilité

Dans son article, Lachance montre que l'*Alcibiade* ne présente pas trois parties distinctes comme l'avait soutenu Proclus, mais seulement deux : une première partie réfutative qui recouvre les 2 tiers de l'œuvre, jusqu'en 127 d, suivie d'une deuxième partie maïeutique². Son

1 G. Lachance, « L'*Alcibiade* : entre réfutation et enseignement », *Revue de philosophie ancienne*, n°30 (2), 2012, p. 111-132.

2 *Ibid.*

argument, visant à rattacher la partie protreptique distinguée par Proclus³ à la partie réfutative, considère que ce passage achève, à travers l'utilisation d'« artifices de la rhétorique à fonction persuasive » comme la « Fable royale », le processus de réfutation d'Alcibiade⁴. En effet, Lachance rappelle que l'analyse sémantique du terme *élenchos* (réfutation) ne comprend pas seulement la mise en contradiction de l'interlocuteur, mais encore l'aveu d'un sentiment de honte⁵. Et ce n'est qu'en 127 d que l'aveu d'ignorance par le personnage d'Alcibiade se double d'un sentiment de honte : « Par les Dieux, Socrate, je ne sais plus moi-même ce que je dis et je cours grand risque d'être depuis longtemps, sans m'en apercevoir, dans le plus honteux état »⁶.

Si nous rejoignons pleinement Lachance sur sa lecture stylistique bipartite de l'œuvre, là où en revanche, nos lectures diffèrent, c'est sur l'appréciation du thème principale de l'ouvrage qu'elle en déduit : « En effet, à la lumière du plan bipartite que nous venons de proposer, les sujets traités dans la première partie apparaissent maintenant comme ayant une utilité accessoire : Socrate ne discute pas du juste, de l'injuste ou de l'utile à des fins définitionnelles, mais uniquement à des fins réfutatives. D'ailleurs, les thèmes des trois premières séquences argumentatives ne sont pas le juste et l'utile, mais bien la connaissance du juste et de l'utile. Ce qui importe principalement à Socrate, c'est de révéler à Alcibiade sa propre ignorance. Quant aux thèmes abordés dans la seconde partie, ils sont discutés en profondeur, comme l'ont d'ailleurs remarqué la plupart des commentateurs »⁷. Autrement dit, pour Lachance, peu importe le thème abordé dans la première partie, l'important c'est de mener à terme la réfutation d'Alcibiade pour que celui-ci puisse enfin recevoir l'enseignement du maître, comme si le sujet cet enseignement et celui de la réfutation pouvaient être dissociés.

Il nous semble au contraire que les sujets traités dans la première partie n'ont pas une utilité accessoire, loin de là, et que c'est même le choix du sujet qui oblige le dialogue à revêtir une forme réfutative : c'est justement parce que l'on parle de vertu, de la connaissance du juste et de l'injuste, connaissances qu'Alcibiade croit détenir, qu'il y aura réfutation. Là où Lachance voit une accessoirisation du fond au profit de la forme, nous y posons une cohérence : c'est précisément à des fins définitionnelles que les fins réfutatives sont exploitées. L'aporie fait partie de la définition même de la vertu, car connaître la vertu, c'est précisément savoir qu'elle est un « non-savoir ». D'où l'humilité du sage qui sait qu'il ne sait rien.

Cette irréductibilité de l'ignorance, en matière de vertu, apparaît en deux occurrences :

« - Quelle est donc cette application qu'il faut prendre, Socrate ? Peux-tu me l'expliquer (...) ? »

3 Platon, *Premier Alcibiade*, 119 a - 124 a, trad. É. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 136-143.

4 G. Lachance, « L'*Alcibiade* : entre réfutation et enseignement », p. 123.

5 Pour expliquer pourquoi cet aveu de honte participe de la réfutation au même titre que l'aveu d'ignorance, Lachance souligne que Proclus lui-même rapproche la réfutation d'Alcibiade de la 6^{ème} définition du *Sophiste*, à savoir la noble sophistique. Cette noble sophistique ne s'intéresse pas uniquement au « versant logique » de la réfutation mais encore à son « versant éthique ». Versant éthique qui accorde une grande importance au sentiment de honte car c'est elle qui permet d'éliminer l'orgueil et les prétentions de l'interlocuteur (*ibid.*, p. 127). Donc l'obstacle à l'enseignement qui est révélé ici, est l'orgueil, l'arrogance de l'interlocuteur, qui bien qu'il ait admis son ignorance sur ce qu'il pensait savoir, ne s'en considère pas moins comme étant supérieur aux autres, à l'exemple d'Alcibiade qui vante ses « dons naturels » (Platon, *Premier Alcibiade*, 119 b-c, p. 137) et qui, par voie de conséquence, pense pouvoir faire l'économie d'un effort intellectuel quelconque. Le bénéfice de la honte consiste donc en ce que l'interlocuteur ressent enfin la nécessité de produire cet effort. Cela dit, le sage ne vit pas dans un sentiment de honte perpétuelle. Cette honte, une fois le travail de réflexion engagé, pourra se transformer en humilité. Le contraire de l'orgueil n'est d'ailleurs pas tant la honte que l'humilité.

6 Platon, *Premier Alcibiade*, p. 153.

7 G. Lachance, « L'*Alcibiade* : entre réfutation et enseignement », p. 130.

- Oui, je le peux : mais c'est ensemble qu'il nous faut chercher les moyens de devenir les meilleurs possible ; car si je dis de toi que tu as besoin d'être instruit, je le dis aussi de moi (...) »⁸.

Autrement dit, même le maître de vertu a besoin d'être instruit de ce qu'elle est. Il possède pourtant déjà un savoir en la matière puisqu'il est maître de vertu. Comment donc expliquer ce paradoxe ? La position défendue par le personnage de Socrate n'est paradoxale que si l'on considère l'ignorance comme étant destinée à être résorbée. Or, ici, la conscience de notre propre ignorance en matière de vertu n'est pas destinée à être comblée mais participe déjà de la connaissance de la vertu. En effet, en soutenant qu'il a lui aussi besoin d'être instruit, le personnage de Socrate pose l'idée que l'un des éléments constitutifs de la connaissance de la vertu, c'est précisément la conscience de l'irréductibilité de notre ignorance en la matière. Connaître la vertu, c'est savoir qu'on ne peut jamais la connaître pleinement, définitivement, qu'on ne peut que s'y appliquer.

D'où cette deuxième indication : « Je dis la vérité, quand je soutiens que nous avons besoin d'application, tous tant que nous sommes, mais tout particulièrement nous deux »⁹. Autrement dit, aussi longtemps qu'il vivra, Socrate aura besoin de s'appliquer à devenir le meilleur que possible. La vertu n'est donc pas un savoir que l'on possède une fois pour toute, comme on apprend un théorème, elle est un effort.

La persistance de notre ignorance en matière de vertu n'est pas le résultat d'un manque d'application de la part de Socrate, c'est une limite inhérente à la vie humaine : « tant que nous sommes ». Cette allusion à l'imperfection de la connaissance humaine fait écho au dialogue du *Phédon* dans lequel le personnage de Socrate explique que ce n'est que dans la mort que l'âme, libérée du corps, sera en mesure d'accéder au monde des Idées¹⁰. Ainsi, par ces quelques mots – qui peuvent passer inaperçus, sans doute pour ne pas décourager son disciple – le *Premier Alcibiade* rappelle lui aussi que ce n'est que dans la mort que l'âme atteindra l'Idée de la Vertu pour embrasser une connaissance pleine et totale de celle-ci. Vivant, la vertu n'est jamais acquise mais seulement l'objet d'une application.

Si, grâce à la réfutation, Alcibiade a bien pris conscience de son ignorance et de la nécessité dans laquelle il se trouve de devoir s'instruire : « je vais commencer dès ce moment à m'appliquer à la justice »¹¹, il n'est pas certain qu'il ait pris conscience que cette ignorance, loin d'être une étape visant à être dépassée vers l'acquisition d'un savoir positif, participe déjà de son application à la vertu. Finalement, l'erreur d'Alcibiade en matière de vertu était double : non seulement il ignorait ce qu'il croyait savoir mais, de plus, il nourrit l'illusion que l'on peut connaître la vertu, quand la vertu ne peut que se chercher.

Le portrait du maître de vertu répond ainsi au portrait du philosophe, tel qu'il apparaît à l'issue du mythe de la naissance d'Éros dans *Le Banquet* de Platon. En effet, de même qu'Éros est le fils de Pénia (indigence) et de Poros (richesse), le philosophe y est présenté comme un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, de sorte qu'il cherche sans cesse à combler le manque qu'il éprouve. Le maître de vertu ne peut donc être lui-même qu'un intermédiaire entre l'ignorance et l'Idée du Juste. Il est d'ailleurs à noter qu'à la fin du discours de Diotime, juste avant l'irruption d'Alcibiade, le Beau, la Vérité et la Vertu se confondent¹².

C'est pourquoi nous avons choisi de parler d'humilité, plus précisément d'une humilité intellectuelle. La conscience de notre ignorance en matière de vertu participe de la conception socratique de la sagesse en tant qu'humilité, c'est-à-dire en tant que conscience de nos limites. L'homme vertueux est nécessairement un homme humble, qui non seulement ne prétend pas

8 Platon, *Premier Alcibiade*, 124 c, p. 143.

9 *Ibid.*, 124 d, p. 144.

10 Platon, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991.

11 Platon, *Premier Alcibiade*, 135 e, p. 175.

12 Platon, *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 103.

savoir ce qu'il ignore, mais qui de plus a compris que la possession pleine et entière de la vertu, comme de la connaissance de celle-ci, n'était pas à sa portée. C'est pourquoi, dans la partie maïeutique, le personnage de Socrate utilise plusieurs fois le pronom personnel « nous ». Le choix de la première personne du pluriel lui permet d'insister sur le fait que le maître de vertu participe lui-aussi à cette recherche philosophique et y participera toujours. Tout comme son disciple, il ne peut en faire l'économie.

2. La recherche philosophique

Lachance considère que la deuxième partie du dialogue, partie maïeutique, diffère de la première dans la mesure où celle-ci se déploie « sur fond véritable de recherche philosophique à deux (...) rendue apparente par une utilisation plus marquée de la première personne du pluriel »¹³.

Toutefois, force est de remarquer que la recherche philosophique a débuté bien avant cela, quand Socrate interrogeait Alcibiade sur l'origine de son prétendu savoir en matière de vertu. En effet, par le truchement de la réfutation du jeune homme, le philosophe s'interroge : comment la vertu se transmet-elle ?

Les successives mises en contradiction d'Alcibiade par Socrate permettent de rejeter trois « opinions flottantes »¹⁴ relatives à l'acquisition de la vertu, opinions que l'on pourrait qualifier de « préjugés » puisqu'elles se caractérisent justement par une absence de réflexion et que le « pré-jugé » désigne littéralement ce qui vient avant l'exercice du jugement. Le premier donc de ces préjugés considère que nous n'aurions pas besoin d'acquérir la connaissance de la vertu, puisqu'elle serait déjà en nous, depuis l'enfance : « C'est que quand tu étais enfant, je t'ai souvent entendu à l'école et ailleurs, et quand tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu. Or tu ne balançais pas sur le juste et l'injuste ; au contraire, tu disais très haut et hardiment de tel ou tel de tes petits camarades qu'il était méchant, injuste et qu'il avait tort (...). Alors tu croyais connaître, même dès ton enfance, le juste et l'injuste »¹⁵. Autrement dit, le fait que nous manipulions, depuis l'enfance et avec assurance, les notions de « juste » et d'« injuste » nous conduit à nourrir l'illusion selon laquelle nous sommes, depuis toujours, compétents en matière de justice. Discerner le juste de l'injuste serait alors un principe sinon inné, puisque rien n'indique dans ce passage que ces enfants soient nés vertueux, à tout le moins d'une évidence telle que même les enfants y arrivent. D'où le préjugé selon lequel, l'acquisition de la vertu ne requiert pas d'apprentissage spécifique puisqu'elle se réalise spontanément au cours de l'enfance.

Ce premier préjugé emboîte le pas au second, à peine plus raffiné, qui considère que l'acquisition de la vertu ne requiert pas d'apprentissage spécifique puisqu'elle s'acquiert par la simple fréquentation du public. De l'enfance, on passe à l'âge adulte :

« - C'est que je les ai apprises, j'imagine, comme tout le monde.

- Nous voilà revenus au même point. De qui les as-tu apprises ; explique-moi.

- Du public »¹⁶.

Ce passage est intéressant à plusieurs titres. Tout d'abord, parce qu'on voit que ce deuxième préjugé part du principe que « tout le monde » est en mesure de discerner le juste de l'injuste. Autrement dit, la vertu serait la chose la mieux partagée du monde. On peut émettre l'hypothèse qu'Alcibiade associe la vertu à une sorte de simple « bon sens populaire ». Ensuite, ce passage nous renseigne sur l'erreur profonde de ce préjugé : la seule fréquentation du public suffit à acquérir progressivement la vertu. De sorte que celui qui veut devenir vertueux n'a pas à produire d'efforts particuliers. On retrouve dans ce deuxième préjugé –

13 G. Lachance, « L'*Alcibiade* : entre réfutation et enseignement », p. 118-119.

14 Platon, *Premier Alcibiade*, 117 a, p. 132.

15 *Ibid.*, 110 b-c, p. 114.

16 *Ibid.*, 110 d-e, p. 115.

celui de la fréquentation/maturité – le caractère nécessaire et spontané de l’acquisition de la vertu que l’on avait déjà identifié dans le premier. Ainsi, il semble courant de croire que c’est même à notre insu que nous devenons vertueux.

Et le troisième préjugé dénoncé par le personnage de Socrate raffine encore l’argument de la fréquentation. Car Alcibiade convient rapidement des limites de son propre discours : en effet, s’il suffisait de fréquenter le public, tous les Athéniens seraient vertueux. Il lui faut donc admettre que toutes les fréquentations ne se valent pas. Le troisième préjugé affirme donc que c’est par la fréquentation des seules personnes vertueuses – et non plus simplement « du public » en général – que l’on acquiert la vertu : « On dit, Socrate que s’il est devenu habile (Périclès), ce n’est pas de lui-même, mais parce qu’il a fréquenté beaucoup d’habiles gens »¹⁷. Et ce que va montrer Socrate, à travers l’exemple de Périclès, qui est le tuteur d’Alcibiade, c’est que même la fréquentation d’une personne vertueuse ne saurait suffire à le rendre vertueux. Par deux fois, il pose la question : « qui passe pour être devenu plus habile par les leçons de Périclès ? » et Alcibiade de reconnaître : « Non, par Zeus, je ne puis en citer »¹⁸. Ici, l’absence de preuve fait force d’argument : si même Périclès n’a su rendre vertueux ni ses fils, ni Clinias, ni Alcibiade, ni personne – à la connaissance d’Alcibiade –, il doit se rendre à l’évidence, la seule fréquentation même d’une personne aussi vertueuse ne suffit pas à faire acquérir la vertu.

Donc, si l’on veut devenir vertueux, non seulement, il ne faut pas fréquenter n’importe qui mais encore parmi les personnes vertueuses, uniquement celle qui est capable de rendre quelqu’un d’autre meilleur : « C’est à coup sûr une belle marque que ceux qui savent quelque chose le savent bien, quand ils sont capables de rendre un autre aussi savant qu’eux »¹⁹. Autant dire que les maîtres de vertu sont rares !

À travers la réfutation d’Alcibiade, Socrate rejette donc trois préjugés courants relatifs à la transmission de la vertu : il rappelle que contrairement à ce que l’on pourrait penser, la vertu n’est pas innée, elle ne s’acquiert pas avec la maturité, elle ne relève pas non plus de la seule fréquentation, même de celle de personnes vertueuses. Tout ceci ne saurait suffire à l’acquérir.

Dès lors, le personnage de Socrate pose les bases d’une théorie de l’apprentissage de la vertu. De ces successives mises en contradiction, on peut en déduire deux choses : tout d’abord, que l’acquisition de la vertu requiert un apprentissage spécifique, auprès d’une personne compétente, c’est-à-dire qui non seulement est vertueuse elle-même mais qui de plus est capable de transmettre cette vertu. Elle doit donc posséder des qualités pédagogiques précises, celles du maître de philosophie.

Ensuite, les trois préjugés rejetés ont ceci en commun qu’ils reposent sur l’idée que la passivité de l’élève n’est pas un obstacle à l’acquisition de la vertu. Or, l’acquisition de la vertu requiert nécessairement une démarche active de la part de celui qui veut devenir vertueux. Le personnage de Socrate parle d’ailleurs d’« application »²⁰ et Alcibiade reconnaît lui-même la nécessité de l’implication de l’élève dans cette acquisition quand il dit à propos de l’échec de Périclès à son égard : « c’est ma faute, je ne l’écoute pas »²¹. Si donc un homme veut devenir vertueux, il doit s’y appliquer, c’est-à-dire participer activement à la recherche philosophique de la vertu, ce qu’Alcibiade est contraint de faire quand Socrate lui pose ses questions.

En quoi le philosophe est-il un maître de vertu ? C’est son humilité, la conscience de l’irréductibilité de son ignorance en matière de vertu, qui garantit la qualité de son enseignement ainsi que son efficacité. Car l’homme vertueux n’est pas celui qui connaît la

17 *Ibid.*, 118 c, p. 135.

18 *Ibid.*, 118 d - 119 a, p. 136.

19 *Ibid.*, 118 d, p. 135.

20 *Ibid.*, 124 b, p. 104.

21 *Ibid.*, 118 e, p. 136.

vertu – cette connaissance étant inaccessible – mais celui qui s’interroge à son sujet. Le philosophe est donc un maître de vertu tout indiqué en ce que justement, lui, sait s’interroger. Mieux, c’est ce qu’il sait faire le mieux. Le maître de vertu sera donc celui qui apprendra à son disciple à être conscient de son ignorance, à s’interroger lui-même et à interroger la vertu, ce qui se joue dès le début du dialogue dans la partie réfutative.

Dès lors, l’usage du pronom personnel « nous », dans la deuxième partie de l’ouvrage, ne signifie pas tant que la recherche philosophique à deux commence à cet instant, qu’une progression dans la recherche philosophique sur la question de la vertu : jusque-là, il n’était réellement question que d’Alcibiade et de ses prétendues connaissances en matière de vertu. Maintenant que l’examen du jeune homme est terminé (par l’achèvement de la réfutation), le sujet de la discussion n’est plus seulement Alcibiade mais tous les hommes, en général.

Où l’on voit que le thème de la connaissance de soi ne concerne donc pas uniquement la seconde partie de l’œuvre²². En ce qui concerne Alcibiade, l’intégralité de la discussion porte sur la connaissance qu’il a de lui-même. Et à travers lui, à travers les préjugés qu’il a avancés pour évincer la question de la transmission de la vertu, la discussion concerne en réalité tout à chacun, dont le lecteur qui pourrait être tenté de réduire cette question à l’état de futilité.

Ainsi, lorsque Socrate invoque l’inscription delphique : « Allons, mon bienheureux Alcibiade, suis mes conseils et crois-en l’inscription de Delphes : Connais-toi toi-même (...) »²³, il ne s’agit pas de marquer une césure thématique dans le dialogue, mais davantage d’apparenter la démarche de la réfutation à la connaissance de soi. La recherche philosophique qu’elle soit maïeutique ou réfutative représente toujours un progrès dans la connaissance de soi.

Toutefois, à la différence de la lecture de Lachance qui sur ce point s’inscrit dans la continuité de Proclus²⁴, nous ne considérons pas que la connaissance de soi soit le véritable thème du dialogue. Car la connaissance de soi, qui se réalise à travers la recherche philosophique, n’est que le moyen de devenir vertueux. En effet, si la vertu est le thème explicite de la partie réfutative, notons que le dialogue y revient avec insistance au terme de la partie maïeutique : « Il faut donc que tu acquières d’abord de la vertu, toi et tout autre homme qui veut commander, et soigner non seulement sa personne et ses intérêts privés, mais aussi l’État et ce qui appartient à l’État »²⁵ et un peu plus loin : « Ce n’est donc pas, excellent Alcibiade, le pouvoir absolu qu’il faut acquérir pour toi, ni pour la ville si vous voulez être heureux : c’est la vertu »²⁶. Autrement dit, tout le travail de recherche philosophique associé à la connaissance de soi n’a pas en réalité d’autre but que l’acquisition de la vertu.

Car philosopher, c’est prendre soin de son âme. Or, ce soin n’a pas d’autre finalité que rendre l’âme aussi bonne que possible, c’est-à-dire aussi vertueuse que possible. On retrouve ce

22 Lachance considère d’ailleurs que ce thème y apparaît « en filigrane » : « (...) en dernier lieu, bien qu’elle soit différente de la partie réfutative, la partie positive aborde un thème (la connaissance de soi) qui transparaissait en filigrane dans la première partie de l’œuvre » (G. Lachance, « L’Alcibiade : entre réfutation et enseignement », p. 130).

23 Platon, *Premier Alcibiade*, 124 b, p. 143.

24 « Ainsi, à moins que Platon n’ait eu comme objectif avoué de faire de l’*Alcibiade* une exemplification du caractère purgatif de l’*élenchos* (auquel cas le thème de l’Alcibiade serait celui de la réfutation et de ses effets), il apparaît plus probable que le thème central de l’œuvre se trouve dans la seconde partie du texte, la première partie cherchant plutôt à évaluer les connaissances d’Alcibiade et non pas à étudier une définition particulière. Ici, deux thèmes voisins se font concurrence : la connaissance de soi et le soin de soi. Or, comme le soin de soi est présenté comme la méthode par excellence pour bien se connaître, il semble que la connaissance de soi constitue le thème principal de l’œuvre » (G. Lachance, « L’Alcibiade : entre réfutation et enseignement », p. 131).

25 Platon, *Premier Alcibiade*, 134 c, p. 172.

26 *Ibid.*, 135 b, p. 174. Nous avons encore relevé deux occurrences allant dans ce sens : « Ce n’est donc pas de murailles, de trières, ni d’arsenaux que les villes ont besoin, Alcibiade, si elles veulent être heureuses ; ce n’est pas non plus de population, ni de grandeur, si la vertu leur manque » (*ibid.*, 134 b, p. 171) et « Si donc tu veux gérer les affaires de la cité avec une parfaite rectitude, c’est la vertu que tu dois donner à tes concitoyens » (*ibid.*, p. 172).

même raisonnement (philosopher – soin de l'âme – vertu) dans l'*Apologie de Socrate* quand Socrate explique que sa « seule affaire » c'est de convaincre tous ces concitoyens de ne s'occuper de rien d'autre « aussi passionnément » que de leur « âme pour la rendre aussi bonne que possible » car, affirme-t-il, de la vertu provient « ce qui est avantageux » non seulement « aux particuliers » mais encore « à l'État »²⁷. De sorte que l'investigation philosophique de la partie maïeutique du *Premier Alcibiade* portant sur la connaissance de soi, n'est qu'une explicitation de ce qu'il faut faire pour devenir vertueux : la connaissance de soi n'est pas la fin de la recherche philosophique, elle n'est que le moyen, la méthode pour améliorer son âme et donc devenir vertueux.

C'est pourquoi nous poserions une nuance à l'interprétation du « contexte dramatique » de l'œuvre que propose Renaud lorsqu'il affirme que : « Socrate l'aborde (Alcibiade) avec le désir caché de le libérer de ses ambitions politiques, afin de l'attirer à lui et, par là, à la philosophie »²⁸. Ces deux éléments, les ambitions politiques d'Alcibiade d'une part et le désir de philosophie d'autre part, ne nous semblent pas contradictoires. Il ne s'agit pas, pour Socrate de libérer Alcibiade de ses ambitions politiques, mais de les élever par la philosophie, c'est-à-dire de faire en sorte que le jeune homme devienne réellement capable de prendre soin de ses concitoyens, donc de les conduire vers la vertu, seul « soin » digne de ce nom.

Si la philosophie, en tant que connaissance et soin de soi, est la méthode pour s'appliquer à la vertu et devenir aussi bon que possible, la partie maïeutique du *Premier Alcibiade*, dans le contenu même de l'enseignement prodigué par Socrate, soumet, de notre point de vue, d'autres éléments de réflexion sur la question de la transmission de la vertu, bien plus troublants. On se souvient du portrait de philosophe, évoqué plus tôt, à la fois riche et pauvre de la sagesse, ce qui explique la persistance de son désir toujours inassouvi de tendre vers elle. Poser la connaissance de la vertu comme une connaissance réflexive restitue bien l'idée de notre « pauvreté » en matière de vertu. Mais où réside donc notre « richesse » ? De quoi l'homme est-il riche, en matière de vertu, pour la désirer autant ? Ce que nous proposons de montrer dans le dernier temps de cet article, c'est que cette richesse réside dans la contemplation de l'Idée du Juste.

3. La contemplation

Le personnage de Socrate reproche à son disciple « de se jeter dans la politique avant d'être instruit »²⁹. Il y a donc une instruction à acquérir en matière de vertu, une instruction dont non seulement Alcibiade a besoin mais encore son maître : « si je dis de toi que tu as besoin d'être instruit, je le dis aussi de moi »³⁰. En quoi consiste donc cette instruction ?

Le personnage de Socrate ne le précise pas, au lieu de cela, immédiatement après avoir clamé la nécessité de cette instruction, il fait référence son tuteur : « mon tuteur est meilleur et plus sage que Périclès, qui est le tien (...). C'est un dieu (...). C'est la foi que j'ai en lui qui me fait dire que tu n'atteindras la célébrité par aucun autre que moi »³¹. Cette référence à un dieu et à la foi nous annonce la nature contemplative de la connaissance de la vertu : « C'est donc en regardant Dieu que nous trouverons le beau miroir des choses humaines pour reconnaître la vertu de l'âme et c'est ainsi que nous pourrons le mieux nous voir et nous connaître nous-

27 Platon, *Apologie de Socrate*, 30 a-b, trad. P. Pellegrin, Paris, Nathan, 1991, p. 43. Renaud rapproche également les deux ouvrages de Platon pour rattacher le discours sur l'âme, la connaissance de soi et le souci de soi du *Premier Alcibiade* à la vertu (F. Renaud, « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade Majeur* et le commentaire d'Olympiodore », *Laval théologique et philosophique*, n°65, 2009, p. 375).

28 F. Renaud, « La connaissance de soi ... », p. 368.

29 Platon, *Premier Alcibiade*, 118 b, p. 135.

30 *Ibid.*, 124 c, p. 143.

31 *Ibid.*, 124 c-d, p. 143-144.

mêmes »³². D'où l'idée d'une connaissance de type contemplatif, puisqu'il s'agit de « regarder Dieu ».

Pour comprendre la nature de ce dieu dont il est question, le personnage de Socrate explique qu'il est « plus pur, plus lumineux que la meilleure partie de notre âme »³³, celle où réside « la sagesse », « la connaissance et la pensée »³⁴, autrement dit, la partie intellectuelle. À cet égard, l'article de Renaud s'intéresse lui aussi à la deuxième partie du dialogue, la partie maïeutique, celle qui porte sur la connaissance de l'âme³⁵. Il y rappelle les deux interprétations de ce passage qui s'opposent traditionnellement, l'interprétation théologique et l'interprétation anthropologique. La première considère qu'« il n'y est pas seulement question du divin en nous mais aussi de Dieu »³⁶. Renaud souligne alors que, dans le texte, la partie intellectuelle de l'âme est dite « semblable » au dieu et au divin (*allo omoion*). Elle n'est donc pas dieu : « Dieu est autre et doit être compris comme supérieur à nous, c'est-à-dire comme transcendant »³⁷. On peut donc supposer que ce dieu serait Connaissance, plus précisément une connaissance divine, qui se différencierait en ceci de la connaissance humaine qu'elle serait débarrassée des entraves du corps. Ce dieu serait une connaissance entière et complète, saisie dans sa totalité et son infinité, la connaissance donc à laquelle l'âme accéderait dans la mort, ou pour reprendre un vocabulaire platonicien : le monde des Idées. Ce qui explique la participation de la partie intellectuelle de l'âme à la connaissance de ce dieu³⁸.

Mais comment, pour le pédagogue et maître de vertu, mener Alcibiade à cette contemplation ? Comme le rappelle Renaud, l'interprétation anthropologique, reprenant le passage où l'œil se voit en miroir dans un autre œil, considère que cette image a pour fonction de révéler que la connaissance de soi n'est pas immédiate, mais qu'elle s'opère par un détour, celui de la connaissance d'autrui. Et que c'est cet autre qui nous conduit à la contemplation du divin et du dieu³⁹ : « Alcibiade doit regarder dans l'âme de Socrate où il découvre la pensée (*phronésis*, nous) et la divinité »⁴⁰. En effet, avant de « regarder Dieu », le personnage de Socrate opère un détour par « un exemple propre à l'éclaircir, (...) la vue »⁴¹ : « Si donc l'œil veut se voir lui-même, il faut qu'il regarde un autre œil et dans cet endroit de l'œil où se trouve la vertu de l'œil, c'est-à-dire la vision ? »⁴². L'analyse de la « vue de soi », à laquelle est comparée la connaissance de soi quand le personnage de Socrate transforme l'inscription delphique en « Vois-toi toi-même », suit alors une élévation progressive : l'œil se voit lui-même dans un autre œil ; puis l'âme se voit elle-même dans une autre âme ; puis l'âme se voit dans la partie divine de l'âme d'autrui, autrement dit, un intellect se reflète dans un autre intellect – ce qui d'ailleurs résume bien le procédé du dialogue socratique – ; enfin c'est en « regardant Dieu » que l'on peut le mieux contempler la partie de notre âme la plus divine, soit la partie intellectuelle⁴³. Si donc l'on veut connaître la partie divine de notre âme, c'est le dieu qu'il faut regarder, car cette contemplation est précisément le lieu où la partie intellectuelle de notre âme se voit le mieux.

32 *Ibid.*, 133 c, p. 169.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, 133 b, p. 168.

35 *Ibid.*, 132 c - 133 c, p. 166-169.

36 F. Renaud, « La connaissance de soi ... », p. 369.

37 F. Renaud, « La connaissance de soi ... », p. 370.

38 Bel parlait de « parenté de l'âme avec les Idées » (« Du soin de l'âme au soin du corps », *Revue des Études Grecques*, t. 100, fasc. 475-476, 1987, p. 130)

39 F. Renaud, « La connaissance de soi ... », p. 370.

40 *Ibid.*, p. 374.

41 Platon, *Premier Alcibiade*, 132 c, p. 167.

42 *Ibid.*, 133 b, 168.

43 Notons que l'on retrouve cette idée d'une élévation progressive de l'âme dans d'autres dialogues de Platon, comme *Le Banquet* (2008) ou encore dans le mythe de la caverne de *La République* (2002).

Et inversement, pour garder le vocabulaire de la vision, la partie intellectuelle d'une âme est l'œil par lequel l'âme peut contempler l'Idée du Juste. La contempler et non la connaître. De même que « regarder Dieu » ne signifie pas le connaître, car cette vision sera toujours imparfaite et incomplète. Néanmoins, riche de cette vision partielle, l'homme désire en (sa)voir davantage et ce désir motive en retour son application à la tâche. Telle est donc la nature de ce dont l'homme doit être riche pour désirer se mettre en quête de la vertu, il doit déjà avoir été amené à « regarder Dieu », c'est-à-dire à contempler l'Idée du Juste⁴⁴.

Or, c'est la possibilité même de cette contemplation qui implique une « instruction ». En effet, l'idée d'« instruction » avancée au début du dialogue reparaît tardivement dans le texte lorsque Socrate exhorte Alcibiade à « apprendre ce qu'il faut savoir pour aborder la politique, et à attendre d'en être instruit »⁴⁵. Il lui signale alors qu'ils ont déjà fait « un pas en avant » quand ils ont « à peu près reconnu ensemble » ce qu'ils sont⁴⁶. Cette reconnaissance, malgré son manque de rigueur, a clairement été formulée : « Faut-il te démontrer plus clairement encore que l'âme est l'homme ? »⁴⁷. Autrement dit, l'homme doit être instruit de ce qu'il est, à savoir une âme, et qu'à l'intérieur de cette âme, la partie intellectuelle, étant la partie qui s'approche le plus du divin, sera son guide non seulement pour s'appliquer à la vertu tout au long de sa vie mais aussi son seul accès à la contemplation (toute imparfaite qu'elle puisse être) de l'Idée du Juste.

Il nous semble que nous touchons ici à ce qui nous semble être au cœur du problème pédagogique de la transmission de la vertu. D'après ce que nous venons de voir, Socrate ne se donne pas pour mission d'instruire son élève de ce qu'est l'Idée du Juste comme on le ferait d'un théorème, c'est-à-dire en lui imposant une définition claire, précise et indiscutable : « Le Juste, c'est faire ceci ou ne pas faire cela ». Il se donne pour mission de la lui faire contempler. Comment ? À force de philosopher, à force d'exercer la partie intellectuelle de son âme, à force d'être interrogé sur cette Idée du Juste, Alcibiade en vient progressivement à l'entrevoir. Autrement dit, le travail de recherche philosophique participe de la transmission de la vertu en ceci qu'elle habitue le disciple à tourner (systématiquement) sa pensée vers l'Idée du juste. Et cette Idée qui initialement était totalement absente de sa réflexion – le personnage d'Alcibiade l'illustre clairement que l'homme ne se soucie pas spontanément de justice mais feint de la confondre avec son intérêt personnel immédiat – finit par devenir prépondérante au point qu'elle s'impose comme l'horizon de toute réflexion, comme c'est le cas pour Socrate qui l'appelle « son tuteur »⁴⁸.

44 Nous pouvons poser un rapprochement avec l'évocation de l'enfance qui est faite en 110 b-c : si les enfants manipulent si aisément les notions de juste et d'injuste, c'est parce que l'Idée du Juste se trouve déjà en eux. Nous pouvons même oser l'hypothèse selon laquelle leur vision de l'Idée du Juste n'a pas encore été « corrompue par le public ». Mais comme la partie intellectuelle de leur âme est faible car qu'ils n'ont pas été formés à la philosophie, ils ne disposent pas des « contrepoisons » qui leur permettraient d'en conserver une vision claire et saine (Platon, *Premier Alcibiade*, 132 b, p. 166). Au contact du public, leur vision se gâte et s'enlaidit. Le travail de recherche philosophique vise donc à purger cette vision. D'où l'insistance de Lachance sur « la dimension purificatrice et thérapeutique » du travail philosophique qu'il relève de la réfutation ou de la maïeutique (« L'*Alcibiade* : entre réfutation et enseignement », p. 125). La différence entre la contemplation de l'enfant et celle qui est visée au travers de la recherche philosophique réside uniquement dans le fait que la seconde est « avertie ». Grâce au maître de vertu/philosophie, elle dispose des « contrepoisons » – armes intellectuelles – pour se prémunir de ce qui est fâcheux, à savoir la corruption de cette vision par les ambitions et le souci de plaire au peuple. C'est pourquoi Socrate met Alcibiade en garde : « Ce que je crains en effet le plus, c'est que, devenu amoureux du peuple, tu ne te gâtes » (Platon, *Premier Alcibiade*, 132 a-b, p. 166).

45 Platon, *Premier Alcibiade*, 132 a, p. 166.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, 130 c, p. 162.

48 *Ibid.*, 124 c, p. 143.

À cet égard, Renaud met en évidence le mystère qui entoure le dieu de Socrate : dans l'*Alcibiade* « le Dieu évoqué en 124 c est quelque chose de divin, une voix, un signe »⁴⁹. Puis, convoquant l'*Apologie*, Renaud souligne que Socrate ne nomme jamais le dieu qu'il sert. Il lui semble que l'*Alcibiade* propose sur ce point un élément de réponse. Il émet l'hypothèse d'un « Dieu-tuteur » lorsqu'« à la fin du dialogue, Socrate fait référence au Dieu comme celui qui décidera du succès ou de l'échec de l'éducation d'Alcibiade, comme si tout dépendait de sa volonté. Le Dieu de Socrate s'est ainsi substitué à Périclès comme nouveau tuteur d'Alcibiade »⁵⁰. Pour notre part, il ne nous semble pas que le divin joue déjà un rôle de tuteur auprès d'Alcibiade, c'est bel et bien Socrate qui occupe cette place. Socrate est « le médiateur »⁵¹ entre Alcibiade et le divin, tout comme Éros est un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir. Pour l'instant, le divin n'est pas encore le tuteur d'Alcibiade. Il le sera quand celui-ci aura, à force de philosophie, nourri une vision plus consistante de l'Idée du Juste, et à ce moment seulement, il pourra se passer de son maître comme intermédiaire. Quant à la référence faite par Socrate au dieu qui décide du succès ou de l'échec de l'éducation d'Alcibiade, nous pouvons pour l'expliquer convoquer la lecture de Pépin qui rappelle que la parenté entre « le divin intellect dans l'homme » et « la façon dont Dieu administre l'univers » est une idée que l'on retrouve fréquemment chez Platon⁵². Enfin, notons que, dans le dialogue, cette contemplation n'est pas présentée comme une fin en soi mais comme le seul moyen qui permettra à Alcibiade de réaliser ses ambitions politiques : fort de cette contemplation, son jugement visant à différencier les bonnes choses des mauvaises n'en sera que plus sûr⁵³ et Alcibiade pourra ainsi prodiguer de bons conseils aux Athéniens⁵⁴, lui qui, au début du dialogue, prétendait justement vouloir les guider. Ainsi, la contemplation de l'Idée du Juste éclaire son jugement et cette personne éclairée – malgré tout ce que ce terme contient d'incertitude –, Platon l'appelle l'homme « sage »⁵⁵.

Conclusion :

Pour Lachance, l'unité du *Premier Alcibiade* résidait dans la logique de sa progression formelle, une progression qui expliquait le passage d'une partie réfutative à une partie maïeutique⁵⁶, ainsi que dans le thème de la connaissance de soi bien que celui-ci n'apparaisse qu'« en filigrane » dans la première partie.

49 F. Renaud, « La connaissance de soi ... », p. 376.

50 *Ibid.*, p. 377.

51 *Ibid.*

52 J. Pépin, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *Revue des Études Grecques*, t. 82, fasc. 389-390, 1969, p. 69. Pépin explique que l'on retrouvera notamment cette idée chez Posidonius dont la principale ambition était de réunir platoniciens et stoïciens.

53 Platon, *Premier Alcibiade*, 133 d, p. 169.

54 *Ibid.*, 134 a, p. 170.

55 *Ibid.*, 133 c, p. 169. Comme le relève Pépin, la portée de l'héritage platonicien et plus précisément du *Premier Alcibiade*, qui identifie vertu et sagesse se retrouvera dans l'éthique stoïcienne critiquée par Cicéron dans son *De finibus* : « la fin dernière pour la sagesse c'est nécessairement d'agir avec la vertu pour principe, la vertu étant la forme parfaite de la raison » (J. Pépin, « Que l'homme ... », p. 58).

56 « Il est faux de dire que l'*Alcibiade* comporte des parties qui n'ont aucun lien les unes avec les autres : la première et la deuxième séquences argumentatives reposent sur la même prémisse initiale et, par voie de conséquence, partagent un lien étroit ; quant à la troisième séquence argumentative, elle vise le même objectif que les séquences précédentes, c'est-à-dire déterminer si Alcibiade possède les connaissances qu'il prétend avoir ; quant à la Fable royale, sa fonction persuasive montre qu'elle ne marque pas une rupture, mais bien une étape nécessaire dans la réfutation ultime d'Alcibiade (quatrième séquence argumentative) ; en dernier lieu, bien qu'elle soit différente de la partie réfutative, la partie positive aborde un thème (la connaissance de soi) qui transparaissait en filigrane dans la première partie de l'œuvre » (Lachance, « L'*Alcibiade* : entre réfutation et enseignement », p. 130).

Au terme de cette réflexion, il nous apparaît que la connaissance de soi (et du même coup, la recherche philosophique) n'est que la méthode par excellence pour acquérir la vertu. D'une certaine manière, notre lecture s'inscrit donc dans la continuité de celle de Pépin, lorsqu'il dit que : « Dans le *Premier Alcibiade*, la définition de l'homme intervient pour résoudre des problèmes moraux : pour connaître l'art de se rendre meilleur, il ne faut pas ignorer ce que l'on est »⁵⁷. Autrement dit, la question de la connaissance de soi trouve bien sa finalité dans la question de l'acquisition de la vertu. Ainsi, la question de la vertu, sa transmission et sa connaissance, permet de saisir le *Premier Alcibiade* dans son unité à la fois thématique et stylistique.

Transmettre la vertu relève toujours d'un travail de recherche philosophique qu'il prenne la forme de la réfutation ou de la maïeutique, précisément parce que la seule connaissance de la vertu à laquelle l'homme sage puisse prétendre s'élever se compose d'ignorance et de contemplation. Le maître de vertu doit donc apprendre à son élève à philosopher pour tour à tour amener ce dernier à prendre conscience de son ignorance, jusqu'à ce que celle-ci s'inscrive en lui en terme d'humilité ; pour exercer la partie intellectuelle de son âme et la renforcer jusqu'à ce qu'elle soit suffisamment armée (intellectuellement) pour résister au pouvoir de corruption du peuple ; pour l'accoutumer à la contemplation de l'Idée du juste, jusqu'à ce que, à force de sollicitations, la partie intellectuelle ne puisse plus en détacher son regard. De sorte que, dans le *Premier Alcibiade*, la transmission de la vertu se confond avec l'enseignement socratique du philosophe et l'homme vertueux avec le philosophe, en tant que ce dernier s'interroge humblement, constamment, l'âme tendue vers le monde des Idées.

Bibliographie :

Bels J., « Du soin de l'âme au soin du corps », *Revue des Études Grecques*, t. 100, n°475-476, 1987, p. 129-132.

Lachance G., « L'Alcibiade : entre réfutation et enseignement », *Revue de philosophie ancienne*, n°30, 2012, p. 111-132.

Pépin J., « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *Revue des Études Grecques*, t. 82, n°389-390, 1969, p. 56-70.

Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Nathan, 1991.

Platon, *Le Banquet*, Paris, Nathan, 2008.

Platon, *Phédon*, Paris, GF Flammarion, 1991.

Platon, *Premier Alcibiade*, Paris, GF Flammarion, 1967.

Platon, *La République*, Paris, GF Flammarion, 2002.

Renaud F., « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade Majeur* et le commentaire d'Olympiodore », *Laval théologique et philosophique*, n°65, 2009, p. 363-378.

57 J. Pépin, « Que l'homme ... », p. 62.