

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CONNAISSANCE DE SOI DANS L'*ALCIBIADE MAJEUR* DE PLATON

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
SOPHIE TREMBLAY

JUILLET 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je dois tout d'abord remercier M. Georges Leroux, professeur émérite au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, qui a accepté de diriger ce mémoire de maîtrise. Il a toujours su commenter mon travail de manière claire et pertinente; sa présence, sa confiance et ses encouragements me furent indispensables tout au long de mon travail de rédaction. Je remercie également Mme Sara Magrin et M. Claude Panaccio, tous deux professeurs au département de philosophie de l'UQÀM, qui ont accepté de lire, de commenter et de discuter mon travail avec générosité et rigueur.

Un merci particulier à mon conjoint Étienne Poulin et à ma fille Alice qui m'ont accordé beaucoup de leur temps. Ils m'ont tous deux supportée par leur amour et leur grande patience tout au long de la réalisation de ce mémoire. Je remercie mes parents Gaëtan Tremblay et Pauline Guimond qui m'ont toujours montré la voie de l'éducation et qui m'ont inconditionnellement appuyée dans mes choix. Ils furent des sources d'encouragement intarissables à toutes les étapes de mon travail.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 – LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE DE SOI DANS L’ <i>ALCIBIADE</i>	9
1.1 La connaissance de soi chez Platon.....	10
1.2 La connaissance de soi dans l’ <i>Alcibiade</i>	14
1.3 Le cadre dramatique de l’ <i>Alcibiade</i>	18
1.4 Le caractère apologétique de l’ <i>Alcibiade</i>	27
1.5 Conclusion.....	30
CHAPITRE 2 – L’IDENTIFICATION DU SOI	33
2.1 Le soi comme âme (124b-132c)	33
2.2 Le prédicat d’hégémonie de l’âme sur le corps	38
2.3 Échec et limites du prédicat d’hégémonie.....	40
2.4 Les gains philosophiques acquis par l’utilisation du prédicat d’hégémonie de l’âme	44
2.5 Conclusion.....	51
CHAPITRE 3 : LE SOI-MÊME LUI-MÊME.....	56
3.1 La vue chez Platon	58
3.1.1 Le fonctionnement de la vue dans le <i>Timée</i>	59
3.1.2 Le terme ὄψις.....	62
3.1.3 Le terme βλέπειν	66
3.2 Le miroir et les simulacres	69
3.2.1 Le miroir chez les Grecs	70
3.2.2 Le miroir chez Platon.....	71

3.3 Regarde-toi toi-même.....	73
3.3.1 L'autre que soi.....	75
3.3.2 L'âme de l'autre et le même.....	77
3.3.3 L'œil comme copie d'un miroir	80
3.4 Le volet psychique de l'analogie de la vision	83
3.4.1 L'âme comme copie du divin	83
3.4.2 Prendre soin de soi	84
CONCLUSION.....	86
BIBLIOGRAPHIE	90

RÉSUMÉ

Le présent mémoire de recherche a pour but d'étudier la question de la connaissance de soi dans l'*Alcibiade Majeur* de Platon. La question de la connaissance de soi y est soulevée lorsque Socrate fait comprendre à Alcibiade que le soin de soi est l'atout principal des Grecs en matière de politique et que c'est donc par la connaissance de soi, connaissance nécessaire à un bon soin de soi, que l'on devient un bon dirigeant. C'est sur la compréhension de la sentence delphique «Connais-toi toi-même» que doit porter l'enquête menant à la connaissance de soi. Cette enquête portera plus spécifiquement sur la nature du *soi-même lui-même* et aboutira à deux réponses différentes mais complémentaires. La première réponse est que le *soi* est l'âme. Elle est présentée dans le texte par l'entremise de l'utilisation du prédicat d'hégémonie de l'âme sur le corps. La deuxième réponse se trouve dans l'analogie de la vision. C'est en effet par l'entremise d'une analogie entre le type d'action que doit poser un œil pour connaître son excellence et le type d'action que doit poser l'âme pour connaître son excellence que Socrate tente de faire comprendre à Alcibiade ce qu'est le *soi-même lui-même* : la partie la plus divine de notre âme. Tout au long de notre travail, en plus de faire ressortir l'intérêt philosophique des deux réponses offertes concernant la nature du *soi-même lui-même*, nous tenterons d'évaluer la pertinence de l'hypothèse voulant que l'*Alcibiade* soit un dialogue apologétique, c'est-à-dire qu'il ait comme mandat de réhabiliter la figure de Socrate en démontrant qu'il a tenté d'amener Alcibiade à l'excellence politique. Dans le chapitre 1 nous procéderons à une analyse du cadre dramatique à l'intérieur duquel se joue le dialogue. Les chapitres 2 et 3 seront consacrés à l'analyse des deux réponses données à la question de la connaissance de soi. L'hypothèse apologétique sera quant à elle analysée tout au long des trois chapitres du mémoire; nous y reviendrons plus abondamment dans la conclusion. Nous verrons que l'étude de la question de la connaissance de soi dans l'*Alcibiade Majeur* vient valider l'hypothèse apologétique puisque nous pouvons y voir se déployer l'effort de Socrate pour mener Alcibiade vers l'excellence politique.

Mots-clés : Platon; Alcibiade; Connaissance de soi; Âme; Hégémonie; Vision.

INTRODUCTION

Platon fut un virulent critique de la politique de son époque. Dénonçant la mort de son maître, il soutient que la démocratie est le pire des systèmes puisque ceux qui participent aux prises de décision ne sont pas des spécialistes de la chose politique. En effet, pour Platon, la première condition pour qu'on puisse parler correctement d'un objet, quel qu'il soit, est la connaissance de ce dernier. Comme tout domaine de l'activité humaine, l'habileté à gouverner dépend de la connaissance de l'objet de la gouvernance : l'être humain. Or, Platon constate que les citoyens et les dirigeants les plus puissants ne se connaissent pas et se méprennent donc sur l'objet du politique, prenant dès lors nécessairement des décisions dont la pertinence est hasardeuse.

L'*Alcibiade*, dialogue dont il sera question dans notre mémoire, pose la question de la connaissance de soi dans une perspective purement politique. Platon se demande qui sera le meilleur politicien? Quels seront ses meilleurs atouts? Quelle devra être sa conduite? Sur quelles connaissances devra-t-il fonder ses actions? À toutes ces questions, nous serions spontanément tentés de répondre qu'un bon dirigeant doit être à l'écoute des autres et des besoins de la cité, qu'il doit prendre des décisions justes et favorables à l'épanouissement du plus grand nombre et qu'il doit protéger la cité en assurant l'honneur et la sécurité des citoyens qui la composent. En bref, il doit se conduire de manière à rendre sa cité juste.

Cette réponse est insatisfaisante pour Platon puisque, si l'on suit le principe selon lequel toute forme d'action doit reposer sur une connaissance, il faut que la question de la conduite du dirigeant soit retournée vers les objets qu'il doit connaître pour devenir un bon politicien. Dans son introduction à l'*Alcibiade*, Jean-François Pradeau affirme :

La discussion de l'*Alcibiade* porte sur les conditions psychologiques de l'éthique et de la politique, du gouvernement de soi et du gouvernement de la cité. Ces deux sortes de

gouvernement, la maîtrise de soi éthique et le commandement politique, ont pour condition la connaissance de leurs objets et de ce qui convient à ces objets : afin de se maîtriser soi-même, il convient de se connaître soi-même; afin de gouverner la cité, il convient de la connaître.¹

La réponse de l'*Alcibiade* est donc que pour qu'un humain se conduise avec excellence en politique, il faut que ce dernier se connaisse lui-même. Le sujet de la politique et de l'éthique est donc le même : l'être humain. Le propos central de notre mémoire portera sur la manière dont est déployée, dans l'*Alcibiade*, la question de la connaissance de soi.

Les propos tenus dans l'*Alcibiade* sont directement liés au thème du gouvernement de la cité, mais par le biais de l'exigence philosophique du soin de soi, du souci de soi. En effet, comme Alcibiade se leurre sur ses capacités à faire de la bonne politique, comme il ignore les connaissances les plus fondamentales que doit posséder celui qui souhaite diriger une cité le mieux possible, il doit avouer qu'il porte en lui une grande confusion. Il doit prendre soin de lui-même afin d'améliorer la condition dans laquelle il se trouve. Ainsi, dans l'*Alcibiade*, celui qui gouverne doit prendre des dispositions particulières par rapport à lui-même et ne pas compter sur ses qualités naturelles. Il doit nécessairement passer par une recherche qui lui permettra de découvrir la nature des changements qu'il doit opérer sur lui-même. Cette recherche doit le mener à la connaissance de soi puisqu'elle est la seule qui puisse nous indiquer comment nous devons prendre soin de soi.

Comme nous le verrons, les réponses qu'offre l'*Alcibiade* à la question de la connaissance de soi sont le résultat d'une analyse du précepte delphique «Connais-toi toi-même». Nous disons *les* réponses puisque l'enquête que Socrate et Alcibiade entreprennent dans le dialogue se solde à l'aide de deux réponses distinctes mais complémentaires pour ceux qui recherchent la nature du soi. En effet, ce dialogue exprime tout d'abord assez clairement ce qu'est l'être humain : l'âme. C'est la première réponse. Il précise par la suite qu'il ne suffit pas d'identifier l'âme, mais bien également d'en scruter la nature afin de bien orienter les activités qui nous mèneront vers le soin que nous prendrons de nous-mêmes. Cette recherche mène à l'identification de la partie divine de l'âme par laquelle l'être humain

¹ Pradeau, Jean-François (2000). «Introduction à l'*Alcibiade*», In *Platon. Alcibiade*, GF Flammarion, Paris, p. 9.

réfléchit. Il s'agit de la deuxième réponse. Ces deux réponses feront l'objet des deux derniers chapitres de notre mémoire.

Plus spécifiquement, le présent mémoire se divise en trois chapitres qui visent tous le même but : comprendre comment s'élabore la question de la connaissance de soi dans l'*Alcibiade*. De manière générale, le premier chapitre nous servira à expliquer comment la question de la connaissance de soi est mise en contexte dans le dialogue. Il nous permettra de déterminer le cadre à l'intérieur duquel se joue le questionnement du dialogue. C'est dans ce chapitre que nous tenterons de comprendre l'originalité de l'*Alcibiade* dans son traitement de la question de la connaissance de soi. Nous procéderons alors à une comparaison entre le *Protagoras*, le *Charmide*, le *Philèbe* et l'*Alcibiade*. Nous utiliserons également le premier chapitre pour tenter de comprendre l'apparition du «Connais-toi toi-même» dans le dialogue. Nous espérons y parvenir par une description des éléments formant le cadre dramatique du dialogue. Ce même chapitre nous servira finalement à mettre en place les éléments théoriques nécessaires à l'analyse des réponses offertes à la question du soi-même lui-même que nous proposons de mener à terme dans les deux autres chapitres du mémoire. Le premier chapitre servira donc de préambule aux deux autres chapitres du mémoire.

Le deuxième chapitre présentera les résultats de notre analyse concernant la première réponse que le dialogue offre à la question de la connaissance de soi. Comme nous le verrons, dans l'*Alcibiade*, le soi est l'âme. Nous tenterons de déterminer la valeur de cette réponse en analysant la valeur philosophique du prédicat d'hégémonie de l'âme sur le corps qui permet aux interlocuteurs d'identifier le soi à l'âme. Pour ce faire, nous tournerons notamment notre attention vers l'interprétation proposée par Jacques Brunschwig.

Le troisième chapitre nous permettra de déterminer comment nous devons comprendre la deuxième réponse à la question de la connaissance de soi. Cette réponse se trouve dans le célèbre passage du dialogue où Socrate compare l'activité de l'âme à l'activité d'un œil. Nous présenterons plusieurs types d'analyse pour comprendre ce passage que nous nommerons l'analogie de la vision. Nous procéderons à une analyse de certains termes (ὄψις et βλέπειν) utilisés dans la construction de cette analogie. De plus, nous ferons une brève description de la manière dont Platon théorise les simulacres et les miroirs. Toutes ces

informations serviront finalement à comprendre le message que Socrate tente de transmettre à Alcibiade à travers l'analogie de la vision. Tout au long de notre travail, nous nous servirons de la traduction de Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau².

Chacun de ces chapitres nous permettra donc de mieux comprendre la nature du message offert par Platon dans l'*Alcibiade*, mais également de discuter une hypothèse de lecture que nous tenterons de mettre à l'épreuve : l'hypothèse de Louis-André Dorion³ selon laquelle l'*Alcibiade* a comme mandat de réhabiliter la figure de Socrate, lui conférant le titre de dialogue apologétique. Rappelons que Socrate a été accusé de corrompre la jeunesse, d'introduire de nouvelles divinités et de renier les dieux de la cité⁴. Alcibiade est un disciple maudit de Socrate. Socrate tente pourtant de l'aider à devenir meilleur et Alcibiade se prête au jeu. Platon a-t-il écrit ce dialogue dans le seul but de redorer l'image de son maître? Nous verrons en effet que, non seulement, le contexte dialogique nous permet de croire à sa validité, mais aussi que les types de réponses données sur le soi nous permettent de croire à un dialogue apologétique.

Les questions relatives à la connaissance de soi, aux qualités que doit posséder un bon dirigeant politique, sont très importantes dans l'œuvre de Platon. Comme nous le verrons, les réponses de l'*Alcibiade* concernant le lieu où évolue l'âme humaine, ainsi que celle concernant sa nature ne sont ni originales, ni mieux expliquées qu'ailleurs dans l'œuvre de Platon. Pourquoi donc avoir écrit ce dialogue? Qu'est-ce qu'apporte ce dialogue platonicien que ses autres écrits n'apporteraient pas?

Du point de vue de la structure narrative, il est à noter que l'*Alcibiade* n'est pas un monologue par lequel seraient mis en évidence des points de doctrine en vue d'une démonstration argumentative. Il s'agit plutôt d'un dialogue direct : c'est-à-dire que le lecteur

² Marboeuf, Chantal et Pradeau, Jean-François (2000), *Platon. Alcibiade*, GF Flammarion, Paris, 245 pages.

³ L'hypothèse apologétique de Louis-André Dorion est exprimée dans son introduction au *Charmide* (Dorion, Louis-André (2004), *Platon. Charmide et Lysis*, GF Flammarion, Paris, 317 pages). Nous l'expliquerons dans le chapitre 1.

⁴ Sur le procès de Socrate et sur la nature de ses chefs d'accusation voir l'*Apologie de Socrate* (24 b-c).

assiste à un entretien entre Socrate et Alcibiade⁵. Or, selon la place qu'on donne à l'*Alcibiade* dans l'œuvre de Platon, nous pouvons penser, qu'en plus de son caractère apologétique, il est une des premières mises en forme de la théorie des philosophes rois de Platon. La question de notre rapport à soi est ici mise en relation avec le rôle que nous devons occuper dans une organisation citoyenne. Nous tenterons de traiter cette hypothèse en voyant comment l'*Alcibiade* peut être l'élan à partir duquel se sont élaborés des dialogues plus substantiels, comme la *République* par exemple. Nous essaierons donc de faire ressortir les points de doctrine de l'*Alcibiade* qui pourraient être les premiers balbutiements d'une définition plus précise et plus substantielle de ce qu'est l'âme humaine telle que décrite ailleurs dans l'œuvre de Platon.

Avant de plonger dans le premier chapitre, il nous semble essentiel de discuter encore un point. Depuis le 19^e siècle, l'étude de l'*Alcibiade* est inévitablement liée à celle de son authenticité. En effet, on sait que la question de l'authenticité du dialogue préoccupe et divise les spécialistes de Platon et les commentateurs de l'*Alcibiade*. Nous ne pouvons nous soustraire à cette question et c'est pourquoi nous préférons préciser notre position dès maintenant puisqu'elle nous permettra de spécifier le traitement que nous ferons des thèmes proposés dans ce dialogue et de leur place à l'intérieur de l'œuvre de Platon. Nous pourrions ainsi établir les assises à partir desquelles s'établira notre réflexion et sur lesquelles nous structurerons les différentes hypothèses interprétatives dont nous ferons état dans notre mémoire.

N'étant pas en mesure d'offrir une position originale sur cette question, nous croyons qu'un résumé des arguments qui soutiennent les hypothèses de l'authenticité et du caractère apocryphe de l'*Alcibiade* nous permettra d'adopter une hypothèse de travail claire et réaliste.

⁵ C'est Monique Dixsaut dans son introduction au *Phédon* qui propose cette classification des dialogues en trois catégories: dialogues directs, dialogues racontés, exposés (Dixsaut, Monique (1991), *Platon. Phédon*, GF Flammarion, Paris, p. 30). Elle n'inclut pas l'*Alcibiade* dans ce tableau, probablement à cause du doute planant sur son authenticité, mais si nous devons le classer, il est clair qu'il trouverait sa place dans la catégorie des dialogues directs.

Pour le faire d'une manière précise, actuelle et concise, nous suivrons ici la synthèse offerte par Jean-François Pradeau dans la deuxième édition de son introduction à l'*Alcibiade*⁶.

Selon ce dernier, «depuis [la contestation de l'authenticité de l'*Alcibiade* par F. Schleiermacher], la question est régulièrement débattue chez les spécialistes, qui s'accordent le plus souvent pour reconnaître à l'*Alcibiade* un étrange statut d'exception, celui d'un dialogue apocryphe, mais non pas anachronique.»⁷ D'un côté, les arguments utilisés pour soutenir l'hypothèse du caractère apocryphe du dialogue peuvent se résumer en cinq points précis : 1) en opposition aux formes généralement circulaires des entretiens socratiques, la forme du texte de l'*Alcibiade* est dogmatique; 2) son style littéraire l'éloigne des œuvres de jeunesse pour le rapprocher des œuvres de maturité; 3) le lecteur assiste plus à une démonstration socratique qui se rapprocherait plus d'un exposé pédagogique que d'un dialogue; 4) le dialogue a un caractère abstrait inhabituel; 5) l'*Alcibiade* répond à toutes les questions que les interlocuteurs soulèvent. D'un autre côté, les arguments servis pour rétablir le caractère authentique du dialogue consistent en une réfutation des arguments énumérés ci-haut. Pour ce faire, Pradeau propose de classer l'*Alcibiade* comme un dialogue de transition près du *Gorgias* et non comme un dialogue de jeunesse. Il écarte ainsi l'argument 2 selon lequel l'*Alcibiade* ne serait sans doute pas un dialogue de jeunesse. Par la suite, selon lui, une lecture attentive suffit à démontrer qu'il y a des retournements, des hésitations et des difficultés irrésolues dans le dialogue ce qui fait qu'Alcibiade n'a pas que le rôle d'approbateur⁸; il démonte ainsi les arguments 1, 3 et 5. En ce qui concerne l'argument 4, Pradeau répond que la recherche de l'*Alcibiade* est celle du soi, objet précis qui constitue tout être humain et qui annule l'aspect abstrait souligné par les détracteurs ne son authenticité.

Comme aucun des arguments avancés ne semble incontestable d'un point de vue philologique ou historique⁹, nous penchons en faveur de la position de Pradeau en affirmant avec lui que la «question de l'authenticité est finalement davantage une affaire d'impression

⁶ *Ibid.*, pp. 24-29.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸ À l'appui de Pradeau, voir, par exemple, toute la section allant de 107c à 109b où Alcibiade tente d'expliquer ce sur quoi il pourra conseiller les Athéniens.

⁹ Voir aussi l'appendice de Monique Dixsaut dans *Le naturel philosophe* : «Tout dans le dialogue est «platonicien», mais trop [...]» (Dixsaut, Monique (2001), *Le naturel philosophe*, Vrin, Paris, p. 377).

ou de sentiment, dans la mesure où tous les lecteurs reconnaissent l'intérêt du texte et sa valeur platonicienne»¹⁰, et prendrons pour notre présent travail le point de vue selon lequel «on doit prendre la mesure du contexte puis de la portée philosophique de ce texte en le rapportant aux dialogues qui partagent avec lui un certain nombre de préoccupations et de problèmes.»¹¹ Nous considérerons donc que le contenu du dialogue s'intègre sans contradiction à l'œuvre de Platon.

Jean-François Pradeau est partisan de l'authenticité et soutient que l'*Alcibiade* a été écrit à l'époque du *Gorgias*. «La recherche qu'entreprend l'*Alcibiade* s'inscrit dans le débat, indistinctement éthique et politique, qui occupe l'essentiel des dialogues platoniciens antérieurs à la *République* et, plus précisément, du point de vue des questions et des termes qui sont les leurs, l'ensemble plutôt homogène que constituent l'*Euthydème*, le *Ménon* et le *Gorgias*.»¹² En effet, certaines des réponses offertes par l'*Alcibiade* à la question de l'excellence et des moyens d'atteindre l'excellence ont déjà été établies dans d'autres dialogues comme le *Lachès* et l'*Hippias mineur*. Ces réponses peuvent se résumer en deux points principaux : 1) il est nécessaire «de gouverner notre conduite de telle sorte qu'on puisse atteindre une forme particulière ou une autre d'excellence»; 2) «l'excellence n'était accessible qu'à la condition de posséder un certain savoir».¹³ L'*Alcibiade* ne se limite toutefois pas à ces deux questions, Pradeau avance qu'il est un «développement» et une «condition» principalement au *Gorgias*, mais également au *Ménon* et à l'*Euthydème*. Un développement au sens où il poursuit certains de leurs arguments ou de leurs difficultés; une condition puisque si nous souhaitons adopter une vie philosophique qui soit la meilleure pour l'homme, nous devons tout d'abord savoir ce qu'est l'homme. Comme nous en avons rapidement fait mention plus haut, c'est à cette question que répond l'*Alcibiade*.¹⁴

¹⁰ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 28.

¹¹ *Ibid.*, p. 29.

¹² *Ibid.*, p. 10.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ À l'appui de sa thèse voulant que l'*Alcibiade* et le *Gorgias* aient été rédigés à la même époque, Jean-François Pradeau avance que «ce sont des textes contemporains, dont l'orientation éthique et politique est commune, et qui jouent l'un à l'égard de l'autre le rôle de complément. A posteriori, ils sont tous deux par ailleurs en attente du développement conjoint qu'ils supposent et appellent sans le produire : celui de la résolution des difficultés politiques, éthiques et psychologiques qui occuperont la *République*.» (*Ibid.*, p. 22)

Cette hypothèse de Pradeau ne fait pas l'unanimité. En effet, aucun auteur ne peut aujourd'hui confirmer un moment de rédaction, ni attribuer un auteur définitif à l'*Alcibiade*. C'est pourquoi nous le comprendrons en lien avec l'ensemble des dialogues platoniciens qui peuvent apporter du sens à notre enquête. De plus, puisque la plupart des commentateurs et philologues s'entendent pour affirmer que selon l'hypothèse où ce dialogue n'est pas de Platon, l'auteur est un proche de Platon, nous pouvons conclure que les propos tenus dans l'*Alcibiade* sont conformes à la théorie de ce dernier, nous utiliserons le nom de Platon pour désigner l'auteur de l'*Alcibiade*. Nous procéderons donc dans un rapport direct avec l'œuvre de Platon dans notre étude du «Connais-toi toi-même» dans l'*Alcibiade*.

CHAPITRE I – LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE DE SOI DANS L'ALCIBIADE

Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même; dès lors, je trouve qu'il serait ridicule de me lancer, moi à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen de ce qui m'est étranger.

Platon. *Phèdre* 229e6-7.

Le thème de la connaissance de soi est abondamment traité dans l'œuvre de Platon. En tant que philosophe, il recherche la connaissance de ce qu'est l'être humain et non pas la connaissance de chaque sujet individualisé. Il ne propose pas de grille qui puisse permettre à chacun d'analyser sa personnalité afin de comprendre son originalité, mais bien une définition qui rendrait compte de ce qu'il y a de commun entre tous les êtres humains, de ce que nous partageons tous du fait de notre appartenance à une même espèce. Il explore donc ce domaine de connaissance d'un point de vue universel.

Plusieurs dialogues de Platon traitent du thème de la connaissance de soi. Nous diviserons ces dialogues en deux catégories : ceux qui traitent du thème de la connaissance de soi en se référant explicitement à la sentence delphique¹⁵ «Connais-toi toi-même» (*Protagoras, Charmide, Philèbe, Alcibiade*) et ceux qui traitent du thème de la connaissance

¹⁵ Les préceptes delphiques que pouvaient lire ceux qui se rendaient au temple d'Apollon afin de consulter l'oracle sont des formules dont le sens fut longuement médité par nombre de philosophes. Le «Connais-toi toi-même» est sans doute celui dont la signification fut la plus recherchée et dont la postérité fut immense. Pour les Grecs, il engageait le consultant à regarder en lui-même ce qu'il voulait savoir de l'oracle. «Le sens qui apparaît dans les textes les plus anciens est une invitation à se reconnaître mortel et non dieu» (Courcelle, Pierre (1974), *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Tome 1, Études Augustiniennes, Paris, p. 12). Chez Platon, toutefois, son sens est différent puisqu'il engage ici à la réflexion philosophique qui mènera l'homme à se voir, non comme le divin, mais comme un être dont l'âme a quelque chose de divin : la réflexion.

de soi sans faire de mention directe de la sentence delphique. En effet, comme nous le verrons, certains dialogues qui citent directement la sentence delphique n'approfondissent pas le thème de la connaissance de soi, et d'autres dialogues – la *République* par exemple – dans lesquels est élaborée la philosophie de Platon sur le thème de la connaissance de soi ne font pas référence à la recherche du sens attribuable au «Connais-toi toi-même». Nous traiterons ici des dialogues qui, comme l'*Alcibiade*, font une mention directe du «Connais-toi toi-même».

1.1 La connaissance de soi chez Platon

L'importance de la sentence delphique à l'époque de Platon n'est plus à démontrer. La formule «Connais-toi toi-même» que l'on pouvait lire lorsqu'on se rendait consulter l'oracle de Delphes est l'inspiratrice d'une longue tradition de questionnements et de réflexions sur ce qu'est l'homme en lui-même. Comme le dit Pierre Courcelle dans son analyse détaillée de l'histoire de cette maxime : «c'est sur une anthropologie que débouche normalement la connaissance de soi.»¹⁶

La fortune de cette formule anonyme fut si riche qu'elle a traversé les époques de l'Antiquité jusqu'à nos jours par l'intermédiaire des diverses interprétations qu'on en fit. Tout d'abord reçue comme une invitation à ne pas confondre la nature humaine avec la nature divine, la sentence devient chez Platon, comme en témoigne entre autres l'*Alcibiade*, une prescription non pas religieuse mais philosophique que doit suivre celui qui désire gouverner la cité de la meilleure façon qui soit. C'est Platon qui offre donc le premier - par le biais de l'activité réflexive philosophique et en identifiant la partie divine de l'âme humaine comme le noyau identitaire du dirigeant politique – une portée politique au «Connais-toi toi-même». Voyons comment les dialogues de Platon qui mentionnent intégralement le «Connais-toi toi-même» l'utilisent. Ceci nous permettra de cibler les particularités de l'*Alcibiade* en ce qui concerne le traitement qu'il offre de cette question.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

Dans le *Protagoras* (342 d), le «Connais-toi toi-même» sert d'exemple de sentence de sagesse concise et attribuée aux sept Sages.

Ces sages s'étant rassemblés offrirent en commun à Apollon les prémices de leur sagesse et firent graver sur le temple de Delphes ces maximes qui sont dans toutes les bouches : *Connais-toi toi-même* et *Rien de trop*. Mais pourquoi rapporté-je tout ceci? C'est pour vous faire voir que la manière des anciens sages était caractérisée par une sorte de concision laconique.¹⁷

Comme en témoigne cette citation, le *Protagoras* n'offre pas de signification particulière à la sentence delphique. Elle est ici utilisée comme un bon exemple de concision. Il ne nous instruit pas sur les recommandations, les conseils ou les ordres que la sentence prescrit aux hommes. Le sens que Platon attribue au «Connais-toi toi-même» est plutôt présenté dans le *Charmide*, le *Philèbe* et l'*Alcibiade*. Ces trois dialogues, comme nous le verrons maintenant, n'offrent toutefois pas tous la même profondeur dans le traitement du sens que l'on peut attribuer à la sentence delphique.

Dans le *Charmide* (164 d-e), le «Connais-toi toi-même» est compris dans «son identité avec la sagesse (σωφροσύνη)»¹⁸ :

J'irais même jusqu'à dire que c'est précisément à se connaître soi-même que consiste la sagesse, d'accord en cela avec l'auteur de l'inscription de Delphes. [...] C'est ainsi que le dieu s'adresse à ceux qui entrent dans son temple, en des termes différents de ceux des hommes, et c'est ce que pensait, je crois, l'auteur de l'inscription : à tout homme qui entre il dit en réalité : «Sois sage». Mais il le dit, comme un devin, d'une façon un peu énigmatique; car «Connais-toi toi-même» et «Sois sage», c'est la même chose, au dire de l'inscription et au mien. Mais on peut s'y tromper : c'est le cas, je crois de ceux, qui ont fait graver les inscriptions postérieures : «Rien de trop» et «Cautionner, c'est se ruiner.» Ils ont pris le «Connais-toi toi-même» pour un conseil et non pour le salut du dieu aux arrivants,

¹⁷ Chambry, Émile (1967), *Platon. Protagoras*, Garnier-Flammarion, Paris, p. 73-74.

¹⁸ Courcelle, Pierre, *op. cit.*, p. 16.

puis, voulant offrir eux-mêmes des conseils non moins salutaires, ils les ont consacrés dans ces inscriptions.¹⁹

Ce passage offre par association d'idée une clarification du sens que peut recouvrir le précepte delphique. Platon en reconnaît le caractère énigmatique et comme dans l'*Alcibiade* il associe la connaissance de soi à la sagesse. En effet, il affirme en 167a : «En réalité, donc, être sage, la sagesse et la connaissance de soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas.» Mais ce faisant il ne règle pas la question à laquelle le *Charmide* s'attarde : qu'est-ce que la sagesse? Puisque si se connaître et être sage sont des acquis similaires, aucun passage n'indique clairement ce qu'est le soi et comment on peut en connaître la substance. De plus, le *Charmide* ne règle pas la question de l'attitude commandée par celui qui est sage. C'est dans l'*Alcibiade* qu'on trouve la réponse à cette question. Celui qui veut se connaître peut le faire par la réflexion. Nous reviendrons dans notre dernier chapitre sur l'idée de la réflexion comme attitude de sagesse politique.

Dans le *Philèbe* (48c)²⁰, c'est à travers l'évaluation des conséquences dont peut pâtir celui qui ne se connaît pas lui-même qu'apparaît le «Connais-toi toi-même».

C'est en somme une espèce de vice qui tire son nom d'une habitude particulière, et cette partie du vice en général est une disposition contraire à celle que recommande l'inscription de Delphes. - C'est du précepte : Connais-toi toi-même, que tu parles, Socrate? [...] N'est-ce pas une nécessité que tous ceux qui ne se connaissent pas eux-mêmes soient dans cet état d'ignorance par rapport à trois choses? - Comment cela? - En premier lieu, par rapport aux richesses, quand ils se croient plus riches qu'ils ne sont réellement. - Il y a en effet beaucoup de gens qui ont cette illusion. - Il y en a encore davantage encore qui se croient plus grands et plus beaux qu'ils ne sont et qui, pour tout ce qui regarde le corps, s'attribuent des qualités supérieures à celles qu'ils possèdent réellement. - Assurément. - Mais les plus nombreux de beaucoup sont, à mon avis, ceux qui s'illusionnent sur la troisième espèce d'ignorance, celle qui

¹⁹ Chambry, Émile (1967), *Platon. Premiers dialogues – Charmide*, GF-Flammarion, Paris, 1967, pp. 287-288.

²⁰ Pradeau, Jean-François (2002), *Platon. Philèbe*, GF Flammarion, Paris, pp. 182-185.

a trait aux qualités de l'âme, et qui se figurent être plus vertueux que les autres, alors qu'ils ne le sont pas. - Cela est certain. - Et parmi les vertus, n'est-ce pas à la sagesse que la foule s'attache de toute manière et se remplit par là de querelles et d'illusions sur ses lumières? - Sans contredit. - Si l'on appelle cet état d'âme un mal, l'expression sera juste. - Très juste.

Trois affections principales peuvent atteindre ces ignorants qui se fourvoient eux-mêmes en s'illusionnant sur la quantité de biens qu'ils possèdent, sur leur qualité physique et sur leur intelligence et la qualité de leur jugement moral. À la lecture du passage cité, nous pouvons penser que ce qui définit ce que nous sommes s'étend non seulement à notre âme, mais également à notre corps et à nos biens matériels. Comme nous le verrons plus loin, cette interprétation du «Connais-toi toi-même» est reprise dans l'*Alcibiade*, mais pas comme interprétation de la sentence delphique. En effet, comme nous le verrons sous peu, l'*Alcibiade* donne une interprétation différente du «Connais-toi toi-même», mais un des passages clés du dialogue (128d-130c) réintroduit cette idée de l'anthropologie triple : moi (âme), ce qui est à moi (corps), ce qui est à ce qui est à moi (ce dont mon corps se sert).²¹

Avant de voir comment se présente le «Connais-toi toi-même» dans l'*Alcibiade*, notons seulement que dans le *Charmide* et le *Philèbe*, deux sens différents mais complémentaires sont offerts au «Connais-toi toi-même». Le *Charmide* offre un sens philosophique et moral à la connaissance de soi, tandis que le *Philèbe* en offre un sens plus «géographique» en ce sens qu'il situe le lieu du soi et de ses différentes expressions identitaires. Ces deux sens peuvent se compléter puisque si nous voulons, d'une part être sages en nous connaissant nous-mêmes, encore faut-il également connaître ce que nous sommes afin de pouvoir l'arrimer à la sagesse. Dans l'*Alcibiade*, ces deux sens sont traités.

²¹ Il est intéressant de noter que nous pouvons établir une corrélation entre cette tripartition identitaire et l'anthropologie triple proposée dans l'*Alcibiade* qui permet à Socrate et Alcibiade de distinguer entre trois objets de nature et de fonction différente : moi, ce qui est à moi, ce qui est à ce qui est à moi.

1.2 La connaissance de soi dans l'*Alcibiade*

Dans l'*Alcibiade*, le «Connais-toi toi-même» apparaît dans la Fable Royale (120e-124b).

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

Voilà ce qu'un chef de cité doit comprendre du «Connais-toi toi-même» : ses rivaux ne sont pas les individus qu'il dirige, mais bien les chefs des autres cités. Mais la mention du précepte delphique n'a pas que cette seule implication dans le dialogue. En effet, le «Connais-toi toi-même» a ici une double fonction : il sert, d'une part, de ligne d'arrivée à une discussion servant à démontrer à Alcibiade que ce sur quoi il fonde ses capacités à bien diriger les athéniens – la richesse, la beauté, la popularité – ne peut pas lui servir pour faire de la bonne politique et, d'autre part, de point de départ à l'enquête que mèneront Socrate et Alcibiade sur ce qu'est le soi-même lui-même; le reste du dialogue sert en effet à traiter de la question de la connaissance de soi et, par ricochet de la manière dont on doit prendre soin de soi-même²². Nous reviendrons sur la question de l'ignorance d'Alcibiade dans la partie 1.3 du présent chapitre.

Voyons maintenant comment sont traités conjointement le thème de la connaissance de soi et celui de la bonne politique dans l'*Alcibiade* et ailleurs chez Platon. Ces deux thèmes sont souvent traités dans un même élan puisque «comme va l'établir l'*Alcibiade*, l'éthique et

²² Comme nous le verrons dans les chapitres 2 et 3, la réponse des interlocuteurs à ces questions s'élaborera de deux manières : on connaîtra, d'une part, le lieu géographique de l'âme par la mise en place du prédicat d'hégémonie de l'âme qui permet de la distinguer du corps et on identifiera, d'autre part, la partie divine de l'âme humaine comme le noyau ontologique identitaire de l'homme politique par l'analyse de l'analogie de la vision.

la politique exigent à la fois un ensemble de connaissances et une forme d'attention à soi comme aux autres, de maîtrise de soi et des autres. Ce sont là les deux versants indissociables d'une conduite humaine qui se propose d'accéder à l'excellence.»²³ En effet, «la condition de l'éthique et de la politique est encore psychologique au sens où, pour se maîtriser soi-même et pour gouverner la cité, il faut adopter à l'égard de soi-même une certaine attitude, prendre certaines dispositions.»²⁴ Le mélange entre éthique et politique n'est pas propre à l'*Alcibiade* et a été élaboré d'une autre manière que dans notre dialogue à l'intérieur de l'œuvre de Platon.

C'est sans aucun doute dans la *République* que Platon établit et explique le lien profond et indissociable qu'il suppose entre l'organisation de la nature humaine et l'organisation de la cité. Nous référons ici à la théorie des philosophes rois²⁵. En effet, dans la *République* Platon recherche la clef d'une vie bonne et juste entre les hommes par le biais d'une réforme de la cité dont les différentes composantes doivent être structurées selon le même schéma organisationnel que l'on retrouve, du moins potentiellement, en chaque être humain²⁶. Comme l'être humain est la matière première du politique, Platon prétend que c'est en organisant la cité conformément à la nature de son âme qu'il pourra vivre le mieux possible puisque de la manière la plus naturelle qui soit. La connaissance de l'âme (le soi de l'*Alcibiade*) et celle de la bonne politique servent donc à bien organiser, c'est-à-dire conformément à leur nature, les différentes parties qui les composent puisqu'elles ne s'harmonisent pas spontanément selon des rapports adéquats. Afin d'obtenir une meilleure compréhension de ce que Platon entreprend comme démarche dans la *République*, présentons

²³ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 10.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ L'âme humaine est tripartite. Le commandement que nous pouvons exercer sur nous-mêmes ressemble à l'exercice politique par lequel un groupe d'individus réfléchis doit gouverner, par le contrôle et le commandement, d'autres individus moins réfléchis. L'âme doit gouverner le corps; une personne réfléchie doit gouverner la cité. C'est pourquoi la démocratie est si critiquable : elle ne hiérarchise pas les individus qui la composent selon des rapports de dominations naturels, mais laisse à chacun la chance de dominer la vie publique.

²⁶ L'être humain platonicien est divisé en deux parties distinctes : un corps et une âme. Seule leur union compose l'être humain : un corps sans âme est un cadavre et une âme sans corps ne saurait se manifester au monde sensible. Ces deux parties sont systématiquement hiérarchisées. L'âme domine le corps puisqu'elle le contrôle.

rapidement la théorie de l'âme platonicienne; nous nous doterons du même coup d'un bagage théorique essentiel à une bonne compréhension de l'*Alcibiade*.

Nous décrirons tout d'abord les différentes parties de l'âme, expliquerons brièvement ses différentes fonctions et présenterons finalement la situation de l'âme incarnée dans le corps d'un être humain sur terre. L'âme humaine a deux espèces : mortelle et immortelle. Ces deux espèces contiennent en tout trois parties. Ces trois parties sont le lot de l'âme humaine : «quand elle réside dans un corps, l'âme humaine comprend trois parties.»²⁷. L'espèce immortelle comprend la partie rationnelle (νοῦς) de l'âme. Cette dernière doit dominer les parties désirantes (ἐπιθυμητικόν) et énergiques (θυμός) qui composent toutes deux l'espèce mortelle de cette même âme. Pour Platon, les meilleurs individus seront ceux qui pourront contrôler leurs désirs et leur ardeur vitale par une activité consciente et rationnelle du νοῦς. Or, toutes les âmes humaines ne sont pas bien ordonnées. Certaines sont dominées par l'ἐπιθυμητικόν et d'autres par le θυμός. Les talents naturels des êtres humains varient en fonction de la partie dominante de leur âme²⁸.

L'âme humaine a également deux grandes fonctions : une fonction psychique et une fonction somatique. La fonction somatique comporte deux sous-fonctions : une fonction motrice (l'âme meut le corps) et une fonction sensitive (l'âme mortelle reçoit les sensations pour les transmettre à l'âme immortelle qui les transformera en connaissance). La fonction psychique de l'âme comprend quant à elle trois sous-fonctions : une fonction cognitive (l'âme immortelle transforme les données du monde sensible en connaissance), une fonction réflexive (qui permet à l'être humain de dominer les deux parties mortelles de son âme par sa partie immortelle) et une fonction contemplative (l'âme humaine peut s'élever vers une contemplation des perfections).

²⁷ Brisson, Luc (1997), «Perception sensible et raison dans le *Timée*», In *Interpreting the Timaeus-Critias*, Academia Verlag, Sankt Augustin, p. 308.

²⁸ Nous faisons évidemment ici référence à la théorie des philosophes rois. C'est en effet dans la *République* que Platon insistera sur le style de vie comme facteur influençant sur l'âme. Ceux dont la partie rationnelle domine deviendront des chefs de cité.

Selon Anne Merker, la situation de l'âme humaine est celle d'une exilée. L'âme humaine participe de deux mondes différents : d'un monde mortel et sensible et d'un monde immortel et intelligible. Elle vit sur terre en s'incarnant dans un corps mais cet habitat n'est pas sa demeure originelle. L'âme humaine provient d'un monde divin et aspire à y retourner. Cette situation d'exil condamne l'âme à vouloir vivre, à vouloir s'intégrer, dans un monde qui n'est pas le sien mais également à vouloir retourner vers sa patrie originelle. Cet exil crée donc en elle un double désir : 1) le désir-amour (*erôs*) par lequel elle désire un objet présent et corporel et 2) le désir-regret (*pothos*) par lequel elle désire, par nostalgie, retrouver le divin antérieur à sa vie terrestre. Pour Merker, le «désir-regret est le cœur, la substance, l'étoffe, du désir-amour, *erôs*, qui est la forme que prend le désir-regret quand celui qui l'éprouve reste dirigé vers l'objet sensible, alors que son véritable objet est l'ensemble des étants intelligibles, accessibles au seul intellect de l'âme.»²⁹ Sur cet état d'exil Merker ajoute :

Ce que nous avons appelé l'exil n'est pas qu'une localisation de l'âme dans un corps qui lui est étranger; c'est une situation dans laquelle des conditions de vie lui sont offertes, et dans laquelle elle doit elle-même conquérir un nouvel exil constitué par une vie juste, reposant sur une maîtrise du corps et de l'espèce mortelle qui lui est associée, et dans laquelle elle est définitivement mise à l'épreuve.³⁰

L'âme humaine incarnée est loin de sa demeure originelle et peut être troublée par cet éloignement et par les nouvelles conditions de vie dans lesquelles elle se meut : «la sensation, le plaisir et le déplaisir, les autres passions»³¹. Cette situation de trouble explique pourquoi certains êtres humains ressentent la nostalgie d'un état perdu, d'un état meilleur que celui dans lequel se vit son incarnation dans le corps. Ce sentiment de nostalgie, ou de regret d'une situation antérieure, motive l'âme à retrouver sa nature originelle. Or, cette patrie perdue peut se retrouver après la mort du corps, mais également lorsque le corps vit en étant animé par l'âme. Pour retrouver l'état originel pendant sa vie sur Terre, l'âme de l'être humain ne doit pas se laisser dominer par les éléments troublants qui s'installent en elle

²⁹ Merker, Anne (2003), *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sankt Augustin, vol. 16, p. 12.

³⁰ *Ibid.*, p. 13

³¹ *Ibid.*, p. 14

lorsqu'elle s'incarne, mais elle doit plutôt les dominer. C'est seulement par cette domination de l'âme sur le corps qu'elle pourra retrouver sa nature perdue, une nature qu'elle a laissée derrière elle lors de la naissance. L'âme humaine est donc, en même temps, prête à subir des épreuves et apte à les vaincre.

Ces informations sur l'âme humaine serviront à mieux analyser l'enquête menée par Socrate et Alcibiade sur le sens du «Connais-toi toi-même». Mais pour bien comprendre le sens que nous devons accorder aux réponses fournies par cette enquête, nous devons maintenant comprendre le contexte dans lequel cette dernière apparaît. Nous ferons donc maintenant ressortir les éléments dramatiques importants du dialogue : nature des personnages, nature de la discussion entre les deux interlocuteurs, contexte historique dans lequel nous devons comprendre le dialogue.

1.3 La cadre dramatique de l'*Alcibiade*

La figure de Socrate est celle de l'éducateur. L'éducation qu'il offre s'oppose fondamentalement à celle de certains sophistes de l'époque qui transmettent à fort prix l'art de manipuler l'opinion des foules par l'entremise de la rhétorique³². Socrate souhaite faire

³² Les structures sociales de la Grèce de Platon sont fondées sur un idéal démocratique porté par les grands idéaux d'égalité et de liberté desquels dépendent les principes de responsabilisation et de participation du citoyen aux débats dont l'issue mène à l'organisation du cadre dans lequel la vie humaine se joue. Contrairement aux lois de la nature qui imposent par nécessité les structures de l'environnement naturel aux êtres humains, la vie humaine politique s'organise à partir de conventions construites par des citoyens libres qui usent de leur langage afin de parvenir à un accord commun et majoritaire à partir duquel seront définis le juste, le bien, le beau, l'avantageux et le bon, définitions qui deviendront les principes phares à partir desquels s'élaboreront les lois et les grandes structures sociales de l'époque. Ainsi, la résolution d'un conflit portant sur des objets dont la connaissance ne fait pas consensus au sein d'une même assemblée de citoyen doit se résoudre en ralliant une majorité d'individus convaincus de la justesse d'une position. La persuasion peut s'opérer sur différents plans : sur celui de l'illusion de savoir, ou sur celui de la vérité. Les sophistes savent comment manipuler les foules par la rhétorique et par l'image pour les rendre à leurs positions, peu importe la valeur de ces dernières. Ce sont les maîtres du savoir : ils le produisent et le modifient selon les besoins du moment. Cette attitude relativiste mène à des absurdités et des contradictions qui peuvent être débusquées au prix d'un examen critique soutenu par un effort de réflexion. La plupart des compatriotes de Platon se laissent persuader par les démonstrations sophistiques et détruisent ainsi, par leur attitude servile, les

évoluer les jeunes gens qu'il côtoie vers la vérité, vers la justice en les détournant, grâce à leur propre consentement, de l'illusion de vérité dans laquelle baigne la cité démocratique. Comme on l'apprend dans l'*Apologie de Socrate* (30 ab)³³ et comme le remarque Louis-André Dorion : «De son propre aveu Socrate se mêle des affaires de tout le monde en exhortant sans cesse ses concitoyens à sa préoccuper davantage de leur âme, et des moyens de la rendre la meilleure possible, que de leur corps et de leur fortune.»³⁴ Ainsi va sa relation avec ses amoureux, ses disciples et l'ensemble de ses concitoyens. Véritable canalisateur du soi, Socrate mène ses interlocuteurs à passer de la double ignorance (ne pas savoir qu'on ne sait pas) à la simple ignorance («Tout ce que je sais c'est que je ne sais rien.»³⁵); l'illusion de savoir étant le véritable obstacle au savoir lui-même, Socrate mène les jeunes gens sur la voie de la philosophie : la remise en question des idées reçues – que ces idées portent sur nous-mêmes, sur les autres ou sur les affaires de la cité.

Le démon de Socrate, personnage invisible mais important des dialogues platoniciens, est une force divine qui incite Socrate à agir ou à ne pas agir. Il s'engage en Socrate comme un véritable vecteur de moralité³⁶. En effet, «l'interdiction divine se présente comme une invitation à la réflexion, dont elle signale la nécessité.»³⁷ Ainsi, ce qui est en Socrate n'est pas une divinité, mais bien «une invitation divine à la réflexion»³⁸. Dans notre

valeurs de liberté et d'égalité. C'est dans ce contexte que Platon se questionne sur la valeur de la démocratie et sur les moyens de faire de la bonne politique. L'*Alcibiade* se situe également dans ce contexte comme en témoigne, entre autre la toute dernière phrase du dialogue : «Et j'aimerais t'y voir persévérer [commencer à prendre soin de la justice]. Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité, et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi.» (135e)

³³ Brisson, Luc (2005), *Platon. Apologie de Socrate – Criton*, GF Flammarion, Paris, pp.108-109.

³⁴ Dorion, Louis-André (2004), «Introduction au Charmide», In *Platon. Charmide et Lysis*, GF Flammarion, Paris, p.50.

³⁵ Voir l'aveu d'ignorance de Socrate dans l'*Apologie de Socrate* en 21d (Brisson, Luc, *op. cit.*, p.92).

³⁶ «Fils de Clinias, tu es étonné, je pense, que moi qui ai été ton premier amoureux, je sois le seul à ne pas m'être éloigné quand tous les autres s'en sont allés, mais aussi que je ne t'ai pas même adressé la parole pendant tant d'années, alors que les autres t'importunaient par leurs entretiens. La cause n'en était pas humaine, mais c'était quelque opposition inspirée par un démon, dont tu apprendras plus tard la puissance. (130a) [...] Il me semble que le dieu ne me laissait sans doute pas m'entretenir avec toi qui étais trop jeune et avant que tu ne sois rempli de cette ambition, afin que je ne perde pas mon temps. Maintenant il ne me retient plus. Maintenant tu peux m'écouter.» (*Alcibiade*, 105e-106a) (Marbœuf, Chantal et Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 87-90).

³⁷ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 33.

³⁸ *Ibid.*

dialogue, Socrate n'a pas été retenu par son démon lorsqu'il a voulu se rendre discuter avec Alcibiade. Le temps de la réflexion étant terminé, il est temps de passer à l'action. C'est le moment opportun de discuter avec Alcibiade sur ses ambitions politiques, de lui permettre de rencontrer la vérité sur ses réelles aptitudes à faire de la bonne politique³⁹.

Le personnage d'Alcibiade est bien connu et plusieurs se sont intéressés à sa biographie. Alcibiade est né vers -450 et est mort en -404. Nous savons qu'il fut un athénien d'exception. Il fut l'aimé de Socrate. Le jeune Alcibiade est orphelin et confié à Périclès, son tuteur et parent, puisqu'ils sont tous deux issus de la même famille forte et puissante : les Alcéméonides. Bien qu'il soit l'aîné de Platon, le personnage d'Alcibiade apparaît plusieurs fois dans son œuvre; outre l'*Alcibiade*, il apparaît dans le *Banquet*⁴⁰ et dans le *Protagoras*⁴¹, ce qui en fait le personnage le plus présent des textes platoniciens, après Socrate, il va sans dire. Il fut un personnage politique important.

Aux yeux de ses contemporains, de ses successeurs (né en 428-427, Platon appartient à la génération suivante) comme des biographes ou des historiens ultérieurs, il est la figure qui semble avoir incarné au mieux la période qui vit Athènes passer de l'apogée d'un règne sans partage sur le monde grec aux ruines de la défaite et de l'occupation, à la fin de la guerre du Péloponnèse (qui s'achève précisément en 404, lorsque Athènes se soumet à Sparte).⁴²

Dans le dialogue, Alcibiade n'est pas encore impliqué au niveau politique. Il songe à se lancer en politique, mais ce projet n'est pas encore concrétisé. La date de l'entretien est

³⁹ «Loin de freiner les ambitions politiques de Charmide, comme il invite Alcibiade, Euthydème et Glaucon à réfréner les leurs, Socrate l'exhorte au contraire à embrasser sans plus tarder la carrière politique. Dans tous ces cas, Socrate joue le rôle d'un véritable catalyseur, c'est-à-dire qu'il est celui qui révèle les individus à eux-mêmes : face à des interlocuteurs qui se méconnaissent eux-mêmes, il intervient pour leur révéler tantôt leur ignorance ou leur incompetence (Alcibiade, Euthydème, Glaucon), tantôt leurs aptitudes (Charmide).» (Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p. 57.)

⁴⁰ «[...] il [...] a environ trente-cinq [ans] lorsqu'on le retrouve, ivre et toujours épris de Socrate, dans le *Banquet*. Dans ce dialogue où il fait d'une certaine manière ses adieux à Socrate (la scène se passe aux environs de 416), Alcibiade est à son apogée, à la veille de la mutilation des Hermès et de l'expédition en Sicile.» (Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p.19.)

⁴¹ «Il a quinze ans ou un peu plus, «l'âge de la première barbe», lorsqu'il prend part à la discussion du *Protagoras*.» (*Ibid.*, p.19.)

⁴² *Ibid.*, p.15-16.

généralement située autour de -432 alors que l'éducation d'Alcibiade est terminée. Nous nous situons donc à une période charnière de son existence puisque ce dernier doit faire des choix décisifs pour sa vie. Il n'est plus un adolescent, il est maintenant un citoyen éduqué qui doit définir pour lui-même son rapport à la politique. Comme il est indiqué dans le dialogue, Alcibiade croit s'y connaître en politique puisqu'il pense posséder les qualités nécessaires pour bien gouverner. Or, le portrait que Socrate dresse de lui : riche, beau, admiré, etc. nous porte tout d'abord de croire qu'il a tout pour lui. Mais la vérité est que ce portrait flatteur n'est pas exhaustif puisqu'il a pour but de révéler, par contraste, les manques d'Alcibiade. Son identité est superficielle et ne s'attache qu'à l'apparence. Alcibiade doit être éduqué s'il veut pallier ce manque. Or, comme son éducation est maintenant terminée, Alcibiade se voit offrir une dernière chance de recevoir l'enseignement de Socrate.

Il est connu que Socrate et Alcibiade entretenaient un amour l'un pour l'autre. L'importance de cet amour est perceptible tout au long du dialogue. En effet, le dialogue débute (103a) et se termine (135de)⁴³ par des références à l'amour qui unit Socrate à Alcibiade. Socrate soutient toutefois que l'amour qu'il porte à Alcibiade est différent de celui ressenti par ses autres amoureux (104c)⁴⁴. Le sien est un amour qui s'attarde à l'âme d'Alcibiade et non à son corps, ses richesses ou sa puissance. Alcibiade souhaite concrétiser des projets politiques très ambitieux et Socrate déclare :

Cher fils de Clinias et de Dinomachè, il est impossible que tu réalises tous tes projets sans moi, si grande est la puissance que je pense exercer sur tes affaires et sur toi. C'est pourquoi, je crois, le dieu ne me laisse pas depuis si longtemps dialoguer avec toi. J'ai attendu sa permission. Car de même que tu mets ton espoir dans la cité, lui démontrant que tu es pour elle de la plus grande valeur et que tu pourras exercer sur-le-champ tout le pouvoir, de même j'espère exercer la même puissance sur toi, t'ayant démontré que je suis d'une très grande valeur pour toi et que ni ton tuteur, ni un

⁴³ «Ah mon bon, mon amour ne se distinguera donc pas de celui de la cigogne; il aura fait éclore en toi un amour ailé qui à son tour s'occupera de lui.» (135de) Les plumes des ailes sont celles d'une âme qui s'élève vers la contemplation des vérités les plus hautes.

⁴⁴ «Voilà pourquoi je sais bien que tu t'étonnes de ce que j'ai toujours en tête de ne pas te délivrer de mon amour et de l'espoir dont je me nourris pour persister lorsque les autres ont fui.» (104c)

parent, ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires, si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu.
(105de)

Ainsi, la proposition de Socrate à Alcibiade est une dernière chance de s'éduquer, de prendre en charge la partie de son éducation qui est déficiente, celle que ses maîtres n'ont pas su former puisque «trop impressionnés par sa beauté et sa puissance»⁴⁵. Socrate est différent des autres, il est celui qui l'éduquera le plus à ce qu'il désire être. Il met en place de nouveaux critères du politique. En effet, «contre l'usage qui voudrait que le successeur de Périclès prenne la parole lorsqu'il en a l'âge et le désir, Socrate met au commencement de cette carrière toute tracée une condition : le jeune héritier devra parler à la tribune et intervenir dans une délibération en connaissance de cause.»⁴⁶ Michel Foucault abonde également en ce sens en nous disant que «dans l'*Alcibiade*, le souci de soi s'imposait en raison des défauts de la pédagogie; il s'agissait ou de la compléter, ou de se substituer à elle; il s'agissait en tout cas de donner une «formation»»⁴⁷

Si l'on suit le plan du dialogue que propose Jean-François Pradeau⁴⁸, le thème de la connaissance de soi n'est traité que dans les parties 6 et 7 du dialogue (124b-135e). Or, à la lecture du texte, il apparaît que les cinq premières parties de l'*Alcibiade* (103a-124b) forment une sorte de long préambule à la mise en place – dans le contexte d'une réflexion sur le politique – de la question du souci de soi, et de celle de la connaissance de soi. Pour bien démontrer en quoi ces deux questions peuvent être considérées comme l'aboutissement de la

⁴⁵ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p.31.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34-35.

⁴⁷ Foucault, Michel (2001), «L'herméneutique du sujet», In *Dits et écrits : 1976-1988*, vol. II, Gallimard, Quarto, Paris, p. 1176.

⁴⁸ Jean-François Pradeau propose de diviser le dialogue de l'*Alcibiade* en 7 parties distinctes entre elles par les sujets dont elles traitent : 1. *La rencontre de Socrate et d'Alcibiade* (103a-106c); 2. *Examen des compétences d'Alcibiade* (106c-109b); 3. *Qu'est-ce que le juste?* (109b-116e) : 3.1 *Ignorance d'Alcibiade en la matière* (109b-113c), 3.2 *Le juste est l'avantageux* (113c-116e); 4. *Les espèces de l'ignorance* (116e-119a) : 4.1 *Connaissance et espèces d'ignorance* (116e-118b), 4.2 *L'ignorance en politique, de Périclès à Alcibiade* (118b-119a); 5. *Les véritables rivaux politiques d'Alcibiade* (119a-124b); 6. *Comment pouvons-nous devenir meilleurs?* (124b-127d); 7. *Qu'est-ce que prendre soin de soi-même?* (127e-135e) : 7.1 *Soi-même et ce qui nous est propre* (127e-128d), 7.2 *Qu'est-ce que soi-même?* (128d-132b), 7.3 *Comment prendre soin de soi-même?* (132b-135e). Voir son Introduction à l'*Alcibiade* (Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 14).

première partie du dialogue, nous reprendrons le plan de Pradeau et ferons ressortir les éléments de chacune des parties qui nous permettent de soutenir cette hypothèse. Nous verrons que ces informations visent toutes à soutenir une même idée : Alcibiade s'illusionne sur ses atouts pour gouverner adéquatement et sur les connaissances qu'il possède pour gouverner.

La première partie (*La rencontre de Socrate et d'Alcibiade* (103a-106c)) vise à mettre en scène les différents éléments fondamentaux de la relation entre les deux interlocuteurs. En effet Socrate énumère les atouts qu'Alcibiade pense posséder : il est beau, important, il descend d'une grande famille athénienne, il pense avoir à sa disposition la puissance de Périclès. De plus, c'est dans cette partie du texte que Platon expose les ambitions d'Alcibiade : exercer son pouvoir en Europe et en Asie, ce qui signifie à l'époque partout dans le monde. C'est également dans cette partie que Socrate met en place, d'un commun accord avec Alcibiade, la méthode par laquelle il lui permettra de se rendre compte de son ignorance : l'*élegkhos*. L'*Alcibiade* est un dialogue du genre maïeutique.

Dans la deuxième partie (*Examen des compétences d'Alcibiade* (106c-109b)), Socrate tente d'évaluer les compétences d'Alcibiade et lui fait réaliser que puisqu'il n'a pas appris, ni n'a découvert par lui-même les connaissances par rapport auxquelles il se prétend supérieur, il ne peut s'avancer en politique. On ne peut parler de ce qu'on ignore. Dans le même ordre d'idée et approfondissant cette démonstration, c'est dans la troisième partie (*Qu'est-ce que le juste?* (109b-116e)) qu'Alcibiade démontre qu'il ne sait pas ce qu'est le juste et ce qu'est l'injuste puisqu'il n'arrive pas à formuler une définition cohérente de chacun d'eux : «comment donc est-il vraisemblable que tu connaisses ce qui est juste et injuste alors que tu t'égares de cette manière, que tu ne sembles ne l'avoir appris de personne et que tu ne l'as pas trouvé par toi-même?» (112d)

Alcibiade se rend compte dans la quatrième partie (*Les espèces de l'ignorance* (116e-119a)) du type d'ignorance qu'est la sienne concernant les objets du politique. Socrate explique à Alcibiade la différence entre la double ignorance et la simple ignorance :

Vraiment, Alcibiade, quel trouble que le tien! J'hésite à le nommer, mais puisque nous sommes seuls, il faut en convenir tu cohabites avec l'ignorance la plus extrême. Ce sont ton propre discours et toi-même qui t'accusent. C'est pourquoi tu te précipites vers la politique avant d'être éduqué. Tu n'es pas le seul à souffrir de ce mal, mais c'est le cas de la plupart de ceux qui gèrent les affaires de la cité, sauf quelques-uns et peut-être ton tuteur Périclès. (118bc)

C'est un peu plus loin dans cette partie, en 119ab, qu'est posée pour la première fois la question du soin : «- Alors que projettes-tu pour toi-même? Veux-tu rester comme maintenant ou bien prendre quelque soin?» Alcibiade croyant que les hommes politiques d'Athènes sont ses vrais rivaux, et se défendant pathétiquement de son état en utilisant le sophisme de la double faute, pense que son état d'ignorance n'est pas si déplorable puisque ces hommes (les autres Athéniens) sont également dépourvus d'éducation et de préparation.

C'est finalement dans la cinquième partie (*Les véritables rivaux politiques d'Alcibiade* (119a-124b)) que le «Connais-toi toi-même» apparaît. Voilà ce qu'un chef de cité doit comprendre : ses rivaux ne sont pas les individus qu'il dirige, mais bien les chefs des autres cités. Se connaître soi-même, c'est donc tout d'abord se sortir de l'illusion que ses rivaux sont des êtres dont la puissance et la richesse dépassent largement celles sur lesquelles Alcibiade fondait sa confiance en lui-même. S'il veut rivaliser en politique – du moins à un niveau mondial – Alcibiade ne peut l'emporter sur eux «par rien d'autre que par le soin et la technique» (124b). Par deux fois, la nécessité de prendre soin de lui-même pour se sortir de son ignorance apparaît à Alcibiade. Pour rivaliser, il «ne peut compter que sur le soin qu'il porte à ce qu'il fait et sur le savoir, car ce sont les seules qualités dignes de considération chez les Grecs.» (123d) Comme Alcibiade ignore les choses «les plus importantes» (118b), il doit remédier à cela sans tarder. Il doit ainsi prendre soin de lui-même et commencer par posséder l'objet duquel il doit prendre soin, il doit se connaître lui-même - préalable nécessaire à celui qui veut exercer la technique qui le mènera vers l'excellence dans le gouvernement des cités.

C'est ainsi que ce soin que l'on porte à soi-même est au centre de la discussion puisque si Alcibiade arrive à l'intégrer à sa vie en acte, il sera son seul avantage politique sur

ses rivaux; son excellence se situera en lui-même et non pas en ce qui lui appartient ou à ce qui appartient à ce qui lui appartient, sa technique le touchant directement : «ce n'est pas par le moyen de la même technique que l'on prend soin de soi-même et de toutes les choses qui se rapportent à soi.» (128d). À ce sujet, Jacques Brunschwig écrit :

De façon fort paradoxale quand on pense à la suite du dialogue et à la fortune ultérieure du γνῶθι σαυτόν, «se connaître soi-même», ici [à la fin de la fable royale], ce n'est nullement se regarder dans un miroir. Ou du moins, ce n'est pas *seulement* se regarder dans un miroir : c'est regarder les autres, et notamment ces autres par excellence que sont les ennemis, et se regarder soi-même dans un miroir pour se comparer à eux. L'amélioration de soi-même par l'ἐπιμέλεια et la τέχνη est, au moins initialement, présentée à Alcibiade comme le moyen indispensable d'accomplir ses projets ambitieux [...] Il faut connaître ses propres ressources, et celles de l'adversaire potentiel, pour savoir par quel moyen on peut «prendre soin de soi-même» et «s'améliorer» [...], ce qui veut dire d'abord : accroître ses propres ressources, mobiliser toutes celles dont on dispose, en tirer tout le parti possible, afin d'augmenter ses chances de succès. On peut dire, bien sûr, que Socrate «cueille» Alcibiade au niveau où celui-ci est susceptible d'être «cueilli» : à savoir au niveau de son propre système de valeurs (victoire, renommée, pouvoir). Encore faut-il remarquer que le précepte delphique se prête, au moins provisoirement, à cette opération.⁴⁹

La question qui ressort ici est donc celle du soin de soi menant à l'amélioration de soi-même. C'est le soin de soi, le souci de soi (*epimeleia heautou*), qui constitue la seule des forces réelles d'Alcibiade sur ses rivaux.

Le terme de *epimeleia* ne désigne pas simplement une attitude de conscience ou une forme d'attention qu'on porterait sur soi-même; il désigne une occupation réglée, un travail avec ses procédés et ses objectifs. [...] Il faudra donc comprendre quand les philosophes et moralistes recommanderont de se soucier de soi (*epimelesthai heautô*) qu'ils ne conseillent pas simplement de faire attention à soi-même, d'éviter les fautes ou les dangers ou de se tenir à l'abri. C'est à tout un domaine d'activités complexes et réglées qu'ils se réfèrent. On peut dire que, dans toute la philosophie antique, le souci de soi a été considéré à la

⁴⁹ Brunschwig, Jacques (1996), «La déconstruction du «Connais-toi toi-même» dans l'*Alcibiade Majeur*», In *Recherche sur la philosophie et le langage*, p. 63.

fois comme un devoir et comme une technique, une obligation fondamentale et un ensemble de procédés soigneusement élaborés.⁵⁰

Il ne s'agit pas d'être prévoyant, ou d'éviter certaines conséquences, comme nous pourrions l'entendre aujourd'hui. À notre époque, prendre soin de soi, faire attention à soi consiste à rester en sécurité, à ne pas prendre de risque, à être attentif à ses besoins et ses désirs pour les combler avant de souffrir d'un manque. Bref, de réagir avant que les conséquences négatives de quelques événements nous frappent. Nous pourrions parler d'un souci par la négative, au sens où il s'agit d'éviter. Le souci de soi dont il est question dans l'*Alcibiade* est compris au sens d'une quête, d'une recherche positive qui nous permettra de s'offrir plus que ce que nous possédons déjà, et ce même si nos possessions semblent déjà supérieures à celles de la majorité de nos contemporains. Alcibiade possède beaucoup de richesses, il est beau, il est puissant; mais il doit s'offrir plus. Il doit s'offrir le souci de lui-même par lequel, et seulement par lequel, il pourra faire de la politique le domaine de son excellence. C'est ce soin de soi qui fera d'Alcibiade un chef digne de ses véritables rivaux. Le soin de soi est donc ici compris au sens d'une étape qui doit mener à s'occuper des autres. Le retournement qu'il doit effectuer sur lui-même lui permettra de connaître comment bien agir et interagir par la découverte de ce qu'il est. Ainsi, le soin qu'il portera sur lui-même n'a pas pour but qu'Alcibiade devienne pour lui son propre projet. En effet, le divin qu'il trouvera en lui-même lui servira d'horizon pour agir à l'extérieur de lui et non pas sur lui⁵¹. Ce qu'il est, le soi qui est le sien ne changera pas, c'est le soin et l'attention qu'il porte au soi qui le transformera et fera de lui quelqu'un d'excellent. Dans le même sens, Jacques Bels nous explique que «le projet platonicien ne vise en aucune manière à réaliser un quelconque succès extérieur. [...] Platon condamne un discours qui n'a d'autres utilités que le paraître.»⁵² Là encore, le discours de l'*Alcibiade* est conforme à ces affirmations : Alcibiade veut le pouvoir

⁵⁰ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 1174.

⁵¹ Michel Foucault nous explique que chez Platon la vérité du soi est en nous, nous ne pouvons pas la recevoir d'un autre. En comparaison, chez Plutarque ou chez Sénèque, la vérité s'intériorise en nous, elle ne se découvre pas : «dans une pratique comme celle-là [l'absorption d'une vérité donnée par un enseignement, une lecture ou un conseil], on ne retrouve pas une vérité cachée au fond de soi-même par le mouvement de la réminiscence; on intériorise des vérités reçues par une appropriation de plus en plus poussée.» (*Ibid.*, p. 1180).

⁵² *Ibid.*, p. 129.

politique mais ne compte pas sur les bons attributs, ceux-ci devant être recherchés dans la réflexion à deux et non pas dans les richesses ou quelques autres biens matériels, incluant la beauté ou la force du corps. Jacques Bels ajoute que «tout l'effort de Platon vise en effet à faire admettre que l'âme doit tendre vers la permanence. À travers l'activité de connaissance, elle réussit cette conversion qui l'ouvre à ce qu'elle est essentiellement.»⁵³

1.4 La caractère apologétique de l'*Alcibiade*

Le choix des interlocuteurs de l'*Alcibiade* n'est sans aucun doute pas arbitraire. Plusieurs hypothèses tentent de l'expliquer. L'une d'entre elles est proposée par Antonia Soulez-Luccioni. Cette dernière soutient que les intentions de Socrate ne sont pas complètement désintéressées en ce qui concerne Alcibiade. Elle suppose qu'il veuille «rendre Alcibiade à l'évidence de leur amour. [...] Socrate est là pour faire détourner Alcibiade de ses ambitions présentes. Cette tâche exige qu'il lui propose un autre objectif, meilleur, s'il veut réaliser, en son compagnon, la conversion pratique qu'il souhaite.»⁵⁴ Cette interprétation est intéressante et semble évidente pour peu qu'on se questionne sur le choix des interlocuteurs. Socrate souhaite en effet opérer une conversion, il ne s'en cache pas, au contraire. En effet, «si Socrate réussit à arrêter Alcibiade, c'est en le séduisant, en intéressant son désir et son ambition. L'histoire est connue et l'on sait que Socrate n'aura pu interrompre qu'un instant la marche d'Alcibiade»⁵⁵. C'est à cause de l'échec de Socrate que cette interprétation doit être approfondie et soutenue par une hypothèse qui nous paraît beaucoup plus intéressante parce que mieux étoffée, celle du caractère apologétique du dialogue.

⁵³ Bels, Jacques (1987), «Du soin de l'âme au soin du corps», In *Revue des études grecques*, Tome C, Éditions des Belles Lettres, Paris, p. 131.

⁵⁴ Soulez-Luccioni, Antonia (1974), «Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade majeur*», In *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, p. 219.

⁵⁵ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 33.

En effet, Louis-André Dorion propose, dans son introduction au *Charmide* que l'*Alcibiade*, tout comme le *Charmide* et le *Lysis*⁵⁶, est un dialogue apologétique⁵⁷ dont un des buts serait de redorer l'image de Socrate face aux accusations de crimes pour lesquelles il fut reconnu coupable et condamné à mort⁵⁸. Cette hypothèse vient approfondir celle présentée ci-haut et selon laquelle Socrate souhaite rendre Alcibiade à l'évidence que seul son amoureux peut l'aider à réaliser ses ambitions. Une démarche apologétique est à l'œuvre dans l'*Alcibiade*, mais de manière beaucoup plus évidente que dans les autres dialogues puisque toute la première partie de l'entretien consiste à faire reconnaître à Alcibiade que s'il ne se connaît pas, il n'est pas sage et ne peut pas se lancer en politique, puisque la sagesse est la seule vertu sur laquelle il puisse véritablement compter pour diriger adéquatement la cité athénienne.

L'histoire de la mort de Socrate est amplement connue et tous les lecteurs de Platon reconnaissent que l'œuvre de ce dernier a été profondément influencée par cet événement. Socrate n'a certes pas réussi à amener tous les jeunes qui l'ont fréquenté sur la voie de la vie bonne et juste, et en ce sens, sa relation avec Alcibiade est un échec pour Socrate puisque ce dernier n'aura pas opéré d'une manière suffisamment convaincante les transformations intérieures nécessaires à l'excellence. Or, notre dialogue est loin de laisser présager ce

⁵⁶ En effet, dans son avant-propos à la présentation et à la traduction du *Charmide* et du *Lysis*, Louis-André Dorion affirme que «comme Socrate fut accusé d'avoir corrompu les jeunes gens [Cf. *Apol.* 24b], le *Lysis* et le *Charmide* peuvent être lus, dans une perspective apologétique, comme des tentatives de montrer à quel point l'influence de Socrate était bénéfique aux jeunes gens.» (Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p. 12).

⁵⁷ «La dimension apologétique de l'*Alcibiade* ne fait aucun doute, pour peu qu'on se rappelle que Socrate a été accusé d'avoir été le maître d'Alcibiade [Cf. Xénophon, *Mém.*I 2,12.], dont la politique, en particulier l'expédition de Sicile, a été funeste à Athènes; or la mise en scène imaginée par Platon a pour effet de montrer que Socrate, lors de sa toute première conversation avec Alcibiade (103a-b), a en fait cherché à le dissuader de faire de la politique sous prétexte qu'il ne se connaissait pas lui-même.» (*Ibid.*, p. 55.)

⁵⁸ Ce qui est intéressant est que les deux interlocuteurs de Socrate dans le *Charmide*, Charmide et Critias, furent tous deux des compagnons de Socrate et tous deux impliqués dans le régime tyrannique des Trente; dans ce dialogue Socrate leur demande de définir la sagesse. Cet entretien sur la sagesse des disciples avec leur maître aurait comme fonction de disculper Socrate d'avoir corrompu la jeunesse. En effet, sans tenter de les dissocier de Socrate ou de réhabiliter la figure de Critias et Charmide, Platon aurait plutôt tenté de démontrer, par le caractère aporétique du dialogue, «que Charmide et Critias ne savent pas en quoi consiste la sagesse et qu'ils ne sont pas encore, pour cette raison, habiletés à gouverner». (*Ibid.*, p.21.).

constat d'échec historique. Tout au long de l'entretien, Alcibiade souhaite si ardemment⁵⁹ opérer en lui les transformations nécessaires qu'on ne peut douter de sa bonne foi et de son désir de se laisser éduquer par Socrate.

Louis-André Dorion soutient sa position en affirmant tout d'abord que «la définition de la sagesse en termes de connaissance de soi est familière aux lecteurs de Platon, puisqu'on la retrouve dans plusieurs dialogues [*Alc.* 131b, 133c; *Timée* 72a; *Philèbe* 19c; [Platon] *Rivaux* 138a] et «que [...] l'assimilation de la sagesse à la connaissance de soi nous situe d'emblée dans un contexte apologétique.»⁶⁰

De plus, dans notre dialogue, Socrate soumet Alcibiade à l'*élegkhos*.

L'*élegkhos* auquel il [Socrate] soumet ses interlocuteurs lui permet de prendre en même temps la mesure de son savoir et de son ignorance sur les sujets qui font l'objet de la discussion. La connaissance de soi ne s'acquiert pas à la faveur d'une introspection conduite dans la solitude, mais à l'occasion d'un échange dialectique et d'un examen poursuivi en commun. Si la sagesse consiste en la connaissance de soi, et que celle-ci n'est rien d'autre que la reconnaissance de son ignorance, c'est par un effet immédiat que l'*élegkhos* engendre une vertu. [...] Le succès de l'*élegkhos*, eu égard à la connaissance de soi, apparaît toutefois assez limité, puisqu'il est plutôt rare que l'*élegkhos* ait pour résultat d'assagir les interlocuteurs de Socrate.⁶¹

Alcibiade se laisse totalement et même facilement convaincre par Socrate qu'il est ignorant en ce qui concerne l'objet de la politique parce qu'il n'est pas apte à la définir. Il est donc sensible à cet *élegkhos* et reconnaît son ignorance, obtenant ainsi le préalable nécessaire à toute progression vers la connaissance. Par l'*élegkhos*, Socrate cherche à mener ses interlocuteurs à une meilleure connaissance d'eux-mêmes. On sait qu'il fut accusé de corrompre les jeunes, dont Alcibiade. Louis-André Dorion affirme que l'*Alcibiade* aurait comme but de démontrer que Socrate ne corrompait pas, mais bien qu'il améliorait, qu'il

⁵⁹ «La chose est entendue : je vais dès à présent commencer à prendre soin de la justice.» (*Alcibiade*, 135^e dans Marbœuf, Chantal et Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 192).

⁶⁰ Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p.54.

⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

rendait plus excellent. Un des chefs d'accusation de Socrate serait donc réfuté dans le dialogue.

Une autre raison qui incite Louis-André Dorion à croire que l'*Alcibiade*, si on le compare avec le *Charmide*, est apologétique est la datation dramatique des dialogues. Comme nous en avons fait mention plus haut, la discussion à laquelle on assiste dans l'*Alcibiade* a lieu environ en 432 av. J.-C., date qui coïncide avec le début de la guerre du Péloponnèse (431-404). Le *Charmide* raconte quant à lui une discussion s'étant déroulée avant que Potidée soit assiégée par les Athéniens de -432 à -429. Louis-André Dorion constate alors :

Il ne s'agit peut-être que d'une coïncidence, mais il est néanmoins troublant de constater que Platon a choisi le contexte du début de la guerre du Péloponnèse pour situer deux entretiens au cours desquels Socrate s'entretient de la *sophrosunè* et de la connaissance de soi avec des disciples «maudits» auxquels on a reproché d'avoir trahi la cause d'Athènes pendant ou à la fin de cette guerre. Comment ne pas croire que ce «détail» de mise en scène est un indice, parmi d'autres, de la visée apologétique de ces deux dialogues?⁶²

Comme nous pouvons le constater, Louis-André Dorion avance son hypothèse apologétique suite à une analyse très générale du dialogue. Nous tenterons d'approfondir, ou plus précisément de détailler cette hypothèse en essayant de voir en quoi les conclusions auxquelles nous arriverons dans les moments subséquents de ce chapitre et dans les deux autres chapitres de notre mémoire la confirment ou l'infirmement.

1.5 Conclusion

Nous l'avons vu, tout le texte du dialogue s'étendant de 103a à 124b permet d'introduire la question de la connaissance de soi. Au point où nous en sommes dans notre analyse du dialogue, Alcibiade accepte de prendre soin de lui : «mais à quoi faut-il

⁶² *Ibid.*, p. 34.

s'appliquer avec soin, Socrate? Peux-tu me l'expliquer? Il me semble qu'il y a dans ce que tu dis plus de vérité que nulle part ailleurs.» (124b) Les autres parties de notre travail nous serviront à analyser les réponses offertes à la question de *ce* dont on doit prendre soin.

Comme nous l'avons dit plus haut, pour que ce souci soit efficace et pertinent, Alcibiade doit connaître ce dont il doit prendre soin : le soi. En effet, «la connaissance est d'abord et toujours connaissance de quelque chose, d'un certain objet. [...] À chaque objet correspond une connaissance spécifique qui est la condition, la cause de la compétence.»⁶³ Or, deux méthodes d'acquisition des connaissances sont mentionnées dans l'*Alcibiade*. Il s'agit de l'instruction : apprendre une connaissance par l'enseignement d'un maître; et de la découverte : chercher et découvrir une connaissance par soi-même. Ces deux méthodes d'acquisition des connaissances excluent d'emblée deux idées : celle d'une connaissance innée et celle selon laquelle on puisse chercher une connaissance que l'on croît posséder. En effet, comme nous le dit Jean-François Pradeau : «une connaissance ne peut être qu'acquise, et il n'y a de recherche et d'acquisition du savoir qu'à la condition qu'on ait conscience d'être, en une matière quelconque ignorant.»⁶⁴ La première étape vers l'acquisition d'une connaissance est donc la reconnaissance de son ignorance. Comme nous venons de le montrer, cette première étape a lieu dans le dialogue dans les cinq premières parties telles que résumées plus haut.

Le reste du dialogue servira à répondre à la question du soi. Nous ne pouvons pas la comprendre sans s'attarder au texte qui nous est présenté, mais sans aussi s'attarder au contexte de l'époque. En effet, comme l'explique Jean-Pierre Vernant, chez les Grecs, l'expérience du moi, du sujet, diffère de la nôtre :

Le moi n'est ni délimité ni unifié : c'est un champ ouvert de forces multiples [...]. Surtout cette expérience est orientée vers le dehors, non vers le dedans. L'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui chaque *alter ego*, parents, enfants, amis. [...] L'individu se projette aussi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il

⁶³ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 35.

réalise : activités ou œuvres qui lui permettent de se saisir, non en puissance, mais en acte, *enérgeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience. Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu pour s'appréhender regarder vers l'ailleurs, au-dehors. Sa conscience de soi n'est pas réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne : elle est existentielle. L'existence est première par rapport à la conscience d'exister.⁶⁵

Dans la suite du travail, nous tenterons de déterminer de quelle manière est traitée la question de la connaissance de soi et d'évaluer les réponses qui sont présentées. Nous nous attarderons à deux moments clefs du dialogue : celui de l'apparition du prédicat d'hégémonie, et celui de l'analogie de la vision.

⁶⁵ Vernant, Jean-Pierre (1989), *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Folio Histoire, Paris, p. 224-225.

CHAPITRE 2 – L'IDENTIFICATION DU SOI

«Et nous affirmons qu'il est nécessaire que tout étant soit dans quelque lieu et occupe quelque place, tandis que ce qui n'est ni sur terre ni quelque part dans le ciel n'est rien.»

Platon, *Timée* 52b

La première réponse offerte à la question de la connaissance de soi s'élabore en 129e-130c, lorsque Socrate et Alcibiade nomment le lieu où se loge le soi : l'âme. Dans ce chapitre, nous présenterons les gains philosophiques qu'apporte cette réponse, mais nous tenterons également de rendre compte des limites auxquelles elle nous confine. Nous verrons que l'identification du soi à l'âme est obtenue par l'entremise du prédicat d'hégémonie (130a) de l'âme sur le corps. C'est l'importance du prédicat d'hégémonie comme élément de réponse concernant la question de la connaissance de soi qui sera mesurée ici. Mais avant de s'atteler à cette tâche, nous croyons nécessaire de situer le passage (129e-130c) qui nous intéresse dans le dialogue. Pour ce faire, nous nous concentrerons sur la présentation du modèle technique qui le précède. Nous verrons en quoi il prépare à l'installation du morceau qui nous intéresse plus particulièrement ici.

2.1 Le soi comme âme (124b-132c)

Comme nous l'avons déjà montré dans le Chapitre 1, Socrate et Alcibiade se sont mis d'accord sur le choix de *l'élengkhos* comme méthode pour organiser la nature de leurs échanges. Cette méthode devait tout d'abord mener Alcibiade à prendre conscience par lui-

même de son ignorance et de ce dont il doit s'instruire : il confondait ses atouts physiques et matériels avec les qualités réelles d'un bon politicien. Maintenant qu'il sait que ces atouts ne sont pas suffisants à faire de la bonne politique, il doit également prendre conscience de son ignorance en ce qui concerne les connaissances qu'un bon dirigeant doit posséder. Comme nous le verrons maintenant, ayant compris que toute sa personne est dépourvue d'excellence politique, la question du soin de soi deviendra un impératif psychologique indispensable.

Avant d'aborder la question des connaissances d'Alcibiade, les protagonistes du dialogue se remettent en tête la nature de la méthode qu'ils utilisent. L'*élengkos* doit encore agir sur Alcibiade.

Oui, mais c'est ensemble que nous devons chercher de quelle manière nous pourrions devenir meilleurs; en effet, ce que je dis de la nécessité d'être éduqué s'adresse aussi bien à moi qu'à toi. Il n'y a qu'un point par lequel je diffère de toi. [...] Mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, le tien. [...] (U)n dieu, Alcibiade, celui-là même qui jusqu'à maintenant ne me permettait pas de m'entretenir avec toi; c'est la foi que j'ai en lui qui me fait dire qu'il ne se manifestera à toi que par moi. (124c)

Socrate a mené Alcibiade au fond de son ignorance. Si ce dernier veut maintenant s'en sortir, il ne peut le faire qu'à l'aide de Socrate. Socrate spécifie qu'ils rechercheront ensemble, et qu'ils trouveront à l'aide d'un tuteur plus grand que nature, la connaissance par laquelle ils détermineront la manière dont ils pourront devenir meilleurs. Ici donc, non seulement le dieu n'a pas retenu Socrate d'aller parler à Alcibiade comme nous en avons fait mention dans le premier chapitre, mais il lui permet aussi de le guider. Seul Socrate est en contact avec le dieu dont ils ont supposément besoin pour mener à terme la démarche qu'ils doivent entamer vers l'inconnu : leur amour est maintenant médiatisé par l'entremise d'un dieu. Ils ne sont pas deux à rechercher les réponses à leur question. Il ne s'agit plus ici d'un duo, mais bien d'un trio, dont un (le dieu) guide les deux autres (Socrate et Alcibiade). Le dieu ira vers Alcibiade par l'entremise de Socrate. Sur l'importance de la relation entre Socrate et Alcibiade, notons également que Socrate insiste encore, juste à la suite du passage que nous

venons de commenter, sur la nécessité de procéder à cet échange à deux : «mais il nous faut examiner la chose ensemble.» (124d) Nous reviendrons sur l'importance de cette relation lorsque nous traiterons de l'échec du prédicat d'hégémonie.

Alcibiade doit être un homme d'excellence. Voyons quels types de réponses tentent Alcibiade lorsqu'on lui demande de définir cette même excellence. L'excellence dont sont privés Socrate et Alcibiade est celle des athéniens bons et beaux, et donc réfléchis, dans la pratique des affaires (124e). Ces hommes sont réfléchis puisqu'ils sont capables de commander, dans la cité, à des hommes qui vivent dans ces mêmes cités et qui sont en relation avec d'autres hommes. Tous ces hommes ont en partage une même constitution et se réunissent les uns avec les autres. Cette définition ne fait que spécifier le cadre dans lequel se joue l'excellence qu'ils recherchent : celle du politicien. Elle ne spécifie en rien ce qu'est cette excellence : quel est son objet, et donc de quelle manière il convient d'agir pour la rendre effective? La question reste encore sans réponse.

Pour pallier ce manque, Alcibiade mentionne que c'est le bon conseil qui est la science relative au bon commandement et que c'est par ce dernier que nous pouvons obtenir la meilleure administration de la cité. (126a) Il soutient également que c'est l'amitié et l'accord qui rendent meilleure notre implication politique. Une majorité de citoyens doit effectivement prendre une décision commune afin que les décisions politiques soient effectives dans une structure démocratique. En prenant l'exemple de sciences exactes comme l'arithmétique ou la mesure, Socrate explique qu'il y a accord entre les cités lorsqu'elles s'appuient sur les mêmes techniques puisqu'elles se fondent alors sur un savoir commun : il n'y a aura qu'une seule réponse possible pour résoudre une équation puisque le savoir mathématique ne diffère pas d'un individu à un autre. Il doit en être ainsi pour toute forme de savoir, qu'il soit mathématique ou politique.

La structure dialogique semble maintenant entraîner une exigence plus haute et plus grande que celle de la connaissance du simple objet de la technique. Il s'agit également de faire la différence entre les savoirs techniques et les savoirs moraux. En effet, «pour

apprécier un savoir technique, on ne fait pas appel à une mise à l'épreuve dialectique, mais plutôt à une évaluation des œuvres produites ou des résultats obtenus par celui qui prétend posséder la compétence technique.»⁶⁶ Or, la connaissance morale ne s'acquiert pas par la contemplation du résultat qui reste toujours invisible. L'appréciation d'un savoir moral doit se révéler dans l'accord commun que nous avons sur la nature d'une chose. Cet accord doit résister à l'épreuve de la discussion socratique. C'est à cette épreuve que le reste de l'entretien sera soumis. L'excellence politique et morale sera montrée aux interlocuteurs lorsque ces derniers seront d'accord sur ce qu'elle est.

Alcibiade affirme alors que les cités sont administrées d'une manière juste lorsque chacun fait ses propres affaires (127c). Or les actions justes devraient faire naître l'amitié. L'amitié devrait faire naître l'accord. Mais lorsque chacun fait ses propres affaires, les uns sont tantôt ignorants, tantôt savants, n'étant pas experts dans les mêmes domaines. L'entretien devient ainsi confus puisque l'accord semble tantôt exister, tantôt ne pas exister. Alcibiade affirme : «par les dieux, Socrate, je ne sais même plus moi-même ce que je dis, et il est possible que, depuis longtemps et sans m'en être aperçu, je sois dans le plus honteux état.» (127d) Socrate lui répond d'emblée qu'il doit continuer de dialoguer : «répondre aux questions, Alcibiade. Si tu fais cela, si le dieu le veut et s'il faut croire mes prédictions, toi et moi nous deviendrons meilleurs.» (127e)

L'entretien prend dès lors un nouveau souffle et les questions de Socrate sont plus ciblées concernant le soin de soi. Il introduit ce que nous appellerons le modèle technique. Ce dernier a une fonction très importante dans le dialogue. En effet, selon Jacques Brunschwig, «dans la suite du dialogue [après la fable royale], bien évidemment, les notions de connaissance de soi et de soin (ou de souci) de soi se modifient par toute une série de transitions soigneusement ménagées. La première modification décisive est, me semble-t-il, celle qui s'effectue grâce à l'intervention d'un modèle technique de l'amélioration d'un objet, quel qu'il soit (128 b-e)». Voilà comment apparaît le modèle technique dans le dialogue.

⁶⁶ Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p. 66.

Socrate demande : «Qu'est-ce que prendre soin de soi?» (127e) Il propose ensuite une définition de ce qu'est le soin : «-Mais quoi Alcibiade? Ne donnes-tu pas un nom au fait de prendre soin convenablement d'une chose? - Oui, certes. - Et n'est-ce pas quand nous rendons une chose meilleure que tu dis que nous en avons convenablement pris soin? - Si». (128d) Selon ce modèle, prendre soin de nous, revient donc à nous rendre meilleur. Mais c'est par une technique différente que nous prenons soin de nous-mêmes et de ce qui se rapporte à nous puisqu'elle ne s'adresse pas aux mêmes objets. Or, nous ne pouvons pas savoir comment prendre soin d'une chose sans savoir ce qu'est cette chose. Si nous voulons nous améliorer nous-mêmes, puisque c'est ce «nous-mêmes» qui fait défaut à Alcibiade et à Socrate, il faut savoir ce que nous sommes.

Le modèle technique opère une des transitions les plus importantes du dialogue : celle nous permettant de progresser de la question du soin de soi vers celle de la connaissance de soi. Rappelons qu'Alcibiade et Socrate ont déjà établi que nous ne pouvons pas obtenir de connaissance sans l'avoir apprise ou sans l'avoir trouvée par soi-même. Or, pour atteindre la connaissance du soi, Socrate et Alcibiade décident de faire avancer leur enquête anthropologique par déduction : la connaissance de chaque «soi» peut être déduite de la connaissance du «soi-même lui-même», modèle ou plutôt, *essence* de tous les «soi». Lorsque cette connaissance sera obtenue, Alcibiade n'aura plus qu'à chorégraphier ses actions et ses décisions politiques en suivant les recommandations de l'excellence acquise.

De plus, le paradigme technique nous montre qu'une technique doit être jugée en vertu d'un critère qui lui est supérieur : celui du bien ou du mal. Cette distinction entraîne nécessairement une différence entre deux savoirs : d'une part, celui qui nous permet de faire quelque chose – posséder et appliquer une technique –, et, d'autre part, celui par lequel on fait quelque chose avec l'assurance qu'on le fait dans le but de produire le bien.

Nous l'avons vu, «toute activité doit pouvoir être considérée comme possédant un objet, sur lequel on intervient en vertu d'un certain savoir»⁶⁷. L'activité politique ne déroge pas à ce modèle. La condition de la découverte du soi repose sur la distinction anthropologique qui nous permet de distinguer les différentes strates de l'identité humaine : soi, ce qui est à soi, ce qui est ce qui est à soi : l'âme (soi) se sert du corps (ce qui est à soi) et le corps se sert d'outils (ce qui est ce qui est à soi). Chacune de ces strates diffère en intensité en ce qui a trait à la pureté de l'identité, à la puissance de ce qu'est une personne. Cette anthropologie triple permet d'opérer une distinction importante et fondamentale pour la suite du dialogue : «Mais celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne sont-ils pas différents? [...] Or, ne sommes-nous pas convenus que celui qui se sert de choses et les choses dont il se sert sont différents?» (129b-129e) Cette formulation permet d'introduire le prédicat d'hégémonie. En effet, si l'âme et le corps sont distincts l'un de l'autre, c'est bien à cause de cette relation de «servitude» de l'un par rapport à l'autre. Or, cette servitude ne se fait pas de quelconque manière, elle se fait par le commandement. C'est parce qu'elle se sert du corps que l'âme lui commande ses actions. Cette distinction hiérarchise d'emblée l'âme et le corps.

2.2 Le prédicat d'hégémonie de l'âme sur le corps

C'est dans ce contexte qu'apparaît la première réponse des interlocuteurs concernant la nature du soi comme âme. Voyons quelle portée philosophique peut avoir cette utilisation du prédicat d'hégémonie dans notre dialogue. Comme nous le verrons, le gain principal du prédicat d'hégémonie est de permettre aux protagonistes de localiser le lieu où réside le soi. Voilà comment s'opère cette démarche.

C'est Socrate qui questionne Alcibiade en 129e-130c alors qu'ils tentent de localiser le noyau ontologique de l'homme :

⁶⁷ Pradeau, Jean-François, *op. cit.*, p. 36, n. 3.

- Qu'est-ce donc que l'homme?
- Je ne saurais le dire.
- Tu sais toutefois qu'il est ce qui se sert du corps.
- Oui.
- Mais qui d'autre que l'âme se sert de lui?
- Rien d'autre
- Et n'est-ce pas en le commandant?
- Si. [...]
- Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble (le corps et l'âme) n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme.

C'est donc parce qu'elle commande que l'âme est le haut lieu de l'homme. Le corps est ce qui lui appartient (ce dont elle se sert), et les objets que le corps utilise pour travailler sont ce qui est à ce qui est à elle. L'âme est le soi. Le raisonnement par lequel le prédicat d'hégémonie isole l'âme humaine comme noyau ontologique de l'homme semble explicite dans l'*Alcibiade*⁶⁸. Ainsi, le thème de la connaissance de soi dans l'*Alcibiade* est recoupé et même englobé par l'hypothèse anthropologique de l'homme comme âme et du corps comme instrument de l'âme. Cette définition de l'être humain met désormais au centre du questionnement sur la nature humaine le problème anthropologique d'un sujet humain complexe et divisé.

⁶⁸ La thèse anthropologique qui identifie l'homme à l'âme présentée dans l'*Alcibiade* est reprise dans d'autres dialogues. Dans le *Phédon* (115c-116a), par exemple où Socrate dit : «Non, je n'arrive pas à persuader Criton, mes amis, que moi, je suis ce Socrate qui dialogue avec vous à cet instant, et qui essaie d'assigner à chacun de ses énoncés la place requise par l'ordre du discours. Il s'imagine que moi, je suis celui qu'il verra dans peu de temps, ce cadavre, et alors il demande comment m'ensevelir, moi. [...] mais vous, jurez que je ne resterai pas, et portez-vous garant au contraire qu'une fois mort, je partirai, je m'en irai.» (Dixsaut Monique (1991), *Platon. Phédon*, GF Flammarion, Paris, p. 305) Ou encore en *République* V (469 d) : «Et cela ne te semble-t-il pas un acte indigne de la liberté et motivé par la seule cupidité que de dépouiller un cadavre? Et considérer comme un ennemi le corps de celui qui est mort, alors que l'ennemi s'est envolé, n'abandonnant derrière lui que l'instrument de son combat [...]?» (Leroux, Georges, (2002), *Platon. République*, GF Flammarion, Paris, pp. 294-295).

2.3 Échec et limites du prédicat d'hégémonie

Revenons pour l'instant à notre dialogue. Tout de suite après avoir identifié l'homme à l'âme Socrate avoue avoir fait une démonstration approximative (130cd) :

Faut-il maintenant te prouver avec encore plus de clarté que l'âme est l'homme? [...] Si je ne l'ai pas fait avec exactitude mais de manière satisfaisante, cela nous suffit. Nous l'examinerons avec exactitude lorsque nous aurons trouvé ce que nous avons à l'instant laissé de côté, à cause de l'ampleur de la recherche. [...] Ce dont on parlait tout à l'heure : qu'il faut d'abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même. Or, au lieu du soi-même, nous avons recherché ce qu'est chaque soi. Peut-être cela suffit-il, car nous pourrions sans doute affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme.

Ce constat d'échec est partiel. D'une part, Socrate a établi le lieu de l'autorité, mais d'autre part, il n'a pas réussi à en donner une définition. L'âme dont ils parlent maintenant est une âme individualisée, et non pas l'âme dans ce qu'elle a de pareil pour tous : ce qui est le même d'une âme à l'autre.

Jacques Brunschwig⁶⁹ soutient que l'écart entre la conclusion (le soi comme âme) et le résultat recherché (le soi-même lui-même comme l'âme humaine elle-même) relève d'une fausse manœuvre opérée par Socrate à l'intérieur de ce qu'il nomme le processus de *déconstruction* du «Connais-toi toi-même». Il en situe la source en 129b⁷⁰ lorsque Socrate –

⁶⁹ Dans son étude *La déconstruction du «Connais-toi toi-même» dans l'Alcibiade Majeur*, Jacques Brunschwig fait une recherche sur les passages du dialogue qui traitent du précepte delphique et sur la façon dont leur utilisation vient modifier la compréhension et la mise en pratique de ce dernier dans la vie de chaque individu et celle de la cité. Plus particulièrement, il tente de montrer que «le parcours d'ensemble du dialogue va de la politique à la théologie (aller-retour) et que ce parcours se réalise au moyen d'une analyse «déconstructrice» du précepte delphique γνῶθι σαυτόν, déconstructrice au sens propre du terme, puisqu'elle passe par une dissociation des deux éléments du σαυτόν : σέ, «toi», et αὐτόν, «même».» (Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p. 62).

⁷⁰ «Prends garde, par Zeus! Avec qui discutes-tu en ce moment? N'est-ce pas avec moi? – Oui – Et moi avec toi? – Oui – C'est donc Socrate qui parle? – Oui – Et Alcibiade qui écoute? – Oui – N'est-ce pas par le discours que Socrate parle – Sans doute – Parler et se servir du discours sont pour toi une même chose.» (129bc)

réaffirmant la nature de leur méthode discursive – fait état de la situation dialogique existant entre lui et Alcibiade par l'identification d'un *usager*⁷¹ de la parole (Socrate) et d'un *usager* de l'écoute (Alcibiade); il introduit dès lors la notion d'*usage* général, qui sera utilisée afin d'identifier l'homme comme celui qui se sert de son corps; il met aussi l'accent sur «les pronoms personnels [...] et sur les noms propres (Σωκράτης deux fois; Αλχιβιάδης, une fois), insistance remarquable en ces dix courtes lignes»⁷², souligne Brunschwig, puisqu'elle met en relief l'individualité des interlocuteurs⁷³. Elle montre, selon lui, qu'ils ont manqué «sans s'en apercevoir un tournant capital : à savoir celui de la *désindividualisation* de l'objet de la recherche»⁷⁴ qui aurait consisté en un retrait de l'élément individualisant du «toi-même» σαυτόν, le «toi» σέ. L'objet de la recherche n'est donc pas le *toi*, mais le *même* que toi.

De ce point de vue, l'enquête avorterait définitivement par l'identification de l'âme comme soi. Or, c'est le prédicat d'hégémonie qui mène directement les interlocuteurs à cette conclusion partielle. Avant l'utilisation du prédicat, on peut au moins savoir ce que n'est pas le «soi-même lui-même» : le corps; mais après, l'âme est définitivement individualisée, puisque définie à partir du corps auquel elle commande. Suivant cette hypothèse, Socrate et Alcibiade auraient ici dû faire le saut conceptuel par lequel ils auraient délaissé complètement la réflexion sur le soi; ce soi dont ils sont tous deux, comme tous les êtres humains, des

⁷¹ Cette notion d'*usager* s'inscrit dans la modèle technique dont nous avons parlé plus haut. En effet, l'apparition du modèle technique en 128b-e tient en ceci que si l'on veut prendre soin d'une chose X afin de la rendre excellente, on doit commencer par connaître la nature de X dans le but d'identifier la technique appropriée à l'amélioration de la nature de X et de s'y appliquer. Il n'y a donc technique qu'entre un homme et l'*usage* qu'il fait d'un *objet*, pris au sens large.

⁷² Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p. 68.

⁷³ Nous pouvons noter ici que dans son ouvrage *L'individu, la mort, l'amour*, Jean-Pierre Vernant affirme que «l'identité individuelle comporte deux volets: un nom, un corps.» (Vernant, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 36). Ainsi, non seulement cette idée renforce l'analyse de Jacques Brunschwig selon laquelle l'utilisation des noms propres est un facteur individualisant, mais pourrait également lui offrir un élément d'analyse supplémentaire en amenant l'idée du corps – élément important dans l'amorce de cette première recherche sur la question du soi – comme contraignant aussi les interlocuteurs à voir l'élément individualisant de leur identité.

⁷⁴ Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p. 68.

représentants. Ils auraient ainsi dû traiter sans détour de la question du même que soi à partir duquel ils auraient pu comprendre comment il s'individualise en eux.

En appui à cette hypothèse d'échec, Jean-Pierre Vernant parle lui aussi de l'âme comme même et non comme incarnation individualisée dans des corps, accentuant la méprise de Socrate et Alcibiade associant le *soi-même lui-même* à l'âme. Il note en effet :

La *psukhe* est bien Socrate, mais pas le «moi» de Socrate, pas le Socrate psychologique. La *psukhe* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l'âme en moi plutôt que *mon* âme. D'abord, parce que cette âme se définit par son opposition radicale au corps et à tout ce qui s'y rattache, qu'elle exclut par conséquent ce qui relève en nous des particularités individuelles, de la limitation propre à l'existence physique. Ensuite, parce que cette *psukhe* est en nous un *daimôn*, un être divin, une puissance surnaturelle dont la place et la fonction, dans l'univers, dépassent notre personne singulière.⁷⁵

C'est uniquement dans une perspective d'universalisation, de dépersonnalisation du soi, que nous pourrions trouver le soi-même lui-même. Pour mener à bien l'enquête, nous devons trouver ici ce que nous avons tous de commun, de même que soi. La localisation du soi n'étant donc ici pas exacte mais suffisante, nous devons attendre une autre réponse, celle offerte par l'analogie de la vision, pour trouver une localisation du *soi-même lui-même* qui sera, cette fois, exacte et universelle, c'est-à-dire dépersonnalisée.

Ainsi donc, par l'identification du soi à l'âme, non seulement, le dialogue semble, d'une part, s'éloigner de la bonne réponse à la question du *soi-même lui-même*, mais également, d'autre part, laisser les interlocuteurs dans une situation d'ignorance équivalente en ce qui concerne ce dont ils doivent prendre soin. Jacques Brunschwig note tout de même un possible progrès dans la discussion. Il affirme en effet que l'échec de la discussion permet

⁷⁵ Vernant, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 228.

à Socrate et à Alcibiade d'accomplir leur enquête sur le «soi-même lui-même», mais en un *sens superficiel* «selon lequel ne pas confondre l'homme avec son corps, c'est être capable de ne pas prendre ce qui est autre que lui (ἕτερον) pour ce qui est même que lui (αὐτὸ τὸ αὐτό); c'est, en quelque sorte, saisir le «même» comme «l'autre que l'autre»»⁷⁶

Or, l'argumentation de Jacques Brunschwig prend directement appui dans l'exercice d'écriture de Platon, dans une étude strictement langagière de l'enquête qu'il tente de mener à terme. Il analyse le texte comme si Platon avait fait un développement continu sans possibilité de correction, sans qu'il ait eu l'intention de transmettre quelque sens au lecteur. Platon semble être présenté comme la victime de ses choix discursifs, en n'en prenant connaissance qu'après coup. L'analyse de Brunschwig, si fine et si rigoureuse soit-elle, n'est pas la seule interprétation possible du passage qui nous intéresse. Elle privilégie une analyse du langage écrit à une interprétation philosophique qui, selon nous, ne renvoie pas à la seule structure du texte.

En effet, la démonstration de Jacques Brunschwig semble supposer que l'auteur de l'*Alcibiade* n'a pas réussi à éradiquer l'erreur discursive de son dialogue et que la tradition ne l'aurait jamais détectée, personne avant lui n'ayant fait de cas de la mauvaise manœuvre socratique. Or, les dialogues sont des tous et nous pouvons penser que Platon avait une idée de la structure complète du texte lorsqu'il le rédigeait et que son écriture ne consistait pas seulement en une recherche de sens ou en essais sur des thèmes dont les fins ne lui seraient pas encore connues au moment de la rédaction. De ce point de vue, sans penser que l'idée de déconstruction du «Connais-toi toi-même» soit erronée, nous croyons que nous pouvons retirer plus de sens de ce passage que celui de l'échec. Nous soutenons que Platon n'a pas utilisé le prédicat de commandement de manière à ce qu'il ne soit, en dernière instance, que le simple résultat d'une fausse manœuvre, ou du moins, d'une fausse manœuvre innocente. Ainsi, nous croyons que le passage dans lequel Socrate avoue avoir échoué dans sa démarche de trouver le σαυτόν τὸ αὐτό est ce que nous appellerons une «stratégie d'auteur».

⁷⁶ Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p. 67.

2.4 Les gains philosophiques acquis par l'utilisation du prédicat d'hégémonie de l'âme

Le prédicat d'hégémonie apporte des gains que nous considérons substantiels pour la suite du dialogue. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, nous tentons de comprendre en quoi les deux réponses offertes à la question de la connaissance de soi se complètent dans l'*Alcibiade*. Ainsi, nous pensons que cette première réponse est essentielle à la seconde : celle apportée par l'analogie de la vision et que nous étudierons dans le dernier chapitre. Voici les gains philosophiques que nous pouvons attribuer à ce passage.

Le premier rôle du prédicat d'hégémonie est modeste mais tout à fait essentiel pour l'avancement de la discussion, surtout si l'on pense au choix des protagonistes de ce dialogue. Comme nous l'avons déjà mentionné, il distingue définitivement l'âme du corps. Ce constat fait suite aux critiques que Socrate a déjà adressées à Alcibiade concernant les atouts sur lesquels il fondait son espoir de réussir en politique. En effet, en distinguant l'âme du corps Alcibiade peut prendre conscience d'un autre pan de sa personne – son âme – auquel il n'accordait pas d'importance véritable. En effet, rappelons qu'au début du dialogue Alcibiade se pense supérieur en ce qui concerne le corps, d'abord, et en finissant par l'âme. Cette distinction discrédite donc définitivement les attributs superficiels d'Alcibiade en ce qui concerne la bonne gouvernance de la cité. Il doit désormais effectuer un retournement complet de sa personne, délaissant le corps et se retournant vers l'âme puisqu'elle a plus d'autorité.

La distinction entre le corps et l'âme est également essentielle puisqu'elle mène directement les interlocuteurs sur le chemin de l'âme. Elle permet ainsi de spécifier les recommandations de l'oracle de Delphes puisque par l'identification du soi à l'âme, les interlocuteurs peuvent conduire leur enquête sur une piste plus fertile puisque plus circonscrite, plus précise. En effet, «[...] le soi, pour Socrate, n'est rien d'autre que

l'âme»⁷⁷. S'il en est ainsi dans l'*Alcibiade*, l'homme est également associé à l'âme dans le *Charmide* mais d'une autre manière : «si on lit bien le prologue au *Charmide*, on y trouve un lien très étroit non seulement entre la sagesse et l'âme, mais aussi entre l'âme et l'homme. Si l'âme représente le «tout» de l'homme (156^e), comment peut-on douter que le *Charmide* assimile l'âme au «soi»?»⁷⁸

Le prédicat d'hégémonie établit également l'autorité de l'âme sur le corps. La prise de conscience de cette autorité entraîne plusieurs conséquences pour l'enquête de nos interlocuteurs. Entre autres, Anne Merker nous fait à juste titre remarquer :

Dans la deuxième description de l'installation de l'âme dans le corps (69-72), qui prend en compte cette fois aussi l'espèce mortelle, l'ouverture d'une situation de possible domination de l'âme au moyen d'une structuration de la localisation s'exprime par l'utilisation d'un vocabulaire ouvertement politique pour désigner les lieux du corps, par quoi il est clairement dit que ces lieux sont plus que des endroits, plus que de simples lieux indifférenciés et quelconques, où l'on placerait l'âme, mais sont de véritables habitations, demeures, dans lesquelles un certain exercice de puissances devient possible.⁷⁹

En identifiant le lieu de l'âme qui commande, l'exercice d'un pouvoir devient pour la première fois possible pour Alcibiade dans le dialogue. Rien ne lui laissait maintenant présager la possibilité de pouvoir commander à quoi que ce soit, tellement son ignorance est grande. Or, dès à présent, Alcibiade peut commander à quelque chose : son corps. Ce premier pas vers la compréhension d'une autorité politique passe par la compréhension de l'autorité que nous possédons en nous. La démarche devant faire passer au gouvernement de

⁷⁷ Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p. 50. Louis-André Dorion nous rappelle toutefois que cette lecture traditionnelle de l'*Alcibiade* est contestée par Jacques Brunschwig. Comme nous le verrons dans le chapitre 3, pour Brunschwig, dans l'*Alcibiade*, nous nous connaissons d'abord comme esprit, non comme âme.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁹ Merker, Anne. *op. cit.*, p. 16.

soi vers le gouvernement des autres est latente dans l'*Alcibiade*. De plus, comme nous le fait remarquer Anne Merker :

Le *Timée* insistera sur le gouvernement et la maîtrise que l'âme divine en exil doit acquérir sur le corps et sur l'espèce mortelle de l'âme, et ce notamment au moyen de la description du corps comme une cité avec son acropole⁸⁰.

Le gouvernement de soi et le gouvernement de la cité renvoient au même type de maîtrise de l'âme sur le corps et sur elle-même.

Cette relation d'autorité nous permet de comprendre que l'âme a une fonction somatique. Cette fonction n'est pas mentionnée directement dans le dialogue; elle semble plutôt acquise par nos deux interlocuteurs. En effet, l'âme commande au corps; aucun des deux protagonistes ne semble se questionner sur la validité de cette proposition. Mais le commandement de l'âme sur le corps entraîne nécessairement l'existence d'un lien entre l'âme et le corps. L'âme doit pouvoir entrer en communication avec le corps si elle veut le commander. Pour comprendre comment Platon comprend cette fonction somatique, nous devons aller voir ailleurs dans son œuvre. Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, la fonction somatique de l'âme peut se comprendre sous deux grands angles : une fonction motrice et une fonction sensorielle.

L'âme est en effet le réceptacle des sensations. Elle les transforme en connaissances grâce à ses fonctions psychiques, mais elle est contrainte de les utiliser pour exercer son commandement. Comme le mentionne Anne Merker, de manière générale, chez Platon, l'hégémonie de l'âme exilée est rendue possible, entre autre, par les sens :

Dans cette situation humaine [celle d'une âme en exil dans un corps terrestre], l'âme est dotée d'organes sensibles qui rendent possibles sa prévoyance et son hégémonie (*Timée*, 44d-45b); la vue en particulier ouvre la possibilité d'une orientation de l'âme vers les révolutions célestes et divines auxquelles elle doit se rendre semblable (*Timée*,

⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

47c), mais aussi vers des simulacres. Dans cette mesure, la théorie de la vision est concernée par des enjeux prioritairement éthiques, mais aussi ontologiques et épistémologiques.⁸¹

Elle avance également :

Ainsi, c'est parce que le corps reçoit des informations sensorielles et qu'il les renvoie à l'âme que cette dernière est capable de commander. Dans le *Timée* encore une fois (45b) nous pouvons voir que l'hégémonie est rendue possible par «une différenciation d'un avant et d'un arrière du corps, laquelle est obtenue par l'incrustation d'organes de la sensation sur le visage, notamment des yeux.»⁸²

Mais attention, la vue est une des raisons principales d'un double rôle que peut avoir le corps par rapport à l'âme : «cette dernière [la vue] permet la contemplation des révolutions célestes et divines, contemplation propre à engager l'âme sur la voie d'un exil dans l'exil; mais elle est aussi ce qui peut éloigner l'âme de la vérité, et l'enfermer dans un univers de simulacres.»⁸³

Dans le passage qui nous intéresse dans ce chapitre, il n'y a aucune mention de l'importance des sensations. Nous savons pourtant qu'ailleurs chez Platon elles sont essentielles pour que l'hégémonie de l'âme sur le corps soit effective. Pourquoi ne pas en faire mention dans cette partie du dialogue? Une des réponses possibles est que la description de l'âme dans l'*Alcibiade* n'a pas de visée proprement ontologique ou épistémologique. Le but de la théorie de l'âme de l'*Alcibiade* est de nous mener vers l'amélioration de soi-même. Ce constat renforce le caractère apologétique de l'*Alcibiade* : ne se concentrant pas sur les attributs du commandement de l'âme, mais délimitant bien la partie du soi dont on doit prendre soin, le dialogue vise à montrer que Socrate a voulu rendre

⁸¹ *Ibid.*, p. 2.

⁸² *Ibid.*, p. 15.

⁸³ *Ibid.*, p. 21-22.

Alcibiade meilleur, et non pas savant. La connaissance ne sert ici que le meilleur comportement : celui de la tempérance.

La fonction motrice de l'âme est peut-être plus explicite dans le dialogue que la précédente. L'âme se sert du corps. C'est donc elle qui lui ordonne ses désirs. Dans le *Phèdre*, Platon instaure la distinction entre le psychique et le «non-psychique» afin de montrer que l'«âme exerce son dynamisme tant dans le lien d'animation qui l'unit au corps que dans l'activité de connaissance qui l'unit aux idées»⁸⁴. L'homme n'a dès lors plus à choisir entre son âme et son corps, il n'est plus antithétique en lui-même. Dans l'*Alcibiade*, c'est la relation corps et âme qui est en jeu. Cette relation n'est cependant pas comprise comme allant du corps vers l'âme, mais plutôt comme partant de l'âme et se dirigeant vers le corps.

De manière générale, pour Platon, une des fonctions principales de l'âme est de mouvoir tous les corps, qu'ils soient célestes, animaux ou humains⁸⁵. Bien que Platon ait pris un détour pour dissocier l'âme du corps, c'est en appui sur ces considérations que le dialogue nous paraît donner une description extrêmement riche et complète de ce que nous sommes. En effet, lorsqu'ils distinguent l'âme du corps, Socrate et Alcibiade prennent le temps de réfuter l'idée qui voudrait que l'homme soit son corps ou le tout composé de l'âme et du corps, mais l'âme seulement. De plus, la notion d'*usagers* présentée plus haut met en effet l'accent sur la parole et sur l'écoute, deux fonctions par lesquelles le corps est instrumentalisé. La fonction motrice de l'âme est donc ici sous-entendue, mais par la négative : si nous sommes notre âme et non notre corps, ni le composé de l'âme et du corps,

⁸⁴ Bels, Jacques, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁵ Cependant, elle doit assurer la conservation du corps auquel elle est unie; elle a la charge de subvenir à ses besoins terrestres. Sa fonction sensitive lui permet, d'une part, de percevoir les impressions affectant le corps et, d'autre part, d'assurer une fonction directive par laquelle elle gouverne, ordonne et coordonne ses mouvements. En plus de ses fonctions somatiques, l'âme humaine possède des fonctions psychiques. La partie intellectuelle de l'âme, rend possible, par l'intermédiaire de la dialectique et de la réflexion, la cognition. En exerçant la réflexion philosophique, l'âme peut *connaître* et parvenir à contempler l'intelligible. Elle échappe ainsi au cycle des incarnations.

quelle force peut faire bouger ce corps, sinon celle qui le commande? C'est moi qui veux faire bouger mon corps. Cette fonction motrice organise et structure le rapport que nous devons avoir avec notre corps.

Selon Jacques Bels la fonction motrice de l'âme permet une complémentarité entre les fonctions somatiques et psychiques. En effet, puisqu'elle commande au corps et donc qu'elle le contrôle, l'âme peut arriver à régulariser l'importance accordée aux désirs du corps et à contrôler son énergie vitale. C'est grâce à ce contrôle qu'elle arrive à s'élever vers le divin. Si l'âme ne contrôlait pas le corps, elle ne pourrait tout simplement pas s'élever vers le divin. Ainsi, comme il est prescrit par l'entremise de l'analogie de la vision, l'âme doit se tourner vers le divin, si elle veut connaître le même que l'âme. Ainsi, une des fonctions du prédicat d'hégémonie serait de permettre à celui qui prend conscience du pouvoir qu'il peut opérer sur son corps, et ce malgré l'inévitable corruption de la matérialité corporelle, de pouvoir atteindre le divin, véritable résultat de l'enquête menant au soi-même lui-même. La fonction somatique de l'âme nous permet donc de se questionner sur les caractéristiques de la relation que l'âme entretient avec le corps. Nous en connaissons la nature : c'est une relation de domination. Mais comment cette domination doit-elle être comprise?

Notons cependant que, l'*Alcibiade*, bien qu'il fasse état de la domination de l'âme sur le corps, n'est pas très explicite en ce qui concerne les détails de ce rapport de domination. C'est plutôt dans le *Timée* que nous pouvons retirer des informations pertinentes concernant les articulations composant la relation entre le corps et l'âme humaine. Les relations de l'âme avec le corps sont dépeintes négativement dans l'*Alcibiade*. L'homme n'est pas le corps. Or, nous le savons, chez Platon, l'âme humaine est incarnée. Elle est donc localisée dans un corps qui se trouve lui-même dans un endroit. C'est dans cet endroit qu'il est amené à entrer en contact ou en interaction avec d'autres corps : objets, corps humains, animaux, constructions, astres, etc. Le corps dans lequel l'âme se trouve en détermine donc la situation sur terre. La relation de l'âme avec le corps n'est pas la même pour tous les corps, car ils ne sont pas tous dans les mêmes lieux.

La deuxième partie de la description de l'installation de l'âme immortelle dans le corps [...] comme un système structuré, va même montrer que le corps peut être un outil favorable à l'âme. Il est ainsi pour l'âme l'ouverture d'une pluralité de possibilités à l'intérieur d'une situation générale d'exil : vers une vie de maîtrise et d'ordre, ou vers une vie de servitude et de désordre.⁸⁶

Ainsi décrit, nous pouvons comprendre que le corps offre la possibilité d'être dominé mais qu'il ne l'est pas nécessairement, ni naturellement. En effet, le corps est l'outil par excellence de l'âme si elle veut s'harmoniser à son environnement terrestre, mais il peut également être le plus grand obstacle. Ainsi, dans le *Timée* le type de corps et la position que ce dernier occupe dans le cosmos procurent des situations différentes à l'âme. C'est par la «structuration des lieux du corps et de son évolution spatiale»⁸⁷ que l'âme peut le dominer. De même, si l'âme humaine est dans un corps de forme humaine «il offre à l'âme une situation où sa domination devient possible et où sa tension vers le divin originel s'exprime»⁸⁸ puisqu'à l'origine c'est l'âme qui ordonne, dans une harmonie, les différents corps divins. Ainsi, comme il l'est mentionné dans la *République*, «l'âme ne choisit pas un corps, mais un mode de vie.»⁸⁹ Une fois incarnée, c'est le rapport au corps qui compte.

En plus de nous éclairer sur la fonction somatique de l'âme, plusieurs dialogues expliquent comment la disposition des différentes fonctions psychiques peut rendre compte des différents modes de vie⁹⁰. Dans l'*Alcibiade*, il n'y a pas de preuves fortes, de liens directs ou de références explicites qui nous feraient croire que Platon avait en tête de montrer que les dispositions psychiques d'Alcibiade doivent être ordonnées en fonction d'un principe d'identité sociale; cette idée semble toutefois présente dans le dialogue par les thèmes de l'organisation psychique de celui qui veut gouverner, du commandement de l'âme, etc. Il est cependant à noter que Socrate mène Alcibiade à entretenir la partie intellectuelle et divine qui

⁸⁶ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁰ *Gorgias* (523a-527e), *Phèdre* (107d-114d), *République* (X, 613e-621d).

gouverne son âme, alors qu'il souhaite s'adonner aux affaires de la cité. Est-ce à dire que Platon avait en tête, dans l'*Alcibiade*, la théorie de la tripartition de l'âme comme modèle de justice? Disons seulement que la correspondance entre l'attitude de gouvernance concernant le soi et la cité est établie en conformité avec les théories politiques de la *République*.

Finalement, l'identification de l'homme à son âme – préalable essentiel et universel à la connaissance d'un même qui pourrait être attribuable à toutes les âmes humaines – commence par l'attribution du prédicat d'hégémonie de l'âme humaine sur le corps humain. Ainsi, le pouvoir de mouvoir est nécessaire pour circonscrire ce sur quoi doit porter la recherche du même. Ce constat permet de dépasser le moment de l'individualisation corporelle dont ont été victimes Socrate et Alcibiade. En effet, le commandement dont il est question ici est le même pour toutes les âmes. Une partie de la réponse sur le soi-même lui-même est donnée. Cette réponse est définitivement incomplète puisque l'âme des êtres humains ne fait pas que commander au corps.

2.5 Conclusion

Nous l'avons vu, le prédicat d'hégémonie nous permet d'avancer l'enquête sur le «Connais-toi toi-même». En faisant des liens entre les différents dialogues de Platon, nous pourrions même penser qu'elle l'a fait avancer substantiellement. Or, c'est comme si, dans la dialogue, la fonction somatique de l'âme ne pouvait pas être assimilée à l'identité de l'homme mais seulement à sa nature double et distincte. Bien qu'il soit essentiel pour que l'âme s'élève à la réflexion, le prédicat d'hégémonie ne semble donc pas fournir toute la réponse à la question de la connaissance soi. Comme la tradition a retenu de l'*Alcibiade* que l'homme est l'âme, nous tenterons de montrer en quoi cette réponse est incomplète et potentiellement erronée. En effet, cette question de l'identité et celle de la définition du sujet humain, comme nous le verrons plus loin, se complexifieront davantage dans la suite du

dialogue, remettant ainsi en question l'interprétation humaniste de l'*Alcibiade* que l'histoire a retenue.

Le constat d'échec doit être nuancé. En effet, selon nous, cette analyse délaisse un aspect fondamental du dialogue, celui dont la postérité fut si importante : la portée philosophique de l'identité de l'homme à son âme, comme une âme se servant du corps. Cependant, selon nous, le moment de l'individualisation est inévitable et s'oppose, en quelque sorte, au paradigme de la vision, par lequel les réponses sur l'universel dans l'âme semblent être mises en place. Une des raisons qui expliquent la place de la relation de commandement est que Platon veut, mais surtout doit faire état de deux mouvements de l'âme humaine afin de pouvoir centrer son enquête sur le même, même dont l'autre et lui ne doivent pas s'altérer si l'on veut conserver en permanence leurs statuts de même et d'autre.

L'âme humaine est distinguée du corps. Cette distinction suppose une opposition de caractéristiques : à la corruption, la mortalité, le changement incessant s'opposent l'immutabilité, l'immortalité et la permanence. Les premières caractéristiques sont celles des êtres matériels et sensibles : des corps. Les autres sont donc celles des âmes. Ainsi, comment trouver mais surtout obtenir la connaissance permanente d'un même que l'âme qui puisse être dit immuable, immortel et permanent? Les seuls êtres dits immuables et immortels sont les dieux. Ainsi, le même que l'âme qui est recherché par Socrate et Alcibiade est identifié au divin. L'âme est divine. C'est la deuxième partie de la réponse sur le «Connais-toi toi-même. Cependant, nous le verrons, si Socrate et Alcibiade veulent prendre soin d'eux-mêmes (de la partie divine de l'âme) et non de ce qui est à eux (le corps), ils doivent se détourner de leur corps pour ne se consacrer qu'à la réflexion, qu'au divin. L'homme avec un corps est un être constamment autre. Le corps et l'âme se côtoient et l'âme pour être elle-même, doit se concentrer en elle seule.⁹¹ En effet, le même ne peut pas être réduit à l'autoréflexion qui ne l'identifierait pas à un autre. Dans ce cas, le même que l'âme serait une autre âme humaine. Or, on retourne au moment de l'individualisation qui

⁹¹ *Phédon* (66d-67b).

avait fait échouer Socrate et Alcibiade dans leur enquête. Pour qu'il y ait même, il doit obligatoirement y avoir un autre. Un autre qui soit différent du même. Seulement l'autre et le même, pour qu'ils puissent être connus – la connaissance étant obtenue de ce qui est permanent - doivent conserver toujours les caractéristiques qui les définissent. Ils doivent donc tous deux posséder les prédicats de permanence, d'immutabilité et d'immortalité, du moins en ce qui concerne les rapports qu'ils entretiennent ensemble. On pourrait ici nous répondre qu'une autre âme humaine n'est pas la même que la mienne et possède les mêmes prédicats que la mienne; elle peut donc être considérée comme le même recherché dans l'*Alcibiade Majeur*. Certes. Mais il s'agit ici de déterminer le même qui s'apparente à toutes les âmes humaines puisque le moment de l'individualisation est dépassé depuis l'identification de chacun des sois. Le même ne peut donc pas être défini par les autres âmes humaines, mais bien par un autre réellement distinct en sa nature des âmes, mais qui doit être apparenté de par sa ressemblance. Il ne suffit en effet que de quelques pages pour que Platon propose l'analogie de la vision par laquelle sera saisi ce qu'est le «soi-même lui-même» : la réflexion divine.

CHAPITRE 3 : LE SOI-MÊME LUI-MÊME

«Dans une société du face à face, une culture de la honte et de l'honneur où la compétition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l'existence de chacun est sans cesse placée sous le regard d'autrui. C'est dans l'œil de son vis-à-vis, dans le miroir qu'il vous présente que se construit l'image de soi. Il n'est pas de conscience de son identité sans cet autre qui vous reflète et s'oppose à vous, en vous faisant front. Soi-même et l'autre, identité et altérité vont de pair, se construisent réciproquement.»

Jean-Pierre Vernant. L'individu, la mort, l'amour.

Le soi est l'âme. La connaissance de soi est donc la connaissance de l'âme. Comme nous l'avons mis en évidence dans le chapitre précédent, l'âme humaine recèle en elle un principe qui lui permet de commander au corps. Que lui commande-t-elle? Elle lui commande ses comportements. En ce sens, elle est un principe de mouvement. Le mouvement qu'elle autorise et qu'elle donne au corps la place dans une relation hégémonique par rapport à ce dernier et permet donc à Platon, en plus de distinguer le corps de l'âme, de les hiérarchiser entre eux. Le terme d'hégémonie provient du vocabulaire du commandement, privilégié par Platon.

Or, pour mener à terme l'enquête sur le soi entamée par Socrate et Alcibiade, d'autres informations doivent venir compléter celles que nous possédons déjà. Nous savons ce qu'il est, puisque la dialectique socratique a conduit à identifier le soi comme âme et nous pouvons déduire un de ses attributs, le commandement. Mais le fait de désigner une chose n'est pas suffisant pour la connaître : de la pointer du doigt ne nous permet pas de la définir. En effet, «les connaissances se ressemblent toutes entre elles sur au moins un point, celui d'avoir un objet distinct d'elles-mêmes.»⁹² Ainsi, la connaissance du soi obtenue par l'entremise du prédicat d'hégémonie de l'âme sur le corps n'est pas celle du soi-même lui-même. Les interlocuteurs ne connaissent pas encore ce que toutes les âmes ont de semblable entre elles : de *même qu'elle-même*. C'est cette connaissance du soi-même lui-même que les interlocuteurs doivent maintenant rechercher afin de comprendre le sens profond du *Connais-toi toi-même*.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, nous croyons, avec Jacques Brunschwig, que l'*Alcibiade* détermine «de façon de plus en plus précise le contenu qui lui paraît être celui du précepte» delphique⁹³. En effet, nous soutenons qu'une autre réponse à la question de la connaissance de soi se trouve en 132d-133c. C'est pourquoi il convient maintenant de montrer ce qu'ajoute l'analogie de la vision à la question de la connaissance de soi. Voici le texte auquel nous nous intéresserons dans ce chapitre :

Si c'était à notre regard, comme à un homme, que cette inscription s'adressait en lui conseillant : «regarde-toi toi-même», comment comprendrions-nous cette exhortation? Ne serait-ce pas de regarder (βλέπειν) un objet dans lequel l'œil se verrait lui-même? [...] N'as-tu pas remarqué que, lorsque nous regardons l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se réfléchit dans sa pupille (ὄψει) comme dans un miroir, ce qu'on appelle aussi la poupée (κόρη), car elle est une image de celui qui regarde? (...) Donc, lorsqu'un œil observe un autre œil et qu'il porte son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire ce par quoi il voit, il s'y voit lui-même. (...) Ainsi, si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un œil et porter son regard sur cet endroit (τὸν τόπον) où se trouve l'excellence de l'œil. Et cet endroit de l'œil, n'est-ce pas la pupille (ὄψις)? (...) Eh bien

⁹² Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p. 58.

⁹³ Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p. 61.

alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une autre âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à laquelle cet endroit (τὸν τόπον) de l'âme est semblable. (...) Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion? (...) C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, on serait alors au plus près de se connaître soi-même. (...) Se connaître soi-même, c'est donc ce que nous sommes convenus d'appeler tempérance. (132d-133c)

Cette deuxième partie de la réponse est plus complexe à analyser que la première puisqu'elle procède par analogie. Cette analogie met en place l'idée que l'âme doit procéder à une activité de réflexion. Mais comment doit-on comprendre la nature de cette activité à travers l'analogie de la vision présentée ci-haut? Alors que la fonction hégémonique de l'âme fournissait une définition prédicative de l'âme, le fonctionnement par analogie⁹⁴ que propose ici Platon, semble plus nébuleux, plus mystérieux puisque la pensée est médiatisée par une structure langagière qui, comme nous le verrons dans ce chapitre, peut être interprétée de différentes manières. L'ensemble du dialogue qui précède ne contient pas

⁹⁴ Platon utilise le terme de paradigme pour désigner cette partie du texte. Comme nous le dit Aloys de Marignac «les images ont une valeur dialectique; en se servant de *paradeigma* on veut dire "faire voir à côté", "mettre en regard ou en parallèle", en montrant aux yeux charnels l'invisible, en le mettant sous les sens, elles aident à faire comprendre ce qu'il est difficile de saisir, en l'assimilant à des choses concrètes et bien connues.» (Marignac, Aloys (de) (1951), *Imagination et dialectique – Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, p. 23.) En ce qui nous concerne, nous utiliserons plutôt le terme d'analogie. En effet, nous croyons comme Léon Robin cité par Yvon Lafrance que Platon utilise l'analogie dans le sens suivant : « il crée un ensemble de rapports concrets et dont l'expérience nous fournit une représentation conceptuelle difficile à concevoir en elle-même, bref, il [Platon] cherche un système de rapports identique à un autre système. Or, une telle similitude qui n'existe qu'entre les rapports, c'est une proportion, ou ce que nous appelons, d'après l'expression grecque que traduit ce dernier terme [...] une analogie.» (Lafrance, Yvon (1976), «L'analogie dans l'interprétation de Platon», In *Dialogue – Revue canadienne de philosophie*, vol. 15, no.2, p. 287.) Dans le passage qui nous intéresse, la transposition du «connais-toi toi-même» dans la formule «regarde-toi toi-même» nous permet d'opérer un glissement d'une notion non philosophique mais plutôt physique et sensuelle à une notion philosophique, psychique et réflexive. Les rapports qui sont exprimés par l'action de se voir soi-même doivent en effet être transférés à la notion philosophique exprimée par le «connais-toi toi-même». C'est la qualité de ce transfert de sens que nous tenterons de comprendre ici.

d'image et procède par dénomination concrète : pourquoi Platon emploie-t-il une analogie de la vision, celle du miroir plus particulièrement, pour faire comprendre la nature de l'âme à Alcibiade? C'est de cette question dont nous traiterons dans ce chapitre. Pour y répondre, nous poursuivrons deux grands objectifs. Premièrement, nous procéderons à une cueillette d'informations nécessaires pour comprendre ce qui peut être impliqué, au niveau philosophique, par l'analogie de la vision. Cette cueillette d'information vise à comprendre la nature de la vision chez Platon. Nous espérons ainsi comprendre le choix que Platon a fait en utilisant le vocabulaire de la vision dans cette importante partie du texte. Nous ferons une description de la sensation visuelle chez Platon, une analyse des termes ὄψις et βλέπειν utilisés dans le texte qui nous intéresse et une courte présentation de la position de Platon concernant les miroirs et le statut qu'il accorde aux simulacres. Deuxièmement, nous tenterons de comprendre comment nous devons interpréter le contenu de l'analogie de la vision dans l'*Alcibiade*. En effet, le but de cette analogie étant de faire connaître aux protagonistes ce qu'est le soi-même lui-même, nous tenterons d'entrevoir quelles implications philosophiques peut avoir l'analogie. S'agit-il d'un simple exemple pédagogique? Y a-t-il dans l'analogie quelque chose de plus profond que nous ne pouvons comprendre qu'à la suite d'une analyse de vocabulaire?

Nous savons que le recours à l'image est un procédé littéraire que Platon utilise abondamment. Or, «l'un des termes concrets auquel l'auteur des dialogues se réfère le plus souvent lorsqu'il parle de l'âme est cette réalité sensible très immédiate à nos sens et, par conséquent, objet facile à offrir à notre imagination : le corps.»⁹⁵ Il n'y a donc pas d'originalité particulière dans l'utilisation d'un terme de nature corporelle pour construire cette analogie psychique.

Pour arriver à comprendre les buts philosophiques que Platon a pu poursuivre en construisant cette analogie, nous devons tout d'abord tenter de voir si le recours au vocabulaire de la vision était courant à l'époque. Par cette étude, nous aimerions savoir si Platon a choisi la vision en vertu de ses remarquables propriétés mécaniques par lesquelles le

⁹⁵ Marignac, Aloys (de), *op. cit.*, p.71.

philosophe peut analogiquement exprimer simplement et clairement le mouvement que doit opérer l'âme si elle veut se connaître elle-même – c'est-à-dire en vertu du principe de réflexivité que seule la vue peut fournir – ou s'il l'a utilisée puisque les Grecs y avaient souvent recours et qu'il s'agissait d'un procédé littéraire commun de l'époque.

Pour ce faire, nous ne saurions trop nous aviser de ce conseil qu'«en matière de comparaison, il importe de bien savoir sur quoi elle porte et de ne pas l'étendre indûment, comme nous le conseillait déjà Proclus dans son commentaire sur la comparaison du bien au soleil dans le livre VI de la *République*.»⁹⁶ C'est donc pour se protéger d'une interprétation excessive que nous progresserons par étapes dans notre recherche du sens qui pourrait être attribué au deuxième passage qui nous intéresse dans le dialogue. Nous croyons tout d'abord qu'il convient de se tourner vers une étude de quelques termes employés par Platon dans le texte et de les analyser dans le contexte de l'époque en ce qui a trait aux théories de la vision et de la formation des images spéculaires. Cette démarche nous servira de fondement à partir duquel nous analyserons les différentes interprétations philosophiques de l'analogie de la vision et grâce auquel nous tenterons de vérifier l'hypothèse de Louis-André Dorion selon laquelle l'*Alcibiade* est un dialogue apologétique.

3.1 La vue chez Platon

Nous avons montré dans le Chapitre 2 comment la vision est un sens privilégié en ce qui a trait au principe d'hégémonie de l'âme. Or, comme le passage que nous souhaitons travailler maintenant se base fondamentalement sur ce sens, nous souhaitons ajouter quelques informations que nous croyons pertinentes et qui compléteront ce que nous avons déjà mis en place concernant la vue.

⁹⁶ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 44.

3.1.1 Le fonctionnement de la vue dans le *Timée*

La question des types de vision et du fonctionnement du sens de la vue chez Platon doit être spécifiée. En effet, si on considère les analyses d'Anne Merker sur les différentes visions et la manière dont elles sont expliquées par Platon, nous devons savoir de quoi il en retourne dans notre dialogue pour bien comprendre le passage qui nous intéresse. Cette dernière affirme en effet que «[l]e mythe d'Er [...] propose une vision hors de l'ordinaire, une vision obtenue par l'âme seule sans l'intermédiaire du corps, une vision de ce que l'on ne voit jamais avec les yeux, à savoir la lumière. Cette vision n'est ni l'anti-vision des étants véritables du *Phèdre*, qui n'a plus rien d'une vision, ni la vision symbolique de la *République*, représentant inadéquatement l'intellection, ni la vision normale, corporelle du *Timée*, la seule qui reçoive un traitement explicatif.»⁹⁷ Il est clair que le passage qui nous intéresse présente, dans sa première partie, la vision normale, la vision biologique. Dans le deuxième passage de l'analogie, celui sur l'âme, nous avons plutôt affaire à une vision de l'âme. Nous verrons plus tard comment nous devons traiter cette vision de l'âme. Concentrons-nous ici sur la vision biologique telle que la conçoit Platon.

C'est dans le *Timée* que la théorie de la vision de Platon est la mieux exposée. Nous présenterons ici deux interprétations possibles de la théorie de la perception telle qu'exposée dans le *Timée* : celle de Luc Brisson selon laquelle les perceptions proviennent d'un contact entre les sensations et les formes intelligibles par l'intermédiaire de l'âme immortelle et celle de Denis O'Brien selon laquelle il n'y a pas de lien direct et explicite entre les sensations et les formes intelligibles. Le caractère original de la théorie de Platon est de fonder le principe de vision sur un organe extérieur⁹⁸ au corps qui est «une extension temporaire du corps

⁹⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁹⁸ Il est pertinent de préciser que la théorie de la vision de Platon s'oppose à celle d'Empédocle qui «décrit de manière complexe et détaillée la structure interne de l'œil, tandis qu'on ne trouve nulle part dans les fragments et les témoignages qui nous ont été conservés de lui la description d'un organe externe à l'œil. On peut même aller plus loin, et déclarer que nulle part ne se trouve indubitablement confirmée l'idée qu'Empédocle aurait pensé que la vision se faisait par une émission hors de l'œil.» (*Ibid.*, p. 27.) Il s'agit de savoir si l'œil opère un mouvement au-dehors du corps ou si, au contraire, il saisit l'image du monde à l'intérieur de lui-même. Nous verrons plus loin qu'il s'agit d'une nuance qui peut influencer l'interprétation que nous pouvons faire de l'analogie.

humain dans une union avec la lumière»⁹⁹. Ainsi, chez Platon l'image visuelle ne provient pas d'un rayon qui émanerait des objets extérieurs et qui irait se loger dans le seul organe de l'œil. L'image se forme à l'extérieur de l'œil, dans un organe dont l'extension dépasse les limites de la pupille. La vision est une sensation parmi d'autres et fonctionne comme les autres, au sens où minimalement les conditions de formation des sensations sont les mêmes pour tous les sens. La première de celles-ci est «l'union plus ou moins provisoire d'une âme avec un corps.»¹⁰⁰ Lorsque cette condition est remplie, lorsqu'une âme et un corps sont unis l'un à l'autre, les objets transmettent des données au sujet percevant. La perception sensible est alors transmise des objets au corps et du corps à l'âme. Comme toutes les sensations, «la vision n'existe pour l'âme que dans l'exil au sein d'un corps auquel se heurtent d'autres corps, et l'existence même de la sensation est le signe de cette situation d'exil.»¹⁰¹ Mais comment la sensation est-elle transmise à l'âme?

Selon la thèse de Luc Brisson, les sensations passent par l'espèce mortelle de l'âme qui transmettra ensuite les informations reçues à l'âme immortelle¹⁰². Cette dernière possède des fonctions cognitive et langagière et permet aux sensations d'être associées aux formes intelligibles¹⁰³. C'est en effet, toujours selon Brisson, l'âme immortelle qui reconnaît les sensations et les nomme : «seule l'âme rationnelle peut avoir connaissance de ce qui touche aux nombres, aux rapports et aux proportions, l'identification du type de rapport en jeu dans telle sensation particulière, et partant, sa dénomination, ne peut être faite que par elle.»¹⁰⁴ L'information provenant des sensations peut être plus ou moins bien reçue par le corps et

⁹⁹ *Ibid*, p. 30

¹⁰⁰ Brisson, Luc (1997), «Perception sensible et raison dans le *Timée*», In *Interpreting the Timaeus-Critias*, Academia Verlag, Sankt Augustin, p. 307.

¹⁰¹ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰² C'est parce qu'il associe le terme phronimon à la «partie intelligente de l'âme». (O'Brien, Denis, p. 299)

¹⁰³ Dans son ouvrage sur le *Timée* (Brisson, Luc (1994), *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 440-441) Luc Brisson propose que, dans le ce dialogue, les perceptions proviennent tout d'abord des effets provoqués par les éléments provenant des corps élémentaires (*pathemata*) et de la sensation que nous en avons, de notre perception; ensuite, elles provoquent des sentiments (plaisir et douleur) pour finalement être mise en relation avec les formes intelligibles dont les sensations participent.

¹⁰⁴ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 37.

donc par l'âme. En effet, «la possibilité de cette transmission¹⁰⁵ et la qualité qu'elle présente dépendent de la nature du récepteur, c'est-à-dire, en définitive, de l'élément – feu, air, eau ou terre – qui prédomine en ce récepteur. (...) [L]es parties du corps où prédomine le feu, comme les yeux, et où intervient l'air, comme les oreilles, sont d'admirables instruments de transmission.»¹⁰⁶

Denis O'Brien conteste cette thèse de Luc Brisson. Selon lui, l'association que fait Luc Brisson du terme φρόνιμον avec l'âme ou une partie de l'âme intelligente ne se prête pas au *Timée*. Il explique en effet que «pour ce qui est de la vision et des plaisirs, le φρόνιμον du *Timée* ne saurait donc être identique au φρόνιμον de la *République* :

L'emploi du terme φρόνιμον dans ces deux passages [*République*, livre VII, 530 c1 et livre IX, 576 b4, 588 a11 et 586 d4-e3] est manifestement incompatible avec l'emploi du même mot que l'on trouve dans le *Timée*. Dans le *Timée*, l'arrivée d'un mouvement au φρόνιμον est l'aboutissement d'un procédé (la transmission des mouvements imprimés par une πάθος à une partie mobile du corps) qui nous fait voir des objets et qui nous fait ressentir des plaisirs (ou des douleurs). [...] Timée parle expressément de la «partie mortelle de l'âme» comme du sujet qui sera conscient, ou non, de plaisirs et de douleurs.¹⁰⁷

Ainsi, pour Denis O'Brien, il n'y aurait pas à proprement parler de jonction entre les sensations et l'âme immortelle. Pour ce dernier, le φρόνιμον c'est la conscience: «pour que

¹⁰⁵ À ce sujet Denis O'Brien résume clairement les principes de base de la perception sensible expliquée dans le *Timée* : «Les faces triangulaires des quatre polyèdres correspondant aux quatre éléments accusent de différences de grandeur [...] tellement nombreuses que les combinaisons qui en résultent, donc tous les objets de l'univers sont "infinies (ou indéterminées) en variété" (*Timée*, 57 C7-D6). La multiplicité et la variété des objets qui nous entourent ne correspondent pourtant pas à la multiplicité et à la variété de nos perceptions. Cela, parce qu'un seul et même objet produira plus d'un seul effet en agissant sur des parties différentes de notre corps. [...] Les pyramides du feu piquent notre corps : si cet effet se produit sur les yeux, nous voyons une couleur qui est blanche. Si le même effet de piquûre se fait ressentir par la chair, nous avons un sentiment de chaleur. [...] en affirmant de l'eau qu'elle est noire et froide, nous ne faisons que transposer, à l'objet qui est à l'origine de nos perceptions, les noms reviennent en propre à la perception que nous, nous en avons.» (O'Brien, Denis, *op. cit.*, p. 291)

¹⁰⁶ Brisson, Luc, *op. cit.*, p. 311.

¹⁰⁷ O'Brien, Denis, *op. cit.*, p. 299-300.

l'on ait du plaisir, il faut que l'on aie conscience de son plaisir. [...] Le φρόνιμον n'est pas cette partie, ou cette fonction, de l'âme qui, se remémorant des formes, fait de la "sensation pure" une "représentation sensible"¹⁰⁸. Ainsi, pour Luc Brisson comme pour Denis O'Brien, la sensation part des objets, mais le chemin qu'elle parcourt dans le corps et dans l'âme n'est pas le même. Denis O'Brien n'irait pas jusqu'à croire que le *Timée* va jusqu'à associer la sensation aux formes intelligibles¹⁰⁹. Pour lui, cette association est fautive, mais n'est en plus pas nécessaire. Nous devons être conscients des πάθος et c'est ce que permet le φρόνιμον, et cela est suffisant pour que les sensations soient perçues par l'être humain. C'est l'âme mortelle qui est consciente. Denis O'Brien conclut sa démonstration en mentionnant que «le *Timée* est une théorie de la perception sensible, donc de la perception consciente»¹¹⁰ et non une théorie du lien existant entre perception sensible et forme intelligible. Nous ne saurions privilégier une position plutôt qu'une autre; nous tenterons plutôt de poursuivre notre étude de la vision chez Platon par une analyse de quelques termes significatifs utilisés dans l'analogie de la vision. Nous commencerons tout d'abord par l'analyse du terme ὄψις, pour ensuite analyser le terme βλέπειν. Nous croyons en effet qu'une analyse de ces termes peuvent nous aider dans compréhension de l'analogie de la vision.

3.1.2 Le terme ὄψις

Nous sommes conscients que les termes biologiques utilisés par Platon servent l'analogie. Il n'y a pas, dans l'*Alcibiade*, d'exposé visant à expliquer les mécanismes de la vue, de la vision ou des miroirs. Cependant, quelques informations provenant d'une analyse du terme ὄψις (traduit dans notre texte par pupille) nous semblent pertinentes pour

¹⁰⁸ O'Brien, Denis, *op. cit.*, p. 302.

¹⁰⁹ «Nulle part en effet, dans son discours, *Timée* ne parle d'une théorie des formes et de la réminiscence dont le rôle serait de coiffer une théorie de la sensation.» (O'Brien, Denis, *op. cit.*, p. 287)

¹¹⁰ O'Brien, Denis, *op. cit.*, p. 303.

comprendre la portée réelle de la réponse offerte par l'analogie de la vision à la question de la connaissance de soi.

La traduction du terme ὄψις soulève quelques difficultés que nous tenterons d'exposer ici. Il convient tout d'abord de mentionner que, comparativement au vocabulaire de la vision en français¹¹¹, le « terme *opsis* a une polysémie qui se trouve presque entièrement dans la polysémie des deux termes «vue» et «vision» en français.»¹¹² Le terme ὄψις peut donc généralement être traduit par les termes «vue» et «vision»¹¹³, mais également par celui d'«œil» puisque «le seul sens d'*opsis* que le terme «vue» ne recouvre pas, c'est le sens de «œil»¹¹⁴. Malgré tous les sens que peut recouvrir le terme ὄψις, sa traduction souffre, selon Anne Merker, d'un «problème d'extension de ses désignations»¹¹⁵. En commentant son utilisation dans le *Timée*, elle mentionne :

[...] l'exposé de l'œil dans le *Timée* n'excède pas ce qu'on trouvait déjà dans l'*Alcibiade*, qui ne se proposait pourtant pas de faire une théorie de la vision : Socrate y parlait simplement de «ce qui est le meilleur de l'œil et par quoi il voit» (136a6), et de «ce lieu dans lequel se trouve présente l'excellence de l'œil» (133b4-5), à savoir la faculté visuelle (*opsis*), si bien que par métonymie la pupille, qui est cet endroit qui concentre la puissance visuelle, peut être désignée comme *opsis* (133a2). Cette partie de l'œil n'est pas plus nommée

¹¹¹ Le terme *vue* en français détermine : 1) le sens de la vue; 2) le fonctionnement du sens chez quelqu'un : «avoir une bonne vue»; 3) manière dont quelque chose se présente : une vue de côté; 4) perception de quelque chose : la vue de cet objet; 5) manière de regarder : vue plongeante. Le terme *vision*, quant à lui, détermine : 1) perception du monde extérieur par les organes de la vue : trouble de la vision, vision nocturne; 2) action de voir quelque chose : la vision de cette femme; 3) manière de se représenter quelque chose dans l'esprit : avoir une vision de la liberté; 4) perception imaginaire : vision hallucinatoire; 5) apparition surnaturelle : vision d'horreur.

¹¹² Merker, Anne, *op. cit.*, p. 33.

¹¹³ «[...] l'*opsis* comme faculté sensible est la vue; l'*opsis* comme acte de la sensation visuelle est aussi la vue, ou la vision; l'*opsis* comme contenu de la vision est encore une vue que l'on prend d'une chose; l'*opsis* toujours comme contenu de la vision mais objectivé et considéré comme l'aspect que revêt une personne ou une chose peut encore être une vue, comme lorsqu'on parle d'une vue de désolation pour désigner un aspect désolé d'un paysage (mais il sera cependant parfois nécessaire de recourir au terme aspect); l'*opsis* comme apparition ou rêve est encore une vision.» *Ibid.*, p. 33

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

que dans le *Timée*, qui la désigne simplement par «le milieu de l'œil»; notamment elle ne s'appelle pas «pupille» (*korè*), terme que Socrate utilise encore dans son usage originel, qui est de désigner l'image réduite (la «petite poupée») de nous-mêmes qui se voit sur la partie noire de l'œil d'autrui (*Alcibiade*, 132d-133b).¹¹⁶

Dans le passage de l'*Alcibiade* qui nous intéresse, il y a deux occurrences du terme ὄψις (133a2 et 133b5). Jacques Brunschwig propose de traduire ces deux occurrences par «pupille»¹¹⁷. Merker conteste cette traduction nous expliquant que dans l'occurrence de 133b5, la traduction de ὄψις par pupille, ne permet pas de construire l'analogie de manière claire et explicite. Si, selon elle, au lieu de traduire ὄψις par pupille, nous le traduisons plutôt par «vue» nous aurions un meilleur appui pour donner une équivalence analogique nous permettant de passer directement de l'excellence de l'œil (la vue) à l'excellence de l'âme (la *sophia*). Quant à l'occurrence de 133a2, Merker mentionne qu'«il est évident que *l'opsis* désigne par métonymie la pupille, mais ce n'est pas pour autant que ce terme signifie «pupille», comme si Platon désignait de manière précise cette partie de l'œil; cette occurrence traduit plutôt une souplesse d'utilisation du terme «vue», que Platon étend à tout ce qui rend possible la vision».¹¹⁸ Merker ajoute à sa démonstration l'idée que si Platon avait voulu signifier pupille en utilisant *opsis*, il n'aurait pas eu à ajouter des passages tels que «ce lieu dans lequel se trouve présente l'excellence de l'œil» (133b4) ou encore «ce qui est le meilleur de l'œil et par quoi il voit» (133a5). Elle conclut son argumentation en mentionnant que de «traduire sans cesse *opsis* en spécialisant son sens par différents termes français revient à masquer la souplesse d'utilisation qu'en fait Platon, souplesse que précisément Jacques Brunschwig souhaite mettre de l'avant.»¹¹⁹ Dans le même sens, Françoise Frontisi-Ducroux mentionne elle aussi que «plusieurs des termes qui ont trait à la vision sont à la fois actifs et

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁷ Voir Brunschwig, Jacques (1973), «Sur quelques emplois d'*opsis*», In *Zetesis* (Mélanges de E. de Strycker), Anvers/Utrecht, pp. 24-39.

¹¹⁸ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 34.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

passifs : en particulier les mots *ops* et *opsis* qui désignent la perception visuelle, et l'aspect, puis l'organe de la vue – l'œil –, et plus précisément le rayon visuel.»¹²⁰

Une objection majeure semble aller à l'encontre de l'interprétation d'Anne Merker. Elle se trouve dans le texte même de l'*Alcibiade*. En effet, au moment où Platon souhaite introduire le terme *opsis* pour désigner, il utilise en 132b3 le terme de τὸν τόπον pour insister sur l'idée qu'il existe un lieu précis, et non pas simplement une fonction de l'âme qui serait désigné par le terme *opsis*. Le même terme de τὸν τόπον est d'ailleurs également utilisé au 132b9 lorsque Socrate désigne à Alcibiade le lieu où réside l'excellence de l'âme. Ce point est crucial et va dans le sens de la traduction proposée par Brunschwig. Nous ne sommes pas en mesure de privilégier une position plutôt qu'une autre. Nous devons cependant rester conscient que de désigner la fonction de l'oeil n'est en aucune façon la même chose que de désigner le lieu de l'excellence de ce même oeil. En effet, si nous choisissons de conclure que, contrairement à ce que Jacques Brunschwig propose et conformément à ce qu'Anne Merker propose, en traduisant ὄψις en 133b5 par «vue» et non pas par «pupille» nous ne serions pas tentés de comprendre le terme ὄψις comme exprimant la localisation d'une partie précise de l'œil, mais nous pourrions plutôt comprendre le terme comme désignant la vertu en fonction de laquelle nous pouvons reconnaître l'excellence de l'œil. En effet, le terme «vue», comme nous l'avons mentionné plus haut a une signification plus large que le terme pupille qui a une portée strictement biologique. Ainsi, de même qu'il n'y aurait pas, dans cette partie du texte, de localisation ou de division en parties de l'œil par le terme ὄψις, il n'y aurait pas, dans la construction de l'analogie, de référence à l'idée de partition de l'âme par le terme *sophia* : l'équivalent de la vue pour l'œil (l'excellence de l'œil) serait la *sophia* pour l'âme (l'excellence de l'âme). Cette interprétation règle la difficulté que nous aurions à vouloir traiter la métaphore dans un esprit de partition (de tripartition) de l'âme et qui nous contraindrait à surenchérir sur le texte, à l'interpréter excessivement en y lisant plus que ce qui y est dit. Si l'on suit cette traduction, il n'est donc pas question dans cette métaphore, comme dans d'autres dialogues de Platon, d'une partition

¹²⁰ Frontisi-Ducroux, Françoise et Vernant, Jean-Pierre (1997), *Dans l'œil du miroir*, O. Jacob, Paris, p. 140.

de l'âme mais plutôt seulement de son excellence. Ceci irait dans le sens de l'hypothèse selon laquelle l'*Alcibiade* ne serait pas une théorie de l'âme, mais bien une théorie du comportement du politicien. Elle confirmerait donc l'idée d'un dialogue apologétique et non pas d'un dialogue anthropologique ou même ontologique.

Cependant, si nous choisissons plutôt la traduction de Jacques Brunschwig, nous sommes forcés d'admettre que la localisation d'un lieu spécifique de l'œil et de l'âme dirigerait notre interprétation vers une conception plus ontologique de l'*Alcibiade*. Rappelons que Socrate et Alcibiade avaient tenté de localiser le noyau ontologique de l'âme par l'utilisation du prédicat d'hégémonie et qu'ils affirmaient ne pas l'avoir identifié exactement, mais bien seulement suffisamment. N'ayant pas identifié le soi-même lui-même, mais seulement le soi, c'est pour trouver le même que soi qu'ils proposent maintenant un lieu spécifique et divin de l'âme qui serait le même que soi. Ce même étant divin, il devient du coup universel et inchangé d'une personne à l'autre. Ce lieu n'est pas bien décrit dans le dialogue. Il n'y a pas de définition de ce lieu, il est seulement identifié, montré du doigt.

3.1.3 Le terme βλέπειν

Passons maintenant à l'analyse du terme βλέπειν. Pour cette partie, nous suivrons la démonstration que Léonce Paquet expose dans son livre *La médiation du regard*¹²¹ et par laquelle il explique l'importance philosophique de l'utilisation du terme βλέπειν dans l'œuvre de Platon. Son étude des dialogues révèle en effet que l'expression de βλέπειν se situe dans certains moments clés des démonstrations philosophiques platoniciennes. Selon Léonce Paquet, il y a cinq possibilités d'utilisation de l'expression dans l'œuvre de Platon : «Introduit un développement important ou se situe au cœur d'un tel développement, il marque un «appel à l'Essence», il se rapporte à un objet de valeur, ou à l'objet même du Dialogue en question, ou enfin, il équivaut à une certaine «ponctuation» dans la marche de la

¹²¹ Paquet, Léonce (1973), *La médiation du regard*, E. J. Brill, Leiden, 484 pages.

pensée.»¹²². L'utilisation la plus significative de βλέπειν dans l'*Alcibiade* est certainement celle qui fait appel à l'Essence. Pour nous en faire comprendre la portée, Paquet renvoie au travail de Victor Goldschmidt qui relève dans plusieurs dialogues le moment où Platon indique que la recherche en cours ne peut aboutir qu'à condition de définir l'Essence d'une chose : «la formule [βλέπειν (εἰς, πρός)] se situait plus d'une fois aux endroits précis où M. Goldschmidt lui-même ne manquait pas de reconnaître sans équivoque «l'appel de l'essence».¹²³

Rappelons que Socrate et Alcibiade recherchent le soi-même lui-même : l'essence du soi. Si on en croît les propos de Paquet et si on suit la démarche de réflexion que mènent Socrate et Alcibiade, l'analogie de la vision serait donc un appel à l'Essence, mais pas au moment où Socrate transpose le «Connais-toi toi-même» en «Regarde-toi toi-même». En effet, il nous paraît intéressant de noter que dans le texte grec, c'est le verbe ὀράω (Ἰδέσαστον) qui est utilisé pour la formule «Regarde-toi toi-même.» Si on se fie à l'analyse de Paquet, Platon aurait plutôt dû utiliser le verbe βλέπειν pour rédiger cette formule si cette dernière avait été au cœur de sa pensée. Ainsi, le cœur de l'analogie de la vision, le moment le plus important serait donc à la suite de la mention regarde-toi toi-même, c'est-à-dire dans l'explication de l'action de l'œil, lorsqu'on enjoint l'œil qui veut se connaître à se regarder dans un objet dans lequel il se verrait lui-même, endroit où nous retrouvons l'expression βλέπειν εἰς. Suivant cette interprétation, ce serait véritablement dans l'action de regarder avec l'œil que l'essentiel de l'analogie se trouverait. Suivant cette analyse, l'analogie doit être perçue comme un moment clé du dialogue puisque «le ‘regard’ porté par l'âme sur ce qu'il y a ‘en elle de divin’, la pensée, et ‘sur Dieu lui-même’, fait comprendre l'essentiel de ce qu'est la ‘connaissance de soi’, ce ‘soin de l'âme’ qu'on en est arrivé à désigner comme une exigence primordiale de toute vraie ‘réussite’.»¹²⁴

¹²² *Ibid.*, p.206.

¹²³ *Ibid.*, p. 206.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 238.

De plus Léonce Paquet affirme :

Si, chez les prédécesseurs et les contemporains de Platon, le contenu de βλέπειν aura pu conserver quelque référence au sensible – encore qu'elle s'atténue sérieusement chez les orateurs et les philosophes – il apparaît néanmoins, de façon assez nette, que la forme ἀποβλέπειν s'est détachée peu à peu de ses origines concrètes pour ne plus signifier immédiatement que l'abstrait «regard de l'esprit», la «prise en considération», la «référence», l'«attente», etc. [...] Elle [la différence entre Platon et ses contemporains dans l'utilisation du vocabulaire de la vision] tient plutôt à ceci que Platon revalorise le contenu lui-même de ces termes en coulant en eux, non plus seulement une vague analogie du «regard» propre à exprimer l'attention de l'esprit, mais la double image très précise de l'«artiste» et de l'«initié», dans laquelle le regard retrouve ses droits, c-à-d. qu'il doit être compris pour lui-même avant d'être entendu au titre de l'analogie.¹²⁵

Si on se fie à cette idée selon laquelle le terme ἀποβλέπειν est plus abstrait que le terme βλέπειν, nous pourrions aussitôt conclure que, comme l'analogie du regard de Platon qui nous intéresse ne fait aucune mention du terme ἀποβλέπειν, Platon n'a pas voulu, par l'analogie de la vision, exprimer de réalités abstraites qui rendraient légitime l'utilisation de l'analogie. En effet, si le terme ἀποβλέπειν exprime une notion plus abstraite que le terme βλέπειν, il aurait peut-être été plus adéquat de l'utiliser afin de mener le lecteur vers une compréhension de la partie psychique de l'analogie comme exprimant le «regard de l'esprit». En suivant ce raisonnement, on pourrait penser que, puisque le terme ἀποβλέπειν aurait été plus adéquat pour exprimer ce regard de l'esprit, l'âme de celui qui veut se connaître ne doit donc pas réellement regarder avec l'esprit. Elle doit faire autre chose, et cet acte différent est suggéré par l'utilisation des termes βλέπειν et ἐμβλέπων qui réfèrent à des données moins abstraites, qui ont un sens plus lié au regard biologique.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 253.

Or, Léonce Paquet mentionne que, dans l'*Alcibiade*, Platon n'a pas besoin du terme ἀποβλέπειν puisqu'il utilise de manière remarquable les «nuances les plus diverses du terme βλέπειν»¹²⁶. En effet, le terme βλέπειν dans l'ensemble du dialogue est abondamment utilisé. Une acception de ce terme est de «voir avec les yeux de l'esprit». Lorsqu'on tente de définir ce terme dans l'ensemble du dialogue, on ne peut l'«entendre alors qu'au sens figuré de la visée de l'esprit»¹²⁷. En fait, dans le passage qui nous intéresse, le terme βλέπειν retrouve une acception pleine puisqu'elle fait ressortir deux nuances du terme : celle du regard au sens propre et du regard de l'esprit. Ainsi, tel que le mentionne Paquet, ce qu'il y a de remarquable dans cette analogie «c'est cette polyvalence de l'image de βλέπειν dans l'*Alcibiade*, image en laquelle viennent se fondre de façon subtile le regard de l'œil, au sens le plus obvie, dirigé sur un objet transcendant – «la meilleure partie de l'âme, le divin, le lumineux» – et le «regard», la «visée» du spécialiste en tous ordres, art, technique, stratégie ou politique.»¹²⁸ Ainsi, dans l'analogie de la vision, nous avons affaire à deux types de regard : le regard en un sens concret et le regard en un sens abstrait. Tourmons notre attention vers les termes décrivant les mécanismes de la vision concrète. C'est après tout à partir d'eux que Platon construit son analogie.

3.2 Le miroir et les simulacres

L'analogie traite également des miroirs, du reflet, du simulacre. Nous aimerions maintenant présenter quelques éléments concernant les miroirs et la production des simulacres chez les Grecs en général mais également chez Platon. Nous ne souhaitons évidemment pas traiter du sujet en profondeur, ni exhaustivement puisque cette recherche ne servirait pas les fins que nous visons dans ce travail. Cependant, certaines informations choisies nous permettront de mieux comprendre pourquoi Platon utilise une analogie comme celle du miroir pour nous faire comprendre l'essentiel de son message.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 256.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 259.

3.2.1 Le miroir chez les Grecs

Au quotidien, chez les Grecs, le miroir est un objet associé aux femmes. Elles l'utilisent à des fins de coquetterie, mais également «pour se voir, se connaître en se dévisageant.»¹²⁹ Le miroir est l'objet par excellence de l'observation de soi, mais à la manière de celui qui a une distance par rapport à nous-mêmes, qui est différent, qui est autre. Cependant, les miroirs sont souvent de dimension réduite et ne permettent que de voir le visage¹³⁰. Ils sont également moins plats que les miroirs modernes et donc étaient tous, plus ou moins, déformants.

Jean-Pierre Vernant explique, par une analyse des miroirs, comment l'identité des Grecs se construisait à partir du regard qu'on portait sur soi par l'intermédiaire de ceux qui deviennent le miroir de nous-mêmes : les autres. À cette fin, il reprend le mythe de Déspoina¹³¹ rapporté par Pausanias (Pausanias VIII, 37, 7) dans lequel est décrite une vision de soi-même particulière qu'aura celui qui se mire dans le miroir du sanctuaire, celle de la vision de son être lorsqu'il sera mort :

Dans le lieu saint où il a été fixé le miroir inverse ses propriétés naturelles. De son rôle normal – refléter les apparences, offrir l'image des objets visibles placés devant lui – , il bascule vers une autre fonction, à l'exact opposé : ouvrir une brèche dans le décor des «phénomènes»,

¹²⁹ Vernant, Jean-Pierre (1989), *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Folio Histoire, Paris, p. 118.

¹³⁰ Françoise Frontisi-Ducroux précise qu'à l'époque «l'image reflétée ne possédait pas la précision de celle que nous fournissent les glaces à tain. [...] En outre, leur surface, concave ou convexe, produit des déformations qui, selon les cas, amenuisent l'image en élargissant son champ ou, au contraire, grossissent les détails en restreignant la vision. Dans l'ensemble, les dimensions exigües du disque limitent la vue au seul visage, sinon à une portion. [...] Le tête-à-tête avec un miroir grec se réduit ainsi à un strict vis-à-vis, voire un échange d'œil à œil, entre le regard qui voit et le disque métallique qui le regarde se voir.» *Op. cit.*, p. 78

¹³¹ Nous ne souhaitons pas traiter le sujet de la catoptromancie grecque dans ce travail puisque les miroirs dont il est question dans l'analogie que nous nous proposons d'analyser ici ne sont pas des miroirs aux propriétés particulières. Il s'agit de miroirs dont la fonction est normale : ils reflètent les objets qui arrivent à leur surface.

manifester l'invisible, révéler le divin, le donner à voir dans l'éclat d'une mystérieuse épiphanie.¹³²

Dans ce mythe, le visage de celui qui se regarde «s'enténébre ou s'efface»¹³³. Or, dans la vision que nous offre ce miroir, «l'idole est divine, elle n'est pas le dieu»¹³⁴. Il y a des rapprochements à faire entre le miroir de ce mythe et le miroir de l'âme dont il est question dans l'*Alcibiade*. Ces deux miroirs ont en effet la même fonction : révéler le divin en nous.

3.2.2 Le miroir chez Platon

Anne Merker avance que «dans l'*Alcibiade*, la vue d'un simulacre spéculaire est sollicitée pour servir d'exemple à l'injonction delphique «connais-toi toi-même», transposée en «vois-toi toi-même» (132d). Là [...] c'est la réflexivité qui importe, et toute idée de réflexion au sens optique du terme est strictement absente.»¹³⁵ Or, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'œil voit par une extension vers l'extérieur. Nous aimerons savoir si cette extension est également nécessaire quand vient le temps d'observer les images spéculaires chez Platon.

Au sujet du miroir, selon Françoise Frontisi-Ducroux Platon «ne fait d'ailleurs que reproduire l'opinion de ses contemporains : le miroir masculin c'est l'œil d'un autre homme, celui du semblable et de l'égal, en qui chacun cherche et rencontre son image, tel Socrate se mirant en Alcibiade, et Alcibiade en Socrate. [...] Et le miroir parfait, c'est l'œil de l'amant, dit encore Socrate à un autre de ses disciples, le beau Phèdre [255d].»¹³⁶

Dans les représentations majoritaires, le miroir grec n'est donc pas directement associé à la connaissance de soi, comme nous sommes habitués à le penser. Au-delà de quelques exceptions, d'ordre philosophique et intellectuel, qui demeurent marginales et vont à

¹³² Vernant, Jean-Pierre (1989), *op. cit.*, p. 117-118.

¹³³ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹³⁵ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 44.

¹³⁶ Frontisi-Ducroux, Françoise et Vernant, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 65.

contre-courant des opinions communes, la conscience de soi ne passe pas, pour les anciens Grecs, par le miroir. Bien au contraire, elle semble l'exclure, dans la mesure où la question de l'identité et du sujet ne concerne que l'individu mâle, à qui précisément le miroir est interdit.¹³⁷

En effet, «les Anciens avaient [...] résolu la question de la localisation de l'image en faisant une localisation réelle d'un corps et en réifiant l'image spéculaire. À l'opposé, l'optique géométrique classique de l'Antiquité grecque va, par l'introduction du concept de réflexion, supprimer la localisation effective de l'image spéculaire sur le miroir.»¹³⁸ Chez Platon, l'*emphasis* est une empreinte qui existe dans l'œil de l'autre et non dans l'œil de celui qui regarde. Mais prenons garde que le statut de l'image spéculaire n'est pas pour autant le même que celui de l'original : «une seconde impression d'empreintes se produit sur le miroir, et l'image spéculaire est l'empreinte dont le modèle est lui-même une empreinte inscrite dans le réceptacle universel (50d), formée sur le modèle intelligible.»¹³⁹

Pour Platon, l'*eidôlon* est [...] un corps véritable. [...] dès que le visage vu change d'expression ou de place, l'*eidôlon* lui-même se modifie.»¹⁴⁰ Ainsi, les simulacres sont situés sur le miroir et non pas dans l'œil. La thèse d'Anne Merker est que «Platon fit abstraction de la notion de réflexion pour expliquer la formation des images spéculaires.»¹⁴¹ En effet, elle explique :

[...] l'omission de la réflexion pour expliquer la formation des images spéculaires n'est pas une ignorance de Platon ou une simple déficience de sa théorie; la manière dont le *Timée* (46a-c) explique l'apparition de ces images répond à la nécessité d'en faire une réalité concrètement engendrée à la surface du miroir. Cela ménage à l'oeil humain la possibilité d'appréhender dans le champ visuel différents degrés

¹³⁷ *Ibid.*, p. 65-66.

¹³⁸ Merker ajoute que : «La conception archaïque de l'image spéculaire n'avait en effet aucune idée de la notion de réflexion; le terme qui désigne ces images, *em-phasis* trahit par lui-même que l'image se trouvait localisée dans le miroir, *en-optron* [...], qui est corps dans lequel on voit apparaître une image, et nulle part ailleurs. [...] cette image a ceci de particulier qu'elle est, comme elle le sera chez Platon, un véritable corps [...].» (Merker, Anne, *op. cit.*, p.56)

¹³⁹ *Ibid.*, p. 63

¹⁴⁰ Merker, Anne. *op. cit.*, p. 40

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 2.

ontologiques, développés avec insistance dans la République, et cela satisfait à l'exigence clairement présente dans le Sophiste de sauver les simulacres pour sauver le vrai.¹⁴²

Platon offre donc, selon cette interprétation, une réalité aux simulacres, alors que ces derniers, comme nous le savons grâce aux théories optiques modernes, ne sont que virtuels. Aussi, selon le rapport que fait Jean-Pierre Vernant du commentaire de Proclus sur la *République* «les images de miroirs [...] conservent par «sympathie» les caractères des corps dont elles proviennent.»¹⁴³ Si la réflexion n'existe pas dans le miroir, ce que je vois dans l'œil de l'autre est véritablement un autre corps, un troisième intervenant dans la relation. Le corps de mon œil se forme et crée ainsi un troisième œil dans la relation créée entre celui qui regarde et le reflet qu'il crée. Si l'on transpose cette analyse à celle de l'âme humaine, nous pourrions donc comprendre que ce que nous voyons dans l'âme de l'autre ne serait pas son âme ou même la nôtre mais une tierce âme qui serait en quelque sorte le reflet d'une des deux autres et qu'ainsi cette tierce partie serait le Dieu. Or, il semble que cette interprétation soit excessive et inadéquate surtout en ce qui concerne la recherche à laquelle s'attardent nos interlocuteurs. En effet, si le reflet devient une «tierce» entité, nous ne retrouvons pas le même que nous dans le reflet que nous offre le miroir de l'autre, nous retrouvons plutôt un autre que nous qui reste tout aussi difficile à connaître puisqu'il est une copie déformée et dénaturée de l'objet qu'on tente de définir.

3.3 Regarde-toi toi-même

Vérifions maintenant comment les informations recueillies jusqu'à maintenant peuvent nous éclairer quant au contenu de l'analogie. Pour ce faire, nous procéderons par étape et analyserons chacun des moments de l'analogie. Nous présenterons donc premièrement le moment où Socrate, pour amener l'entretien vers la description du genre d'activité à laquelle doit participer celui qui veut se connaître lui-même, propose à Alcibiade

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Vernant, Jean-Pierre, (1989), *op. cit.*, p.127.

de remplacer le verbe connaître de la formule *Connais-toi toi-même* par le verbe regarder, donnant cette formule «regarde-toi toi-même».

Pour Platon :

[...] le visible est propre par abstraction à fournir aussi bien le vocabulaire que la représentation symbolique de l'intelligible à l'intérieur du sensible. [...] c'est à la lumière, c'est à la vision en général, qu'en appelle l'ignorance pour parvenir à se représenter tout de même l'intelligible. Mais cet appel récurrent à la vision révèle que ce lien que le visible constitue entre le sensible et l'intelligible est aussi une entrave, comme si l'on ne pouvait jamais, tant que nous vivons dans l'exil, penser autrement l'intelligible qu'en pensant le sensible.¹⁴⁴

Les raisons pour lesquelles Socrate procède à cette analogie peuvent être multiples. Le langage comporte trop de limitations et d'imperfections pour exprimer le divin. Ne le connaissant pas, il ne peut le nommer; il ne peut opérer que par comparaison, par parallèle. Or, Aloys de Marignac avance «qu'une des qualités du style de Platon est justement la parfaite adéquation des images aux notions qu'elles ont pour but d'exprimer.»¹⁴⁵ Les conditions de réussite de cette adéquation sont nombreuses. L'une d'entre elles est que «pour être évocateur, pour mettre en branle l'imagination du lecteur, l'appel au concret doit être fait en vertu d'une certaine communauté entre l'auteur et le lecteur.»¹⁴⁶

Ainsi, nous pourrions penser qu'il y a des images qui ne sont valides qu'à une certaine époque et que d'autres sont universelles tout dépendant de la communauté des référents. Est-ce le cas de notre analogie? Les théories optiques de Platon étaient complexes. Elles expliquaient un grand nombre de phénomènes, mais on ne peut penser que tous les Grecs de l'époque possédaient ces mêmes connaissances. Or, nous venons de soutenir que l'analogie platonicienne tire sa force du fait qu'elle peut créer une communauté entre le lecteur et l'auteur. *L'Alcibiade* n'était sans doute pas un dialogue écrit pour les spécialistes

¹⁴⁴ Merker, Anne, *op. cit.*, pp. 124-125.

¹⁴⁵ Marignac, Aloys (de), *op. cit.*, p. 20.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

de l'optique. Il traite de politique et en ce sens s'adresse à tous les Grecs qui sont tous amenés à faire de la politique. Nous croyons donc que selon ce point de vue, ce n'est pas tant au niveau de la physique de l'optique que nous devons bâtir notre communauté avec Platon mais plutôt sur l'expérience de vue de soi-même qui, peu importe comment nous l'expliquons au niveau de l'optique, reste la même pour un Grec ou même pour nous. Est-ce qu'un Grec qui partage les mêmes notions concernant la vue que Platon aurait compris cette analogie de manière différente? C'est possible. En effet, «pour que le procédé consistant à référer à un terme concret soit efficace, il faut que, dans la mesure du possible, l'image produise sur le lecteur la même impression qu'elle procure à celui qui s'en sert.»¹⁴⁷

Platon a donc utilisé l'image de l'œil et de sa relation à son reflet puisqu'elle évoquait quelque chose de singulier. En effet, «Platon a souligné, dans un passage célèbre du *Phèdre* [246a], la difficulté d'exprimer ce qu'est l'âme et s'avoue obligé, pour en dire la nature, de recourir à une image, celle d'un attelage ailé.»¹⁴⁸ Cette image pour décrire l'âme est très célèbre et cherche à nous faire comprendre la nature tripartite de l'âme et l'importance de l'ordonnance des parties en vue de leur harmonisation; elle est pourtant absente de l'*Alcibiade* d'où une confirmation de l'idée que ce dialogue ne vise pas une théorie de l'âme, et ce même si la possibilité de la mention d'une partie de l'âme particulière telle que nous l'avons démontré dans la partie 1.2 de ce présent chapitre. Elle vient également renforcer l'idée que nous avons affaire à un dialogue apologétique, dont la visée serait de redorer l'image de Socrate, et non à un dialogue purement théorique dont le but principal serait de fournir une description de l'âme.

3.3.1 L'autre que soi

Dans l'analogie de la vision qui nous est présentée ici, c'est dans l'œil de l'autre que nous devons nous regarder. Nous l'avons vu, nous ne pouvons pas nous connaître sans une réflexivité qui nous permettrait d'observer de manière détachée et non autoréflexive ce que

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 71.

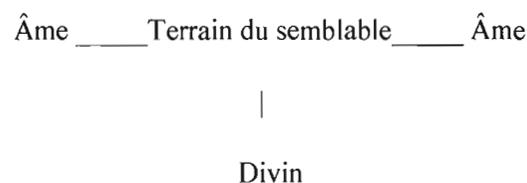
nous sommes. Nous pouvons connaître les objets que nous ne sommes pas en les observant sans médiation puisqu'ils sont extérieurs à nous-mêmes. Or, pour pouvoir procéder à l'observation de ce que nous sommes pour acquérir la connaissance de soi, on doit se retourner vers le même que soi. Ce même ne se retrouve que dans un autre qui posséderait ce même. Ainsi, dans l'activité de réflexion par laquelle nous pouvons nous connaître, ce qui compte c'est la tierce partie qui nous permettra de faire la différence entre le soi et le même, pour que le soi puisse reconnaître le même et ainsi se définir en traçant les frontières exactes de son territoire propre. Ce troisième terme qui distingue le même du soi, permet de savoir ce que nous ne sommes pas, en même temps que ce que nous sommes.

Mais attention, encore une fois, un reflet de soi n'est cependant pas soi et ne possède pas tous mes attributs. Il me permet de me voir avec un certain recul mais ne me permet pas de voir mes attributs à l'œuvre tels qu'ils opèrent en tous les soi, en tous les semblables que moi. Me voir moi-même en train de me regarder ne me permet pas de me voir me regarder. Lorsque je veux le faire, mes yeux bougent avec mon regard pour me regarder me regarder alors qu'en réalité je voudrais les voir fixes, me regardant, afin de les voir pleinement utiliser leurs fonctions. Dans le miroir, les yeux fuient constamment leur fonction lorsqu'on tente de les observer dans l'action. Si je me regarde me regarder, je me fixerai donc inévitablement sur ma pupille et me verrai moi-même en train de me regarder, me mirant du même coup dans ma pupille. Or, le reflet me permet de me voir avec du recul mais ne me permet pas d'être vu. Pourquoi alors avoir besoin d'un autre? C'est que cet autre doit m'offrir le support nécessaire à la vue de mon âme : une autre âme. Je ne peux pas voir le Dieu, mais je peux le voir dans l'âme d'un autre tel qu'il vit en moi. De la même manière, je ne peux pas voir le regard de mon œil, mais je peux le voir dans l'œil d'un autre tel que ce regard opère en moi. En effet, «se mirer c'est projeter sa propre face devant soi, en vis-à-vis, se dédoubler en une figure qu'on observe comme on le ferait d'un autre, en sachant qu'il s'agit de soi. Pas d'autre moyen pour s'appréhender soi-même dans la singularité de sa physionomie que ce face à face à travers le miroir où l'on se voit en train de se voir, où l'on se regarde se regardant.»¹⁴⁹

¹⁴⁹ Vernant, Jean-Pierre (1989), *op. cit.*, p. 118.

3.3.2 L'âme de l'autre et le même

Antonia Soulez-Luccioni¹⁵⁰ affirme que «le semblable de l'âme est une autre âme qu'il faut supposer avantageusement disposée vers la première, mais il n'est pas dit que cette autre âme soit à l'image du dieu». En effet, à aucun endroit dans le dialogue de l'*Alcibiade* Socrate ne réfère à l'obligation que cette âme soit à l'image du dieu. Ce serait donc le passage vers le semblable qui mène au divin. Le divin apparaît par la rencontre des deux âmes mais se dissocie instantanément d'elles en tant qu'*autre*. Nous aurions donc affaire à deux âmes unies dans un lien tissé par la ressemblance – ressemblance par laquelle apparaît le divin qui se dissocie instantanément en un troisième terme distinct des deux autres, qui se lie à eux non pas en s'attachant aux deux autres arrêtes du triangle mais au lien de ressemblance :



Les âmes rejoindraient donc le divin par le lien qu'elles entretiennent avec le semblable. On devrait donc en conclure qu'une âme seule ne peut pas actualiser son caractère avec le divin. Notons ici que ce constat irait dans le sens d'une interprétation apologétique du dialogue selon laquelle l'*Alcibiade* est un dialogue qui vise à réhabiliter la figure de Socrate en démontrant l'ignorance d'Alcibiade et la nécessité pour ce dernier d'être éduqué par Socrate s'il veut un jour réussir en politique¹⁵¹. En effet, non seulement le dialogue vise à démontrer qu'Alcibiade ne possède pas les connaissances requises pour faire de la politique, mais

¹⁵⁰ Soulez-Luccioni, Antonia, *op. cit.*, pp. 196-222.

¹⁵¹ Sur le caractère apologétique de l'*Alcibiade*, nous référons à l'introduction au Charmide de Louis-André Dorion (Dorion, Louis-André, *op. cit.*, pp. 17-22).

également que ce dernier doit se lier encore plus à Socrate s'il souhaite devenir meilleur. Nous reviendrons plus loin sur ces conclusions. Voyons maintenant comment nous pouvons interpréter la relation d'un œil qui se regarde en train de regarder un autre œil.

Une lecture du passage qui nous intéresse propose «plus ou moins expressément que l'œil de l'autre est, pour l'œil de l'un, le miroir par excellence»¹⁵², et vice versa. En effet, il est spontanément tentant d'interpréter la relation établie entre celui qui se regarde et celui qui offre son œil comme miroir dans une relation bidirectionnelle, dans laquelle «le flux érotique, qui circule de l'amant à l'aimé pour se réfléchir en sens inverse de l'aimé vers l'amant, suit en aller retour le chemin croisé des regards, chacun des deux partenaires servant à l'autre de miroir où, dans l'œil de son vis-à-vis, c'est le reflet dédoublé de lui-même qu'il aperçoit et qu'il poursuit de son désir.»¹⁵³ Si l'on construit l'analogie à partir de cette lecture, que Jacques Brunschwig qualifie d'humaniste, nous devrions conclure que le miroir par excellence de l'âme est une autre âme avec laquelle nous entrons en contact par le dialogue¹⁵⁴. Cette interprétation peut non seulement être qualifiée d'humaniste, mais également d'horizontale en ce sens qu'elle suppose une relation de réciprocité entre les deux êtres humains impliqués. Ainsi, peu importe si l'on applique l'analogie de la vision à

¹⁵² Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p.72.

¹⁵³ Vernant, Jean-Pierre (1989), *op. cit.*, p.160.

¹⁵⁴ Michel Foucault nous fait remarquer que la pratique ici proposée à Alcibiade doit s'effectuer hors du monde, de manière intérieure. En effet, si l'on compare cette pratique à d'autres pratiques d'abstinence, de privation ou de résistance physique qui amenaient ceux qui s'y adonnaient à mieux se connaître, mieux se contrôler, on peut voir que les différences sont substantielles. Ces pratiques consistaient en des exercices de méditation ou des exercices qui s'effectuaient en réalité comme des «contrôle de représentations» ou la *meletê thanatou*. Le «contrôle des représentations» que recommande Épictète consistait à adopter «une attitude de surveillance permanente à l'égard des représentations qui peuvent venir à la pensée. [...] il faut savoir si on est ou non atteint ou ému par la chose qui est représentée et quelle raison on a de l'être ou de ne pas l'être.» (Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 1183) Chez Evagre le Pontique et chez Cassien, le «contrôle des représentations» consiste à «déchiffrer ce qu'il peut y avoir de concupiscence dans des pensées apparemment innocentes, reconnaître celles qui viennent de Dieu et celles qui viennent du Séducteur.» (*Ibid.*, p.1183) La *meletê thanatou* consistait quant à elle en une «méditation, ou plutôt un exercice de la mort. [...] Elle tend à faire en sorte qu'on vive chaque jour comme si c'était le dernier.» (*Ibid.*, p.1184) On peut donc voir que la démarche de connaissance de soi que Socrate propose à Alcibiade diffère de ces deux démarches. Il ne s'agit pas pour lui de contrôler ce qui entre dans son esprit, ou de contrôler ses pensées. Il s'agit plutôt de scruter intérieurement la personne qu'il est, pour mieux comprendre ceux qu'il devra gouverner. Il s'agit donc, plus que de se connaître comme individu, de se connaître comme être humain. (*Ibid.*, pp. 1181-1183.)

Alcibiade ou à Socrate, les deux interlocuteurs auront le même rôle puisqu'ils agiront de la même manière, leur œil et plus spécifiquement leur pupille étant à la fois le regardant et le regardé. Cette lecture du passage paraît attirante puisqu'elle réaffirme que la connaissance de soi ne peut se faire que par le dialogue, par l'*élegkhos*. Et elle renforcerait également le caractère apologétique du dialogue puisque confirmant l'idée qu'Alcibiade ne peut accomplir de la bonne politique sans Socrate. Dans le même ordre d'idée, Louis-André Dorion soutient, en traitant de la nécessité pour l'âme d'être soumise à l'*élegkhos* l'intention suivante :

Pour que l'âme puisse se connaître elle-même, c'est-à-dire prendre l'exacte mesure de ce qu'elle sait ou ne sait pas, un rapport à autrui est nécessaire; tant qu'elle demeure seule avec elle-même, l'âme entretient complaisamment son illusion de connaître et rien, en elle, ne peut la détromper ni lui dessiller les yeux.¹⁵⁵

On doit donc conclure de ce passage que la connaissance de soi n'est pas possible sans l'aide d'une relation – dans ce cas-ci celle avec Socrate – et réaffirmer l'idée du caractère apologétique de l'*Alcibiade* puisque, si dans le cas du *Charmide*, cette tierce partie est l'*élegkhos* socratique, dans notre dialogue, elle devient la relation de l'aimé et de l'amant. Dans le même ordre d'idée, Jean-Pierre Vernant affirme :

Sur le visage aimé où je me mire moi-même, ce que je perçois, qui me fascine et me transporte, c'est la figure de la Beauté. Dans le jeu de miroir auquel il préside, Éros n'opère pas à l'horizontale, comme l'imaginait Aristophane; il n'unit pas, à ras de terre, deux individus mutilés pour en recoller, nombril contre nombril, les morceaux épars. Il pointe vers le haut, en direction du ciel, il redresse amant et aimé, à la verticale, dans le sens de ce qui constitue, pour tous deux, au sommet de leur crâne, là où les os et la peau se suturent, le seul nombril authentique, les rattachant, non l'un à l'autre, mais à leur commune patrie, à ce lieu originel dont ils ont été retranchés à la façon d'une «plante céleste» arrachée à sa matrice pour être jetée ici-bas.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Dorion, Louis-André, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁶ Vernant, Jean-Pierre (1989), *op. cit.*, p. 161-162.

Tentons d'évaluer la pertinence de cette interprétation en nous attardant à la construction de l'analogie et au sens que nous pouvons faire ressortir de cette dernière non pas à travers la relation elle-même, mais plutôt par une analyse du langage par lequel les relations entre les deux yeux et les deux âmes sont décrites.

3.3.3 L'œil comme copie d'un miroir

Pour mener à bien cette analyse, nous proposons de suivre la lecture que Jacques Brunschwig fait de ce passage dans son article intitulé *La déconstruction du «Connais-toi toi-même»*¹⁵⁷. Comme nous le verrons, il présente trois objections dirigées contre une interprétation «horizontale et humaniste»¹⁵⁸ de l'analogie de la vision - ou du «paradigme optique», pour reprendre son vocabulaire.

La première de ses objections veut démontrer qu'il n'est pas nécessaire, et même faux de dire que l'œil qui veut se voir doit obligatoirement se regarder dans un autre œil. Brunschwig nous rappelle à juste titre qu'un œil peut se voir dans n'importe quel miroir. Si nous allons dans le texte de l'*Alcibiade*, nous pouvons remarquer qu'il est dit que l'œil doit se tourner vers «un miroir, ou quelque chose du même genre» (132e) s'il veut voir et se voir en même temps. Brunschwig suppose que c'est en référence aux autres sens qu'il faut comprendre le privilège accordé au sens de la vue dans cette partie du dialogue; non pas en fonction du fait qu'il possède en lui-même ce qui lui permet de se connaître le mieux possible puisqu'un miroir ordinaire ferait mieux l'affaire que la pupille¹⁵⁹. Rappelons que les miroirs

¹⁵⁷ Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, pp. 61-84.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵⁹ En effet, si l'on joue le jeu de Socrate, si l'on transpose le soi – l'objet à connaître par le semblable – par un œil, ou tout d'abord par quoi que ce soi d'autre qu'on veuille connaître par le semblable : le nez, par exemple. Je regarde le semblable de mon nez dans le reflet de mon nez dans un miroir ou dans un autre nez. Le semblable de mon nez arrive à ma connaissance par le reflet que je peux observer de ce nez dans un miroir. Je connais ainsi plus mon nez. Mais je n'en connais pas le semblable au sens où il reste mon nez et non un autre nez qui y serait semblable et qui, étant semblable au mien, devient le semblable de tous les nez. Si je tente de trouver le semblable de mon nez dans un

de l'époque étaient petits et déformants, tout comme la pupille. Ils ne permettaient pas de bien se voir. Il est vrai cependant, que la vue est le seul sens qui permet une relation d'autoréflexion. En effet, l'oreille ne peut s'écouter elle-même en écoutant, ou le goût se goûter lui-même en goûtant. L'œil peut se regarder en regardant et c'est ce qui le rend exceptionnel.

Ensuite, comme seconde objection, Jacques Brunschwig souligne qu'il n'y a rien dans le texte qui puisse nous permettre de conclure que l'œil dans lequel nous nous regardons nous regarde à son tour et donc que l'autre âme doit «regarder» notre âme lorsque nous tournons l'œil de l'âme vers elle.

La troisième objection s'appuie sur les passages situés en 132e et en 133a où Alcibiade et Socrate expriment successivement cette idée qu'on recherche un objet «auquel la pupille ressemblerait», afin de démontrer que «c'est la pupille qui est présentée comme la copie, et le miroir usuel qui est présenté comme le modèle»¹⁶⁰. Ainsi, en plus de la relation horizontale qui se crée lorsque l'œil regarde dans un autre œil, le paradigme de la vision peut être interprété comme étant verticale et asymétrique puisqu'il introduit la vision dans un miroir, dans la solitude puisque le miroir est «non voyant»¹⁶¹. Dans le même ordre d'idée, A. Soulez-Luccioni affirme qu'il faut passer par le semblable pour connaître le soi et ce passage lui-même conduit au dieu par sa pureté»¹⁶². Cet énoncé pourrait également s'exprimer par ces deux propositions : 1) Le passage par le semblable permet de connaître le soi (l'âme). 2) La pureté du passage par le semblable conduit au dieu. Dans cette optique un miroir devrait être plus avantageux qu'une pupille pour connaître le semblable du «soi» puisque plus pur qu'une pupille par le reflet du même qu'il renvoie au soi.

autre nez, mon attention sera rapidement détournée des différences existantes entre mon nez et entre le nez d'une autre personne, et je me tournerai rapidement vers ce qui est commun entre nos deux nez : le fait de respirer et de sentir les odeurs : la fonction de mon nez. Avec les yeux, c'est pareil. Avec la réflexion aussi. Je ne tenterai pas de distinguer les différentes réflexions que nous avons, mais tenterai de réunir ce qu'elles ont de commun : leurs fonctions. Leur fonction est de pouvoir procéder à la réflexion par l'intermédiaire d'une fonction divine par ses attributs : l'intellection.

¹⁶⁰ Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Soulez-Luccioni, Antonia, *op. cit.*, p. 204.

Ainsi, si l'on peut conclure sur les points relevés par Brunschwig, nous pouvons affirmer qu'il n'est pas nécessaire de soutenir : 1) que la vue soit le seul sens approprié pour construire le paradigme *puisque – contrairement aux autres sens – l'œil ne peut se voir que dans un autre œil* : en effet, l'œil peut se voir, et même plus facilement, dans un miroir usuel; 2) qu'il faille deux interlocuteurs pour que l'analogie fonctionne : rien n'indique en effet dans le texte que l'œil dans lequel on se voit ne doive nous regarder; 3) que la pupille soit le miroir par excellence : la pupille est la copie du miroir et non l'inverse. Rien n'oblige donc le lecteur à comprendre les premiers termes de l'analogie dans une relation exclusive, privilégiée, unique et dialogique. Nous avons montré dans le Chapitre 2 que l'identification de l'homme à l'âme n'était pas une conclusion exacte, mais plutôt satisfaisante. Également, nous avons montré que l'analogie du miroir ne permettait pas de poser la relation dialogique comme un *sine qua non* de la connaissance de soi s'opposant à une lecture plus traditionnelle fondée sur une relation de dialogue.

Est-ce à dire que nous pouvons nous connaître sans qu'une présence active agisse sur nous ou par nous? Non, il doit y avoir quelqu'un d'autre, mais cet autre ne doit pas nécessairement être actif. Cet autre peut donc être mes rivaux, par exemple. Nous avons plus haut démontré que la relation nécessaire entre deux interlocuteurs renforçait le caractère apologétique du dialogue. L'interprétation de Brunschwig vient-elle invalider l'hypothèse de Louis-André Dorion selon laquelle l'*Alcibiade* serait un dialogue visant à faire l'apologie de Socrate? Nous croyons que l'interprétation de Jacques Brunschwig renforce l'hypothèse discutée plus qu'elle ne la réfute. En effet, Socrate n'est pas le seul à offrir à Alcibiade un miroir dans lequel il pourrait voir l'excellence qu'il recherche. La responsabilité de l'échec d'Alcibiade retombe du même coup toute entière sur ce dernier. Ce n'est pas parce que Socrate ne lui a pas enseigné l'excellence qu'il n'est pas devenu le plus excellent. Ce n'est pas non plus du fait que Socrate avait un pouvoir exclusif qu'il pouvait aider Alcibiade. Son pouvoir démonique est certes nécessaire pour mener à bien l'enquête, mais une fois les connaissances recherchées trouvées, le démon de Socrate n'est plus nécessaire à Alcibiade. Il peut de manière autonome et avec différents «miroirs de lui-même», retrouver les connaissances nécessaires à bien diriger la cité.

3.4 Le volet psychique de l'analogie de la vision

L'analogie se construit lorsqu'on quitte les termes des yeux et du regard (le volet optique de l'analogie) et qu'on revient à la question de l'âme et de sa nature; ce que nous nommerons le volet psychique de l'analogie. C'est dans cette partie que doivent être transposés tous les acquis fournis par la première partie : celle de la vision de l'œil.

3.4.1 L'âme comme copie du divin

Selon Brunschwig, c'est sur le texte se situant en 133b que nous devons nous attarder pour comprendre le sens de l'analogie, et plus particulièrement sur ce passage : «[...] l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable.» (133b) En calquant son argumentation sur celle qu'il a produite lors de la troisième réfutation, Brunschwig affirme que «l'expression choisie par Socrate semble insinuer que le second objet du regard psychique est le modèle dont le premier objet, à savoir la partie intellectuelle de l'âme, est la copie plus ou moins imparfaite.»¹⁶³

Cette relation reconduit du même coup, par la découverte de ce qu'il y a d'*impersonnel* dans ce qu'il y a de «meilleur et de plus divin» dans l'âme, à un dépassement décisif de l'individualité personnelle : si l'on commence par se connaître soi-même dans le miroir d'une âme toute intellectuelle et *dépersonnalisée*, on apprend à se connaître soi-même comme une âme tout aussi intellectuelle et tout aussi dépersonnalisée; et l'on se donne les moyens de finir par se connaître dans une relation, qui n'a plus rien de symétrique, avec un Dieu auquel il n'est pas question de demander de «connaître» lui-même l'âme qui se connaît en lui – pas plus qu'il n'est question de demander au miroir de voir lui-même l'œil qui se voit en lui.¹⁶⁴

¹⁶³ Brunschwig, Jacques, *op. cit.*, p.75.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 76.

Ainsi, si le miroir était nécessairement la pupille d'un autre œil et que ce dernier devait aussi regarder l'œil qui cherche à se connaître, nous ne pourrions atteindre le divin dans sa totalité. C'est donc précisément parce que la pupille et la partie intellectuelle de l'âme sont des copies d'un modèle plus excellent que l'analogie de la vision, autant dans ses volets optique que psychique, est efficace. Elle nous dégage de nous-mêmes en décrivant notre âme comme étant une copie de quelque chose de plus grand, de divin. Elle nous renvoie donc à ce que nous sommes, non pas en tant qu'individu unique, mais plutôt comme être humain. En nous connaissant nous-mêmes, nous devrions donc connaître ce que tous les êtres humains sont et ainsi être aptes à les gouverner et les diriger tels qu'ils sont, en plus d'être préparés à affronter nos ennemis et nos rivaux sur le plan de l'être et non seulement sur celui du paraître.

3.4.2 Prendre soin de soi

Nous l'avons vu, l'analogie de la vision apporte une deuxième réponse à la question de la connaissance de soi. Le soi était désigné comme étant une âme; cette dernière est désormais une âme qui se connaît, par l'entremise d'une autre âme – ou de quelque chose de semblable – à entrevoir sa provenance divine par laquelle elle découvrira sa sagesse – ce que Jacques Brunschwig nommera l'esprit. Le premier gain de l'analogie est donc de permettre à Alcibiade de connaître la véritable manière de prendre soin de lui. Il doit cesser de bâtir sa crédibilité politique sur des atouts matériels et extérieurs à sa véritable identité. L'analogie complète donc la transformation que Socrate tentait d'opérer sur Alcibiade.

Comme nous pouvons le constater, l'*Alcibiade* indique comment adopter un comportement d'excellence dans les affaires de la cité. Cette excellence passe par la prise de conscience que nous avons plus de chance d'atteindre l'excellence parmi les citoyens en se concentrant en soi-même, qu'en se tournant vers les apparences. Dans ce sens, comme le mentionne Anne Merker, cette analyse rappelle le premier exposé du *Timée* : «la formation

de l'être humain commence avec l'exigence de ne pas faire de lui un dieu, et se continue par la description de la formation du seul élément par lequel l'humain est divin : l'âme immortelle et rationnelle. L'âme des humains est divine sans que pour autant l'humain devienne par ce fait un dieu.»¹⁶⁵ C'est ce qu'Alcibiade doit comprendre. Il doit se reconnaître comme un être humain : «Pour être lui-même, dans la singularité de sa vie, il lui faut aussi, au miroir du divin, se mesurer à ce modèle inaccessible, cet au-delà auquel il ne saurait prétendre.»¹⁶⁶ Son salut se trouve dans un retournement qu'Alcibiade doit opérer sur lui-même. Il doit se détourner de la vie du corps pour se tourner vers la vie de l'esprit : «C'est que les maux hantent nécessairement la nature mortelle et ce lieu qu'elle habite; c'est pourquoi il faut tenter de fuir, de s'exiler d'ici en direction de là-bas le plus vite possible, d'une fuite qui est constituée par une assimilation de soi-même au divin (176a-b).»¹⁶⁷ Ce que Socrate propose à Alcibiade c'est un exil hors de la cité. Comme nous le fait remarquer Anne Merker, comme l'âme est en exil, elle doit pouvoir retourner d'où elle vient. Après la mort, l'âme termine son exil sur terre et retourne en sa demeure divine. Or, lorsque nous sommes vivants, un autre exil est possible pour l'homme puisqu'il ne l'oblige pas à se départir de son humanité – humanité définie fondamentalement comme union d'un corps et d'une âme. C'est en se détournant de la cité et en se retournant sur lui-même qu'Alcibiade trouvera ce qui lui manque : la sagesse nécessaire pour bien gouverner.

¹⁶⁵ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶⁶ Vernant, Jean-Pierre, (1989), *op. cit.*, p. II-III.

¹⁶⁷ Merker, Anne, *op. cit.*, p. 0.

CONCLUSION

Le traitement que Platon offre à la question de la connaissance de soi dans l'*Alcibiade* est complexe. L'enquête que les interlocuteurs mènent sur le *soi-même lui-même* est la suite logique d'un long processus de prise de conscience pendant lequel Socrate, par l'*éleugkos*, rend Alcibiade au fait de sa méprise sur les atouts que doit posséder un bon dirigeant politique et de son ignorance concernant les véritables forces des dirigeants athéniens.

L'*Alcibiade* met en scène deux personnages fondamentaux d'Athènes, au commencement d'une des grandes guerres de l'époque : la Guerre du Péloponnèse. Premièrement Socrate, figure du penseur et du citoyen engagé dans une réflexion active, dans un mode de vie proprement philosophique, nous apparaît dans ce dialogue comme un pédagogue apte à améliorer ceux avec qui son démon l'autorise à discuter. Condamné pour avoir fréquenté certains jeunes hommes dont certains ont été jugés corrompus par la justice athénienne, Socrate apparaît ici comme le gardien d'un enseignement nécessaire pour pallier les faiblesses de l'éducation offerte aux athéniens de l'époque. Alors qu'on préparait les jeunes à la rhétorique, Socrate leur propose de les préparer à devenir meilleur pour eux comme pour la cité par un exercice de connaissance de soi, et non pas de connaissance de la manipulation des consciences.

Alcibiade semble le disciple rêvé pour réaliser le projet de Socrate. Il accepte de dialoguer avec lui, s'implique dans la discussion et se laisse même convertir par les propos de ce dernier. Nous savons pourtant que ce n'est pas l'image d'un personnage engagé dans une démarche de réflexion intérieure qu'Alcibiade a laissée à l'histoire. Historiquement, Alcibiade est un disciple maudit de Socrate. Dans le dialogue, il apparaît comme un disciple attentif et obéissant. C'est pourquoi Louis-André Dorion avance l'hypothèse du caractère apologétique de l'*Alcibiade*.

Les visées apologétiques de Platon ont, selon Louis-André Dorion, comme mandat de réhabiliter la figure de Socrate en démontrant en quoi il améliorerait ses disciples. En effet, Platon refuse de nier les relations que Socrate a entretenues avec ses disciples, et tente plutôt de montrer que ce sont les disciples qui sont de mauvais élèves, que ce n'est pas le maître qui enseigne mal ou qui enseigne le mal. Selon Dorion, le caractère apologétique du dialogue peut se comprendre par l'utilisation, tout au long du dialogue, de l'*élenchos* socratique. Cette méthode permet à Socrate de démontrer que la connaissance de soi s'acquiert à deux, dans un échange.

La question de la connaissance de soi est très intéressante dans l'*Alcibiade* puisqu'il est, dans toute l'œuvre de Platon, le dialogue offrant l'analyse la plus profonde et la plus détaillée du «Connais-toi toi-même». Cette formule apparaît dans le dialogue alors qu'Alcibiade s'est rendu au fait de son ignorance et qu'il a compris que ses rivaux ne sont pas ses concitoyens, mais les dirigeants du reste du monde. Devant rivaliser avec eux, il doit jouer sur les forces réelles que possèdent les Grecs : la capacité à prendre soin de soi. La sentence delphique met ainsi fin, dans l'*Alcibiade*, à une prise de conscience de la part d'Alcibiade concernant la méprise de ses forces. Alors qu'il comptait sur la richesse, la beauté, la descendance, il ne peut maintenant plus que se retourner sur lui-même, nu devant le constat que ses atouts sont en réalité des obstacles à sa gloire.

Cette prise de conscience motivera Alcibiade à redoubler d'ardeur dans la quête qu'il poursuit avec Socrate. Le «Connais-toi toi-même» sert donc de ligne de départ à une enquête sur le soin de soi, sur la manière dont on doit prendre soin de soi. Ne pouvant prendre soin de quelque chose sans la connaître, Socrate et Alcibiade prennent le chemin d'une enquête sur ce qu'est le *soi-même lui-même*.

Cette enquête se solde en deux étapes importantes : la première étant l'identification du soi à l'âme, la seconde étant l'identification du soi-même lui-même à l'intellect divin qui se trouve en notre âme.

La première de ces réponses est obtenue par l'entremise du prédicat d'hégémonie de l'âme sur le corps et se situe à l'intérieur d'un modèle technique selon lequel toute connaissance porte sur un objet et que cet objet peut être amélioré selon la seule technique propre à améliorer sa nature. Cette nature doit être connue si nous souhaitons consciemment et intentionnellement améliorer l'objet visé par la dite technique. Or, la technique par laquelle l'homme s'améliore ne peut être connue que si l'on connaît ce qu'est l'homme. Lorsqu'on sera ce qu'il est, nous pourrons l'améliorer.

Dans cette optique, la première réponse semble, en quelque sorte, un échec de l'enquête. En effet, au lieu d'avoir identifié le *soi-même lui-même*, par lequel nous pourrions connaître ce qu'est l'homme, et non pas chacun des hommes, les interlocuteurs n'ont réussi qu'à identifier le soi, ne répondant à leur enquête que de manière inexacte. Ils ont individualisé l'objet de leur recherche. Ils ont trouvé ce qu'est chaque soi, et non ce que sont tous les sois. Cette inexactitude semble toutefois profitable puisqu'elle permet à Alcibiade de faire un gain philosophique important : se rendre compte que le véritable Alcibiade se trouve en son âme et non pas dans son corps ou dans ses possessions matérielles.

De plus, le prédicat d'hégémonie permet de poser la question de l'être humain comme sujet divisé et complexe, pluridimensionnel, qui doit comprendre toutes les composantes de son être qui le mèneront à se connaître suffisamment pour pouvoir prendre soin de lui adéquatement.

La deuxième réponse offerte à l'enquête sur le soi-même lui-même se trouve plus loin dans le dialogue. C'est en effet par l'analogie de la vision que nous pouvons finalement connaître ce qu'est le soi-même lui-même. Il est une âme qui se connaît en tournant les yeux de l'esprit vers une autre âme. Une âme s'engageant dans la réflexion avec une autre âme par laquelle elle pourra connaître son caractère universel : le divin. Socrate a éduqué son disciple. Il l'a éduqué à son ignorance, à son manque, ce qui confirme également le caractère apologétique de l'*Alcibiade*. Il lui a montré la voie à suivre : celle de la justice et de la

tempérance. Il ne l'a pas incité à se corrompre plus qu'il l'était déjà. Au contraire, il lui a indiqué la manière dont il doit prendre soin de lui s'il souhaite être un bon politicien. Dans cette optique, l'analogie de la vision redonne ses lettres de noblesse à Socrate puisqu'Alcibiade peut, sans avoir besoin de Socrate, prendre soin de ce qu'il est lui-même. Une chose par contre reste encore en suspend. Peut-on parler de localisation du soi-même lui-même ou doit-on uniquement parler de la mention de l'excellence?

La possibilité de localiser le soi-même lui-même dans l'*Alcibiade* dépend de la manière dont nous traduirons le terme ὄψις en 133a6. Si l'on traduit ce terme par pupille, il semble clair que l'on trouve la mention d'une partie de l'œil et non pas de sa fonction. Or, si l'on choisit plutôt de traduire ὄψις par l'excellence de l'œil, nous ne pouvons plus situer l'endroit où se joue l'excellence de l'âme et donc, devront penser que l'*Alcibiade* n'accomplit jamais sa tâche : celle de trouver le *soi-même lui-même*.

De plus, comme nous l'avons avancé à l'aide du modèle technique, pour améliorer une chose, nous devons connaître ce qu'elle est. Or, c'est avec l'idée d'un lieu de l'âme que nous pouvons arriver à la connaître. Si nous ne connaissons la partie la plus excellente, nous restons dans une incertitude plus grande que celle dans laquelle nous avons été plongé au début de l'enquête sur le soi-même lui-même.

Ceci dit, nous devons convenir que, malgré tout, le dialogue est assez peu explicite en ce qui concerne la nature de l'âme humaine; et ce malgré le fait que cette âme soit au cœur de l'enseignement que Socrate souhaite ici transmettre à Alcibiade. L'effet du dialogue ne se produit donc pas en une transmission de connaissance ou de contenu de l'enseignement de Socrate, mais dans la nouvelle disposition que Socrate fait apparaître en Alcibiade.

Nous croyons que l'analyse que nous avons faite de la question de la connaissance de soi dans l'*Alcibiade* vient confirmer le caractère apologétique du dialogue. Alcibiade sait maintenant qu'il doit prendre soin de lui. Il sait donc qu'il est imparfait, inapte, comme l'histoire nous l'apprendra, à faire de la bonne politique.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie présentée ci-dessous contient les références des ouvrages cités dans le présent mémoire, ainsi que les références des ouvrages qui ont été consultés au cours de la rédaction.

A. Dialogues de Platon

- BRISSON, Luc (1989), *Platon. Phèdre*, GF Flammarion, Paris, 412 pages.
——— (1997), *Platon. Lettres*, GF Flammarion, Paris, 314 pages.
——— (1999), *Platon. Parménide*, GF Flammarion, Paris, 334 pages.
——— (2001), *Platon. Timée et Critias*, GF Flammarion, Paris, 450 pages.
——— (2005), *Platon. Apologie de Socrate et Criton*, GF Flammarion, Paris, 265 pages.
- CHAMBRY, Émile (1967) *Platon. Premiers dialogues – Second Alcibiade, Hippias Mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias Majeur, Ion*, GF Flammarion, Paris, 443 pages.
——— (1967a), *Platon. Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, GF Flammarion, Paris, 505 pages.
- CORDERO, Nestor (1993), *Platon. Sophiste*, GF Flammarion, Paris, 324 pages.
- CROISSET, Maurice (2002), *Platon. Œuvres complètes – Alcibiade*, Tome 1, Les Belles Lettres, Paris, pp.59-114.
- DORION, Louis-André (2004), *Platon. Charmide et Lysis*, GF Flammarion, Paris, 317 pages.
- DIXSAUT, Monique (1991), *Platon. Phédon*, GF Flammarion, Paris, 448 pages.
- LEROUX, Georges (2002), *Platon. République*, GF Flammarion, Paris, 801 pages.
- MARBOEUF, Chantal et PRADEAU, Jean-François (1999), *Platon. Alcibiade*, GF Flammarion, Paris, 244 pages.
- NARCY, Michel (1995), *Platon. Théétète*, GF Flammarion, Paris, 413 pages.
- PRADEAU, Jean-François (2002), *Platon. Philèbe*, GF Flammarion, Paris, 343 pages.

B. Autres ouvrages

- ANNAS, Julia (1985), «Self-knowledge in Early Plato», In *Platonic Investigations*, Catholic University of America, coll. Studies in philosophy and the history of philosophy, vol.13, Washington, pp.111-138.
- BELS, Jacques (1987), «Du soin de l'âme au soin du corps», In *Revue des études grecques*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 129-132.
- BEN, Nino van der (1985), *The Charmides of Plato: problems and interpretations*, B.R. Grüner Pud. Co., Amsterdam, 107 pages.
- BOIVIN, Jacques (1967), *La purification selon Platon, dans le Phédon, le Banquet, la République et le Phèdre*, Université de Montréal, Montréal, 133 pages.
- BRÈS, Yvon (1973), *La psychologie de Platon*, PUF, Paris, 432 pages.
- BRISSON, Luc (1976), «Sémantique de la métaphore», In *Dialogue*, 15, pp.256-281.
- (1994) *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 611 pages.
- (1997), «Perception sensible et raison dans le *Timée*», In *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp.307-316.
- BRUNSCHWIG, Jacques (1973), «Sur quelques emplois d'*opsis*», In *Zetesis* (Mélanges de E. de Strycker), Anvers, Utrecht, pp. 24-39.
- (1996), «La déconstruction du «Connais-toi toi-même» dans l'*Alcibiade Majeur*», In *Recherche sur la philosophie du langage*, pp. 61-84.
- CHAIGNET, Anthelme-Edouard (1966), *De la psychologie de Platon*, Culture et civilisation, Bruxelles, 481 pages.
- CHAMBRY, Émile et FLACELIÈRE, Robert (1966), *Plutarque. Vie d'Alcibiade*, Le livre de poche, Les classiques d'aujourd'hui, Paris, 92 pages.
- COURCELLE, Pierre (1974-1975), *Connais-toi toi-même : de Socrate à Saint-Bernard*, Études Augustiniennes, Paris, 3 tomes, 740 pages.
- DODDS, R.E. (1977) *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. Michael Gibson, Flammarion, Paris, 309 pages.
- FISCHER, Frank (2002), «La conversion du regard et l'accès à l'Idée dans le *Phédon*», In *Archives de Philosophie*, vol. 65, n°4, pp. 617-641.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise et VERNANT, Jean-Pierre (1997), *Dans l'œil du miroir*, O. Jacob, Paris, 298 pages.
- GOLDIN, O. (1993), «Self, Sameness and Soul in *Alcibiades* and *Timaeus*», In *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 40, pp.5-19.
- GRISWOLD, Charles L. (1986), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, London, 291 pages.
- HARTOG, François (1980), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 386 pages.
- JOUBAUD, Catherine (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : étude à partir du Timée*, Vrin, Paris, 322 pages.

- LAFRANCE, Yvon (1976), «L'analogie dans l'interprétation de Platon», In *Dialogue 15 – Revue canadienne de philosophie*, pp. 282-289.
- MARIGNAC, Aloys de (1951) *Imagination et dialectique, essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 159 pages.
- MERKER, Anne (2003), *La vision chez Platon et Aristote*, Academia, Sankt Augustin, 249 pages.
- MOREAU, Joseph (1965), *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Olms, Hildesheim, 200 pages.
- O'BRIEN, Denis (1997), «Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon, In *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp.291-305.
- PAQUET, Léonce (1973), *Platon, la médiation du regard*, E.J. Brill, Leiden, 484 pages.
- PÉPIN, Jean (1971), *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris, 403 pages.
- RHODES, Er (1952), *Psychè, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Payot, Paris, 1952, 646 pages.
- ROBIN, Léon (1957), *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon : cours professé en Sorbonne pendant l'année scolaire 1932-1933*, PUF, Paris, 156 pages.
- SOULEZ-LUCCIONI, Antonia (1974), «Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade Majeur*», In *Revue de métaphysique et de morale*, 79, pp.196-222.
- VÉRON, Robert (1987), *Platon: une introduction à la vie de l'esprit*, Les Belles Lettres, Paris, 203 pages.
- VERNANT, Jean-Pierre (1994), *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris, 1994,
 ——— (2002), *L'individu, la mort, l'amour – Soi-même comme l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 232 pages.