

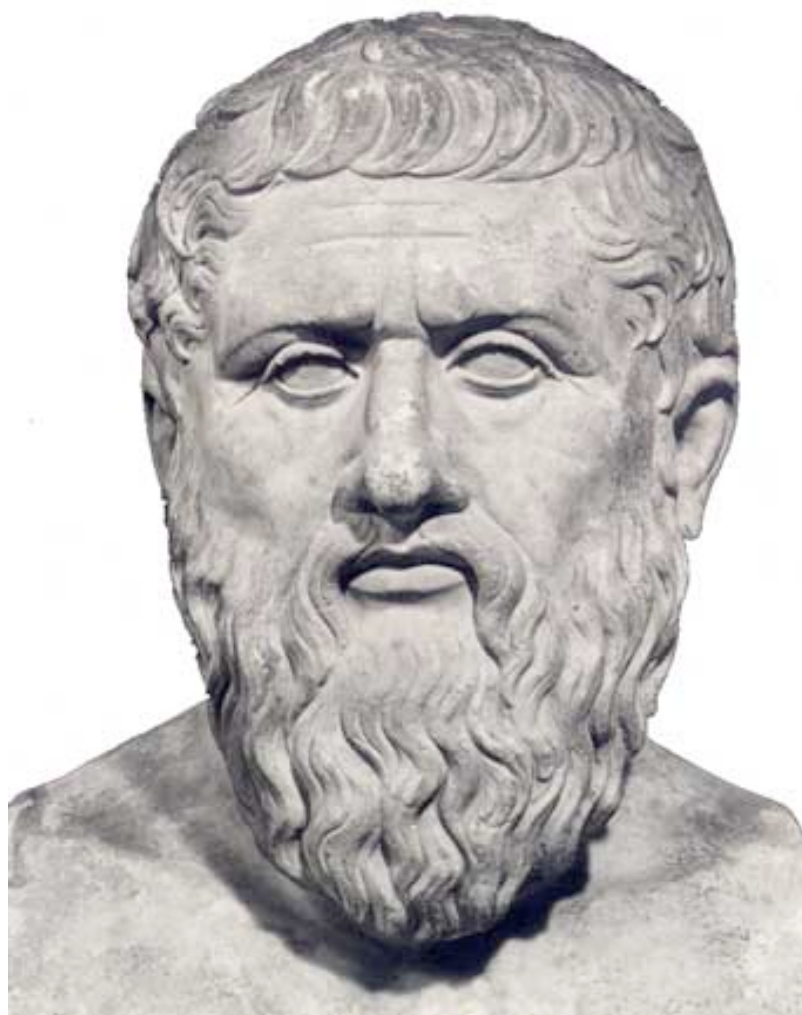
Platon

Alcibiade

Traduction de **Léon Robin** (1866 - 1947)

Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Note sur cette édition	4
Alcibiade	5
Prologue. (103a - 104e)	5
I. Les ambitions secrètes d'Alcibiade. (104e - 106a)	6
Interrogatoire de Socrate sur la compétence d'Alcibiade. (106b - 109c)	8
Alcibiade sait-il ce que c'est que le juste? (109c - 113b)	13
Le juste et l'avantageux. (113c - 116e)	20
Ne pas savoir et croire que l'on sait: la pire des ignorances. (116e - 118b)	26
Y a-t-il une science de la politique? (118b - 119a)	29
II. Considérations générales sur la politique. (119a - 124a)	30
En quoi consiste l'art politique? (124a - 127c)	35
III. Comment remédier au mal dont souffre la politique? (127c - 130a)	42
L'homme, c'est son âme. (130a - 132b)	47
Interprétation du «Connais-toi toi-même». (132b - 135b)	51
Épilogue. (135b - e)	56



Platon

Alcibiade

Traduction de **Léon Robin** (1866 - 1947)

Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Note sur cette édition

Le texte de cette édition électronique de ce qu'il est convenu d'appeler le *Premier Alcibiade** est fidèle à la traduction de Léon Robin.

Nous avons toutefois opté pour une présentation classique des dialogues (à la ligne lors des changements de locuteurs).

Les indications de chapitres ou de sections n'existent pas dans les textes originaux et sont imaginées par le traducteur. Nous les avons tout de même reprises, puisqu'elles rendent possible une navigation utile dans le texte.

Les quelques notes du traducteur qui sont reportées, entièrement ou en partie, sont identifiées (N.d.T.), les nôtres par (N.d.É.).

**Il existe en effet un autre dialogue de Platon portant le même titre, que l'on désigne comme le Second Alcibiade, mais qui est considéré, selon les spécialistes et ce depuis longtemps, comme apocryphe, à tout le moins douteux.*

Les Échos du Maquis, mai 2011.

Alcibiade

(ou de la nature de l'homme)¹

Prologue. (103a - 104e)

Socrate: [103a] Tu t'étonnes, je pense, fils de Clinias, que, après avoir été le premier de tes amoureux, je sois seul à ne pas me détacher de toi, quand les autres se sont découragés; et que, au lieu, comme ceux-ci, de t'encombrer de mes conversations, je ne t'aie même pas adressé la parole depuis tant d'années que je t'aime! Or, ce n'est point un motif humain qui m'a déterminé, mais un certain empêchement démonique, dont plus tard tu connaîtras l'effet. *[b]* Mais maintenant, puisqu'il ne me suscite plus d'empêchement, je suis, comme tu le vois, venu vers toi, et j'ai bon espoir que désormais il ne m'empêchera pas de le faire encore. Presque tout ce temps, je l'ai employé à réfléchir, tandis que j'étudiais ta façon de te comporter à l'égard de tes amoureux: il y en avait beaucoup qui avaient d'eux-mêmes une haute opinion, mais aucun qui ne se soit enfui, pour s'être senti surpassé par la bonne opinion que tu as de toi-même! *[104a]* Et c'est la raison chez toi de cette extrême bonne opinion, que je veux bien t'exposer en détail: tu prétends n'avoir pour rien besoin de personne, car tes ressources, à commencer par le corps pour finir par l'âme, sont si grandes que tu n'as rien à demander à qui que ce soit; tu te crois en effet, premièrement, le plus beau et le plus fort, et on n'a qu'à te voir pour constater que tu ne te trompes pas; en second lieu, tu appartiens, dans cette Cité qui est la tienne, la plus considérable des cités helléniques, à une de ses familles les plus puissantes, *[b]* où, du côté paternel, tu trouves nombre d'amis et de parents, pour la plupart de grand mérite, qui se mettraient à ton service en cas de besoin, et d'autres, du côté de ta mère, qui ne valent pas moins et ne sont pas moins nombreux; enfin, dans l'ensemble des avantages que j'ai dits, Périclès, le fils de Xanthippe, t'en procure un dont le pouvoir, penses-tu, est plus grand encore, puisqu'il a été le tuteur auquel ton père vous a laissés, ton frère et toi; Périclès, cet homme qui n'est pas seulement, dans cette Cité, maître d'y agir à sa guise, mais qui le peut encore dans la Grèce entière et chez nombre de grandes nations barbares. *[c]* Mais j'y ajouterai encore que tu es du nombre des riches; c'est pourtant, me semble-t-il, ce qui contribue le moins à te donner bonne opinion de toi-même! Sous tous ces rapports, te poussant du col, tu as établi ta domination sur tous tes amoureux, et, comme ceux-ci sont par trop au-dessous de toi, ils se sont laissés dominer.

¹ Ces sous-titres aux dialogues de Platon ne sont pas de lui. Cependant, on les retrouve associés aux textes très tôt dans l'histoire. (Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres.*) (N.d.É.)

» C'est ce qui ne t'a pas échappé; et voilà pourquoi je sais pertinemment que tu t'étonnes et ne comprends pas quelle idée je peux bien avoir, pour ne pas m'être détaché de mon amour envers toi, et quelle espérance me fait demeurer ferme à mon poste, alors que tous les autres ont fui!

Alcibiade: Sans doute ne sais-tu pas du moins, Socrate, que tu m'as seulement un peu devancé! [*d*] J'avais en effet dans la tête, en venant le premier vers toi, de te demander ce que tu peux bien souhaiter, et avec quelle espérance en vue tu m'encombres de la sorte, mettant constamment tous tes soins à être présent partout où je suis! Oui, réellement, je m'étonne, et je ne comprends pas quel peut bien être le but que tu poursuis: je serais même on ne peut plus heureux de le connaître!

— C'est donc de bon cœur que tu m'écouteras, s'il est vrai que tu aies envie, comme tu le declares, de savoir quelle est mon idée; mes paroles s'adressent même à toi comme à un homme qui va écouter ce qu'il attend de savoir.

— Hé oui! absolument! À toi de parler...

— [*e*] Dès lors, prends-y garde: car il ne serait certes pas étonnant que j'aie autant de peine à m'arrêter que j'en ai eu à commencer!

— Parle, mon bon, je serai tout oreilles!

I. Les ambitions secrètes d'Alcibiade. (104e - 106a)

Socrate: Ainsi ce sera sans doute une obligation pour moi de faire un discours! Aussi bien n'est-ce point chose commode de s'avancer, en faisant figure d'amoureux, vers un homme sur qui aucun amoureux n'a le dessus! Il faut que néanmoins j'aie la hardiesse de lui exposer mes sentiments! Si en effet, Alcibiade, je ne t'avais pas vu satisfait des avantages dont j'ai tout à l'heure exposé le détail, et convaincu que tu en jouirais ta vie entière, [*105a*] il y a longtemps que je me serais détaché de l'amour que j'ai pour toi, au moins si je m'en crois! Mais à présent ce sont des pensées intimes, cette fois-ci d'une autre sorte, que je m'en vais te signifier à toi-même; ce qui te permettra aussi de comprendre que tout ce temps ne s'est pas écoulé sans que ta personne ne fût constamment l'objet de mon attention. Il me semble bien en effet que, si quelque dieu venait te dire: «Alcibiade, qu'aimes-tu mieux? ou vivre, en possédant les avantages que présentement tu possèdes? ou mourir sur-le-champ, à moins qu'il ne te fût permis d'en acquérir de plus grands?», c'est la mort, il me semble, que tu choisirais! Eh bien! ce sont les espérances de ta vie actuelle que je vais te faire connaître. Tu estimes que, aussitôt que tu te seras avancé pour parler au Peuple d'Athènes [*b*] (et c'est ce qui va se faire dans un très petit nombre de jours!), à peine, dis-je, en avant pour parler aux Athéniens, tu leur fais voir que tu mérites une considération qui n'est due ni à Périclès, ni à aucun autre des

hommes d'État qui ont jamais existé; et, après le leur avoir fait voir, tu estimes devoir être tout-puissant dans la Cité, et, une fois que tu le seras ici, devoir l'être pareillement dans le reste de la Grèce; et non pas seulement dans la Grèce, mais aussi chez tout ce qu'il y a de Barbares habitant notre continent! En revanche, si ce même dieu te disait: «Tu dois être le maître ici, en Europe; [c] il ne te sera pas permis cependant de passer en Asie, et non plus d'avoir l'ambition de régler là-bas les affaires!», voilà, me semble-t-il, ce que tu n'accepterais pas, non plus qu'une existence bornée à régler celles de notre continent, faute de devoir emplir le monde entier, si je puis dire, de ton nom et de ta puissance! Bref, à l'exception de Cyrus et de Xerxès, tu estimes qu'il n'y a pas eu un seul homme digne qu'on en parle!

» Ainsi donc, voilà quelles sont tes espérances: je le sais pertinemment; je ne le conjecture pas. Mais sans doute me diras-tu, ayant justement conscience que je dis vrai: [d] «Enfin, Socrate, qu'est-ce que cela a donc à voir avec ce que tu déclarais devoir m'expliquer: la raison pour laquelle tu ne t'es pas détaché de moi?» À quoi je te répondrai, bien sûr: «Cher fils de Clinias et de Dinomachè, cette raison c'est que, sans moi, il est impossible que reçoive son achèvement tout l'ensemble de ces pensées intimes: tant est grand le pouvoir que je possède sur tes affaires et sur toi! Voilà précisément aussi la raison pour laquelle, je crois, le Dieu, depuis longtemps, ne me permettait pas de m'entretenir avec toi, et pour laquelle j'attendais le moment où il me le permettrait. De même en effet que tes espérances sont, dans la Cité, de lui faire voir que, pour elle, tu es d'une incomparable valeur, [e] et, une fois que tu le lui auras fait voir, de lui prouver qu'il n'y a rien que tu n'aies le pouvoir d'accomplir sur-le-champ; c'est ainsi que j'espère, moi, devoir être près de toi tout-puissant, une fois que je t'aurai fait voir que, pour toi, je suis d'une incomparable valeur, et que ni tuteur, ni parent, ni qui que ce soit d'autre, hors moi (à la vérité avec l'aide du Dieu), ne sont propres à te communiquer la puissance que tu as envie de posséder!» Après tout, tu étais trop jeune encore, jusqu'ici, non gonflé encore d'une si vaste espérance, et le Dieu ne me permettait pas de m'entretenir avec toi, voulant éviter que ce fût un entretien sans résultat. [106a] Or, à présent, il m'y autorise et ce doit être, à présent, pour toi le moment de m'écouter.

Alcibiade: À vrai dire, Socrate, depuis que tu as commencé de parler, je te trouve présentement beaucoup plus déconcertant encore que dans le temps où tu me suivais sans mot dire! Et c'était bien cependant tout à fait sous ce jour que tu te montrais alors! Au surplus, que ce soient là, ou non, mes pensées, tu m'as bien l'air d'avoir tranché la question, et j'aurais beau le nier que je n'y gagnerais absolument rien pour ce qui est de te convaincre! Eh bien, mettons que ce soit là, on ne peut plus, ce à quoi je pense, comment y réussirai-je grâce à toi? et comment, sans toi, y échouerais-je? Es-tu à même de me le dire?

Interrogatoire de Socrate sur la compétence d'Alcibiade. (106b - 109c)

Socrate: [b] Est-ce que tu me demandes si je suis à même de prononcer un de ces longs discours que justement tu es habitué à entendre? Ce n'est pas mon affaire, vois-tu! Je serais cependant capable, à ce que je crois, de te faire voir qu'il en est bien ainsi, pourvu seulement que tu consentes à me rendre un tout petit service...

Alcibiade: Mais si vraiment ce n'est pas d'un service trop difficile à rendre que tu me parles, j'y consens!

— Te semble-t-il trop difficile de répondre à des questions posées?

— Point de difficulté!

— Alors, réponds-moi.

— Questionne!

— [c] Il est entendu, n'est-ce pas? que mes questions supposent que tes pensées sont celles que je prétends que tu as?

— Mettons, si tu y tiens, qu'il en soit ainsi, pour me permettre de savoir ce que tu vas dire!

— Alors, allons-y! Tu penses donc, c'est ce que j'affirme, à venir te présenter, et dans pas bien longtemps, devant l'Assemblée du peuple, pour y donner aux Athéniens tes avis. Cela étant, supposons qu'au moment où tu te disposes à t'avancer vers la tribune, je mette sur toi la main et que je te demande: «Alcibiade, quel est le sujet sur lequel les Athéniens ont dessein de délibérer et sur lequel tu t'es levé pour leur donner ton avis? T'es-tu levé parce que c'est un sujet sur lequel ton savoir est supérieur au leur?» Que me répondrais-tu?

— [d] Je te dirais, sans doute, que c'est parce que c'est un sujet que je connais mieux qu'eux!

— Alors, si tu es de bon conseil, c'est sur les sujets que précisément tu connais.

— Comment le nier en effet?

— Mais ce que tu sais, c'est seulement ce que tu as appris d'autrui ou que tu as trouvé par toi-même?

— Que pourrait-ce être d'autre?

— Mais est-il possible que tu aies bien pu apprendre ou trouver quelque chose, à moins d'avoir consenti à l'apprendre ou à le chercher par toi-même?

— Non, ce n'est pas possible.

— Mais quoi? Est-ce que par hasard tu as consenti à chercher ou à apprendre des choses que tu croyais déjà savoir?

— Non, bien sûr!

— *[e]* Il y a donc eu un temps où ce que précisément tu sais, tu estimais ne pas le savoir?

— Forcément!

— Il est bien certain, toutefois, que les choses au moins que tu as apprises, peu s'en faut que je ne les connaisse moi aussi; parle, s'il y en a une qui m'ait échappé! Oui, toi, tu as en effet appris, si j'en crois mes souvenirs, à lire et à écrire, à jouer de la cithare, à lutter; quant à apprendre à jouer de la flûte, effectivement tu t'y es refusé. Voilà ce que tu sais, à moins que tu n'aies appris quelque chose sans que je l'aie su; mais c'est alors sans sortir de chez toi, ni de nuit, ni pendant le jour!

— Non, je n'ai pas fréquenté d'autres écoles que celles-là.

— *[107a]* Dans ces conditions, est-ce quand les Athéniens délibèrent sur un point d'orthographe, pour savoir quelle serait l'orthographe correcte, que tu te lèveras dans l'intention de leur donner ton avis?

— Par Zeus! cela ne m'arrivera pas!

— Mais alors, c'est quand ils délibéreront sur un battement de la lyre avec le plectre?

— Nullement!

— Ils n'ont assurément pas l'habitude non plus, en vérité, de délibérer, dans l'Assemblée, sur des questions de lutte?

— Non, bien sûr!

— À propos de laquelle de leurs délibérations sera-ce donc? Ce ne sera pas en effet, sans doute, quand ils délibéreront sur des questions de bâtisse?

— Non certes!

— *[b]* Car, là-dessus au moins, les conseils d'un architecte valent mieux que les tiens!

— Oui.

— Ce ne sera pas non plus, assurément, quand ils délibéreront sur un point de divination?

— Non.

— Car c'est un devin, cette fois, qui là-dessus aurait sur toi la supériorité!

— Oui.

— Oui, qu'il soit petit ou grand, qu'il soit beau ou laid, et, en plus, qu'il soit de famille noble ou simple bourgeois!

— Comment le nier en effet?

— C'est en effet à celui qui sait que, dans chaque cas, il appartient, je crois, même quand il n'est pas riche, de donner son avis.

— Comment le nier en effet?

— Que le donneur de conseils soit pauvre ou qu'il soit riche, cela sera au contraire complètement indifférent aux Athéniens quand ils auront une délibération publique [c] sur un problème concernant la santé générale; mais ils iront chercher un médecin pour avoir son avis.

— Oui, c'est vraisemblable.

— Quelle est donc la question soumise à leur examen au sujet de laquelle, t'étant levé pour leur donner ton avis, tu seras alors qualifié pour te lever?

— Quand cette question, Socrate, concernera la direction de leurs affaires!

— Sont-ce les questions de constructions navales que tu veux dire? quelle sorte de navires il leur faut mettre en chantier?

— Non, Socrate, ce n'est pas à cela que je pense!

— Je ne crois pas en effet que tu connaisses la construction navale: est-ce pour cette raison, ou pour une autre, que ce n'est pas de cela que tu veux parler?

— [d] Non, mais pour cette raison-là.

— De quelle nature, en fin de compte, est la question que tu veux dire, concernant le direction de leurs affaires, à propos de laquelle tu les conseilleras dans leurs délibérations?

— Ce sera, Socrate, à propos des questions de guerre ou des questions de paix, ou à propos de telle autre question concernant la direction de leurs affaires!

— Tu veux dire quand ils délibéreront sur le point de savoir avec qui il faut faire la paix, contre qui il faut entrer en guerre, et de quelle façon?

— Oui.

— Ne faut-il pas que ce soit avec et contre qui il vaudra mieux le faire?

— Oui.

— [e] Et au moment où cela vaudra mieux?

— Hé oui!

— Et pour autant de temps qu'il sera préférable de le faire?

— Oui.

— Mais, si les Athéniens délibéraient sur le point de savoir avec qui il faut lutter à bras-le-corps et avec qui les mains en avant, et de quelle façon, est-ce toi qui les conseillerais mieux, ou bien le maître de gymnastique?

— Sans doute serait-ce le maître de gymnastique.

— Mais es-tu à même de me dire quelles considérations peut avoir en vue le maître de gymnastique pour conseiller quels sont ceux avec qui il faut ou non lutter, et dans quel temps, et de quelle façon? Ce qui revient à dire: est-ce, oui ou non, avec ceux avec lesquels il vaut mieux lutter, que l'on doit lutter?

— C'est oui.

— *[108a]* Est-ce aussi dans la mesure où cela est meilleur?

— Dans cette mesure.

— Mais dans le moment aussi où cela est meilleur?

— Hé oui!

— N'est-il pas certain encore que celui qui chante doit, par moments, jouer de sa cithare et faire des pas en rapport avec la mélodie qu'il chante?

— Effectivement, il le doit.

— Mais c'est au moment où cela vaut mieux?

— Oui.

— Et dans la mesure où cela vaut mieux?

— Je l'affirme!

— *[b]* Mais quoi? Puisque cette expression «valoir mieux», tu l'emploies aussi bien dans le cas où on joue de la cithare, pour le rapport du jeu de l'instrument avec la mélodie chantée, aussi bien dans le cas où on lutte, qu'appelles-tu «valoir mieux» dans le cas où on joue de la cithare? Moi, par exemple, ce qui «vaut mieux» dans le cas de la lutte, je l'appelle «gymnique»; à l'autre, toi, quel nom donnes-tu?

— Je ne vois pas où tu veux en venir.

— Essaie alors de procéder à mon exemple. Ma réponse en effet revenait à peu près à ceci: ce qui «vaut mieux», c'est ce qui de tout point se comporte correctement. Or, sans doute, ce qui se comporte correctement, c'est ce qui est produit conformément à l'art; n'est-il pas vrai?

— Oui.

— Or, l'art en question, n'est-ce pas l'art gymnique?

— Et comment le nier!

— *[c]* Or ce qui «vaut mieux» dans le cas de la lutte, je l'ai appelé «gymnique».

— C'est ainsi en effet que tu l'as appelé.

— Et n'ai-je pas eu raison?

— C'est bien mon avis.

— Poursuivons donc! À toi aussi (car il te siérait, même à toi je suppose, d'être bon dans la conversation!) de commencer par me dire quel est l'art auquel ressortissent le fait de jouer de la cithare, celui de chanter et celui de faire des pas de danse? Dans son ensemble, comment s'appelle-t-il? Es-tu encore incapable de répondre?

— Oui, ma foi!

— Eh bien! essaie, comme voici, de le trouver! Quelles sont les Déesses auxquelles cet art ressortit?

— Socrate, ne sont-ce pas les Muses que tu veux dire?

— *[d]* Évidemment! Vois d'après cela quelle dénomination leur doit cet art.

— La dénomination de «musique»: voilà, je pense, ce que tu veux dire.

— C'est en effet ce que je veux dire. Mais ce qui est produit correctement en conformité avec cet art, qu'est-ce que c'est? De même que précédemment je te disais le nom de ce qui est produit correctement en conformité avec l'art de la gymnastique, à toi donc maintenant d'en faire autant dans le cas présent! Que dis-tu? de quelle façon cela se produit-il?

— De façon «musicale», il me semble.

— Bien dit! Poursuivons donc, et quand il s'agit de ce qui «vaut mieux» en faisant la guerre ou la paix, ce mieux-là, quel nom lui donnes-tu? *[e]* C'est comme dans chacun des cas précédents, quand de ce qui est le meilleur tu disais que c'est le plus «musical», ou, d'autre part, le plus «gymnique». Essaie donc de dire, dans ce cas aussi, comment s'appelle ce qui «vaut mieux».

— Eh bien! précisément je ne suis pas à même de le dire.

— Mais n'est-ce pas en vérité déshonorant? Te voilà, je suppose, en train de parler et de donner ton avis sur une question alimentaire: ceci, dis-tu, vaut mieux que cela, à présent, en telle quantité. Et voici qu'ensuite on te demande: «Qu'est-ce que tu appelles "meilleur", Alcibiade?» ne sera-ce pas un déshonneur à toi de ne pouvoir répondre (bien que tu ne te donnes pas pour être médecin!) que c'est ce qui est meilleur pour la santé? alors que, sur la matière en laquelle tu te donnes pour posséder le savoir et te lèves pour donner des avis comme étant quelqu'un qui s'y connaît, *[109a]* alors que, en cette matière-là, tu ne rougirais pas d'être incapable (ce dont tu as bien l'air!) de répondre aux questions qu'on te poserait? Le déshonneur ne saute-t-il pas aux yeux?

— Tout à fait, j'en conviens.

— Examine dès lors, et mets tout ton zèle à me le dire, quel est cet objet «meilleur» auquel on tend, quand on fait la paix et la guerre, avec ou contre qui il le faut.

— Je l'examine; mais je ne peux pas tirer au clair ma pensée!

— Tu ne sais même pas, quand nous nous faisons la guerre, de quel traitement nous nous accusons mutuellement pour en venir à entrer en guerre; [b] ni quand nous y venons, de quel nom nous appelons ce traitement?

— Si je le sais! on dit qu'on est la victime, ou d'une fourberie, ou d'une violence, ou d'une dépossession!

— Eh bien! voyons, comment se qualifie chacun de ces traitements? Essaie de me dire quelle différence il y a entre les subir de la façon que voici, ou de la façon que voilà.

— Est-ce que, Socrate, en disant «de la façon que voici» ou «que voilà», tu veux dire d'une façon juste ou bien injuste?

— Cela même.

— Il est bien certain que, en tout comme pour tout, cela fait de la différence!

— Mais quoi? Contre lesquels conseilleras-tu aux Athéniens de faire la guerre? Contre ceux qui commettent l'injustice? ou contre ceux dont la conduite est juste?

— [c] Étrange question! Celui en effet qui aurait la pensée de faire la guerre même à ceux dont la conduite est juste, non, celui-là n'en conviendrait pas!

— En effet ce n'est pas légitime, à ce qu'il semble.

— Non certes! ni beau non plus, à ce qu'on pense!

— Voilà donc les considérations qui te dicteront tes discours?

— Forcément!

Alcibiade sait-il ce que c'est que le juste? (109c - 113b)

Socrate: Alors, n'est-il pas vrai que ce «valoir mieux» sur lequel je t'interrogeais tout à l'heure par rapport à la décision de faire ou non la guerre, et à ceux auxquels il faut ou ne faut pas la faire, et dans le temps qu'il faut ou ne faut pas, ce doit être précisément ce qui est plus juste, n'est-ce pas?

Alcibiade: Oui, c'est évident!

— [d] En ce cas, que dirons-nous, cher Alcibiade? Est-ce toi qui ne t'es pas aperçu que cela, tu ne le sais pas? ou bien est-ce moi qui ne me suis pas aperçu que tu l'apprenais en fréquentant l'école d'un maître qui t'a enseigné à distinguer ce qui est plus juste de ce qui est plus injuste? Qui est ce maître? Dis-le-moi afin que, par ton entremise, je puisse, moi aussi, être admis à fréquenter son école!

— Tu railles, Socrate!

— Non, par ce Zeus de l'Amitié, qui est le tien comme le mien, [e] et par lequel, pour rien au monde, je ne voudrais jurer en vain! Mais, si toutefois tu le peux, dis-moi qui est ce maître!

— Et si je ne peux pas, qu'est-ce que cela fait? N'y a-t-il pas moyen pour toi d'imaginer que j'aie pu, par un autre procédé, acquérir la connaissance du juste et de l'injuste?

— Oui, à condition au moins que, ce procédé, tu l'aies trouvé.

— Tu n'estimes pas cependant que j'aie pu le trouver?

— Bien sûr que si! à condition pour toi de l'avoir cherché...

— Et après? tu penses donc que je ne l'ai pas cherché?

— C'est, à mon avis, ce que tu aurais fait, si tu avais cru ne pas le connaître...

— Et après? n'y a-t-il donc pas eu un temps où un tel état a pu être le mien?

— Tu as raison! Tu peux donc me dire quel fut ce temps, [110a] où tu ne croyais pas avoir la connaissance du juste et de l'injuste! Voyons, est-ce l'an passé que tu en étais en quête, ne croyant pas avoir cette connaissance? Ou bien croyais-tu l'avoir? Réponds-moi la vérité, afin de nous éviter de converser pour rien!

— Mais oui, je croyais l'avoir!

— Et n'en était-il pas de même, il y a trois, quatre ou cinq ans?

— Si fait!

— Il est certain pourtant qu'avant ce temps-là tu étais, n'est-ce pas? un petit garçon?

— Oui.

— Ah! je le sais maintenant fort bien! c'est alors que tu croyais avoir cette connaissance...

— Et comment le sais-tu?

— [b] Maintes fois, à l'école et ailleurs, je t'entendais, quand, petit garçon, tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu, ne point marquer d'embarras sur les questions de justice et d'injustice, mais déclarer au contraire, bien haut et sûr de toi, de qui que ce fût d'aventure parmi les autres enfants, que un tel était méchant et injuste, t'ayant fait une injustice. Est-ce que je ne dis pas la vérité?

— Mais que devais-je donc faire, Socrate, quand on me faisait une injustice?

— Qu'est-ce que tu entends par là? Ce que tu aurais dû faire, à supposer qu'alors tu aurais d'aventure ignoré si on te faisait, ou non, une injustice?

— *[c]* Non, par Zeus! quant à moi, je ne l'ignorais pas, je connaissais au contraire avec certitude qu'on me faisait une injustice!

— Ainsi, c'est dès ton enfance, à ce qu'il semble, que tu croyais avoir la connaissance du juste et de l'injuste?

— Oui, ma foi! et même je l'avais, cette connaissance!

— À quel moment l'avais-tu donc découverte? Car je ne pense pas que ce soit du moins dans le temps où tu croyais la posséder!

— Non, certes!

— Quand est-ce, alors, que tu estimais en être ignorant? Réfléchis: ce temps-là, en effet, tu ne le trouveras pas.

— Tout au moins, par Zeus! je ne suis pas à même de le dire!

— *[d]* Si tu possèdes cette connaissance, ce n'est donc pas parce que tu l'as trouvée.

— Non, c'est évident!

— Ne disais-tu pas pourtant tout à l'heure que tu ne connais pas non plus ces choses parce que tu les as apprises? Mais, si tu ne les as ni trouvées, ni apprises, comment les connais-tu, et de quelle source en as-tu acquis la connaissance?

— Mais sans doute ai-je eu tort de te dire que cette connaissance, je l'avais trouvée tout seul!

— Dans l'autre cas, qu'est-ce qui se passait?

— Que je l'acquérais, je pense, par l'enseignement, et moi avec les autres.

— Voilà que nous en revenons au même propos: de qui tiens-tu cet enseignement?

— *[e]* De tout le monde!

— En t'en rapportant à ce «tout le monde», tu ne t'abrites pas derrière des maîtres bien sérieux!

— Qu'est-ce à dire? Tout le monde n'est pas suffisamment capable d'enseigner...?

— En tout cas, pas à jouer au trictrac! Et pourtant je ne crois pas que ce soit un enseignement plus élevé que celui de la justice. Mais quoi? tu n'es pas, toi, de cet avis?

— Si fait!

— Alors, les choses moins élevées, ce «tout le monde» n'est pas en état de les enseigner, et il l'est pour les choses plus sérieuses?

— Ma foi, je le pense! Tout au moins est-il en état d'enseigner une foule d'autres choses plus sérieuses que de jouer au trictrac!

— De quelle sorte sont ces choses-là?

— *[IIIa]* C'est de [tout le monde], par exemple, que j'ai appris à parler le grec, et je ne serais pas à même de nommer le maître qui me l'a appris; c'est au contraire à ce maître, que tu qualifies de peu sérieux, que je rapporte la connaissance que j'en ai.

— Eh mais, mon brave! Voilà une chose dont ce «tout le monde» est bon maître et mériterait pour son enseignement de justes éloges...

— Pourquoi donc?

— Parce que là-dessus il possède ce qu'il faut que possèdent les bons maîtres...

— De quoi veux-tu parler?

— Ne sais-tu pas que ceux qui doivent enseigner n'importe quoi doivent commencer par savoir eux-mêmes ce qu'ils enseignent? Ne le sais-tu pas?

— *[b]* Comment en effet ne le saurais-je pas?

— Mais ne sais-tu pas aussi que ceux qui savent s'accordent entre eux et ne sont pas en désaccord?

— Oui.

— Or, les choses sur lesquelles il y a désaccord, diras-tu que ce sont des choses que l'on sait?

— Non certes!

— Comment donc alors les enseignerait-on?

— D'aucune manière!

— Mais quoi? Penses-tu qu'il y ait, dans l'opinion de ce «tout le monde», désaccord sur ce que c'est que «pierre» ou «bois»? Les réponses qu'on fait à tes questions ne sont-elles pas concordantes, *[c]* et n'est-ce pas à la même chose que chacun court selon qu'il veut une pierre ou du bois? Pareillement pour tout ce qui est de cet ordre. C'est en ce sens, à peu près, que je comprends ce que tu appelles savoir parler le grec: n'est-ce pas cela?

— Oui, c'est cela.

— Pour cela, donc, ils s'accordent, n'est-ce pas? entre eux, ainsi que nous l'avons dit, et en outre privément avec eux-mêmes; et, pour ce qui est de la

chose publique, les Cités ne sont pas en contestation mutuelle, les unes se servant de tel nom, les autres d'un nom différent?

— Non, effectivement.

— [*d*] Il serait donc naturel que, là-dessus au moins, même tout le monde fût un bon maître!

— Oui.

— Donc, si notre intention était de faire que quelqu'un eût une connaissance de cela, n'aurions-nous pas raison de l'envoyer à l'école de ce «tout le monde»?

— Hé oui! absolument.

— Mais quoi? Si notre intention avait été, non pas seulement qu'il connût ce que c'est que «homme» et ce que c'est que «cheval», mais encore quels sont ceux, de part et d'autre, qui sont bons, ou qui ne le sont pas, pour courir, est-ce que cela, tout le monde serait encore suffisamment apte à l'enseigner?

— Certes non!

— N'est-ce pas pour toi une preuve suffisante que tout le monde ne sait pas cela [*e*] et n'en est pas non plus maître juré, que sur cela il n'y ait point du tout mutuel accord?

— Ma foi, oui!

— Mais quoi? Si notre intention avait été, non pas seulement qu'il connût ce que c'est que «homme», mais encore quels hommes sont bien portants ou malades, est-ce qu'alors ce tout le monde serait pour nous un maître suffisant?

— Certes non!

— Or, si tu constatais un désaccord dans ses opinions, serait-ce pour toi la preuve que c'est là-dessus un mauvais maître?

— Ma foi, oui!

— Mais alors, qu'en est-il maintenant? Quand il s'agit de dire ce qui est juste et ce qui est injuste, dans les hommes comme dans les choses, [*112a*] est-ce que, à ton avis, tout le monde est d'accord, et chacun avec soi-même, et tous entre eux?

— Par Zeus! pas le moins du monde, Socrate!

— Mais quoi? n'est-ce pas là-dessus que le désaccord est à son comble?

— Et même de beaucoup!

— Au moins, je ne pense pas que jamais tu aies vu, ni entendu dire, que des hommes, sur la question de savoir si tel est, ou non, bien portant, sont assez

fortement en désaccord pour se battre à cause de cela et pour se tuer les uns les autres!

— Certes non!

— [b] Mais, quand il s'agit de ce qui est juste et injuste, c'est ce qui arrive, je le sais fort bien pour mon compte! Et, même si tu n'en as pas été le témoin oculaire, en tout cas tu en connais par ouï-dire beaucoup d'exemples, principalement par Homère, dont tu as en effet entendu les récits, dans l'*Odyssee* et dans l'*Iliade*.

— Ah oui! bien certainement, Socrate!

— Donc ce sont des poèmes, n'est-ce pas, qui traitent d'une différence entre le juste et l'injuste?

— Oui.

— C'est à cause de leur désaccord là-dessus qu'Achéens et Troyens se sont battus et entretués? [c] qu'Ulysse a mis à mort les prétendants de Pénélope?

— C'est la vérité!

— Et c'est encore le cas pour ceux des Athéniens, des Lacédémoniens et des Béotiens qui ont péri à Tanagra et, plus tard, à Coronée où Clinias, ton père, fut au nombre des morts: il n'y a pas eu alors non plus d'autre motif pour amener ces morts, ces batailles, sinon un désaccord relatif au juste et à l'injuste! N'est-il pas vrai?

— C'est la vérité!

— [d] Devrons-nous dire alors que ces hommes avaient la connaissance de cette matière, sur laquelle ils étaient assez fortement en désaccord pour en venir mutuellement, dans leur contestation, aux dernières extrémités?

— Au moins il n'y paraît pas!

— Mais n'est-ce pas à de tels maîtres que tu t'en rapportes, à des maîtres dont tu conviens que la connaissance leur manque?

— J'en ai bien l'air!

— Mais alors quelle probabilité y a-t-il que tu aies la connaissance du juste et de l'injuste, quand à leur sujet tu vas comme cela de droite et de gauche, et que, ni tu ne l'as, visiblement, acquise de personne, ni tu ne l'as trouvée toi-même?

— En se fondant sur ce que tu dis, la chose n'est pas probable!

— [e] Cette réponse, ne vois-tu pas en revanche, Alcibiade, à quel point elle est incorrecte?

— Et en quoi?

— En ce que tu prétends que c'est moi qui dis cela!

— Eh quoi? Ce n'est pas toi qui dis que je n'ai aucune connaissance relativement au juste et à l'injuste?

— Non, bien sûr!

— Alors, c'est moi?

— Oui, c'est toi!

— Et comment donc?

— Voici comment tu le sauras. Si je te demande lequel est le plus grand, de un ou de deux, n'affirmeras-tu pas que c'est deux?

— Ma foi, oui!

— Et de combien?

— De un.

— Mais lequel de nous dit que c'est de un que deux est plus grand que un?

— C'est moi.

— Or c'est moi qui interrogeais, et toi qui répondais?

— Oui.

— *[113a]* Quel est dès lors, visiblement, celui qui là-dessus énonce son opinion? moi qui interroge, ou bien toi qui réponds?

— C'est moi.

— Et si maintenant je te demande quelles sont les lettres dont est fait mon nom: «Socrate», et que tu me répondes quelles sont ces lettres, qui de nous les énonce?

— C'est moi.

— Poursuivons donc! En un mot, dis-le moi, quand il y a question et réponse, qui énonce son opinion? celui qui pose la question, ou bien celui qui y répond?

— C'est, me semble-t-il bien, Socrate, celui qui y répond.

— *[b]* Or, tout à l'heure, et d'un bout à l'autre de notre conversation, n'était-ce pas moi qui posais les questions?

— Oui.

— Et toi qui y répondais?

— Hé! absolument.

— Mais quoi? ce qui a été dit, lequel de nous deux l'a dit?

— D'après ce dont nous sommes tombés d'accord, Socrate, il est évident que c'est moi.

— Et ce qui a été dit, n'est-ce donc pas ceci: relativement au juste et à l'injuste, le bel Alcibiade, fils de Clinias, n'en a pas de connaissance, mais il croyait en avoir? et il se proposait, étant venu à l'Assemblée du Peuple, d'y donner aux Athéniens son avis, sur des questions dont il n'avait aucune connaissance? N'était-ce pas cela?

— [c] C'est évident!

Le juste et l'avantageux. (113c - 116e)

Socrate: Voici, Alcibiade, que nous en venons au fameux mot d'Euripide: *c'est de toi, ce n'est pas de moi* que tu as chance d'avoir entendu cela; ce n'est pas moi qui parle ainsi, c'est toi; et c'est sans raison que tu me l'imputes! À vrai dire, tu n'as pas tort de parler ainsi; c'est en effet une folle entreprise, excellent jeune homme, que tu as en tête d'entreprendre: enseigner ce que tu ne sais pas et que tu ne t'es pas soucié d'apprendre!

Alcibiade: [d] À mon avis, Socrate, il est rare que les délibérations des Athéniens et du reste des Grecs aient pour objet de savoir quel est le parti le plus juste ou le plus injuste. Ils estiment en effet que des questions de cet ordre sont claires. Aussi ne s'en occupent-ils pas, et examinent-ils quel est le parti le plus avantageux pour leur action. Car le juste, je crois, ne se confond pas avec l'avantageux; mais au contraire bien des gens, certes, ont trouvé leur profit à commettre l'injustice, de graves injustices, et d'autres n'ont, je crois, pas trouvé d'avantage à accomplir des actes justes.

— [e] Mais quoi? En admettant dans la plus large mesure possible que précisément le juste est une chose, et que l'avantageux en est une autre, tu ne vas pas, je suppose, t'imaginer cette fois que tu connais les choses qui sont avantageuses aux gens, et pourquoi elles le sont?

— Qu'est-ce qui m'en empêche en effet, Socrate? À moins que, cette fois encore, tu ne te mettes à me demander de qui je l'ai appris, ou comment je l'ai trouvé tout seul.

— Que me chantes-tu là? Est-ce que tu t'imagines, au cas où tu dirais quelque chose de travers et qu'il fût possible de t'en donner la preuve exactement par le même argument qu'auparavant, que je doive te faire entendre du nouveau, des preuves différentes, comme si celles qui nous ont déjà servi ressemblaient à des vêtements usés, dont tu ne voudrais plus être habillé? Mais peut-être attends-tu qu'on t'en apporte une, pure et immaculée! [114a] Quant à moi, à ta précaution oratoire je tire ma révérence, et je ne t'en demanderai pas moins à quelle source, cette fois, tu as acquis la connaissance de ce qui est avantageux, et quel a été le maître qui te l'a enseignée; bref, en une question

unique, je te poserai toutes ces questions que je te posais précédemment. Malheureusement, il est clair que tu en viendras au même point, et que tu seras hors d'état de me prouver que tu sais ce qui est avantageux, ni pour l'avoir trouvé, ni pour l'avoir appris! Mais, puisque tu fais la fine bouche et qu'il ne te serait plus agréable de goûter à la même argumentation, *[b]* je dis adieu à la question de savoir si, de ce qui est avantageux aux Athéniens, tu as, ou non, connaissance. Cependant, pour ce qui est de savoir si le juste se confond avec l'avantageux ou s'il s'en distingue, pourquoi ne me l'as-tu pas expliqué, à ton choix, en me questionnant comme je faisais à ton égard? ou bien en faisant librement un exposé sur la thèse qui est la tienne?

— Mais je ne sais pas, Socrate, si je serais capable de faire en face de toi cet exposé!

— Eh bien! figure-toi, mon bon, que je suis l'Assemblée, que je suis le Peuple d'Athènes! Même alors, n'est-ce pas en effet chaque individu qu'il te faudra convaincre?

— Oui.

— *[c]* Mais n'appartient-il pas à une seule et même personne, quand elle sait quelque chose, d'en communiquer la connaissance, soit en conversations particulières, soit devant un nombreux auditoire? C'est ainsi que le maître de grammaire communique la connaissance de la lecture et de l'écriture, aussi bien, je suppose, à un seul élève qu'à toute une classe.

— Oui.

— Est-ce que, encore, ce ne sera pas aussi le même homme qui, en matière de calcul, communiquera son savoir à un seul aussi bien qu'à plusieurs?

— Oui.

— Et celui-là, ce sera l'homme qui en a la connaissance, le calculateur?

— Hé! absolument.

— Donc toi, ce dont tu es capable de communiquer la connaissance à plusieurs, tu dois être capable de le faire pour un seul?

— C'est au moins probable!

— Or cela, c'est manifestement ce dont tu possèdes la connaissance?

— Oui.

— Mais alors, y a-t-il d'autre différence *[d]* entre l'orateur qui parle dans l'Assemblée du Peuple, et celui qui le fait dans un entretien du genre de celui-ci, sinon seulement que ces mêmes choses, que l'on persuade à une foule pressée, l'autre le fait par rapport à un seul individu?

— C'est bien possible!

— Et maintenant, en avant! Puisqu'il appartient à une seule et même personne, évidemment, d'en convaincre plusieurs aussi bien qu'une seule, fais de moi ton champ d'exercice, et tâche de me faire voir que parfois le juste n'est pas avantageux!

— Socrate, tu es un impertinent!

— En tout cas j'aurai l'impertinence de te convaincre du contraire de ce dont tu te refuses à me convaincre!

— Parle donc!

— Tu n'as qu'à répondre à mes questions!

— [*e*] Non, pas cela! Parle plutôt tout seul.

— Qu'est-ce à dire? Ton vœu le plus cher n'est-il pas d'être convaincu?

— Ah oui! bien certainement!

— Mais n'est-ce pas à condition pour toi de dire qu'il en est bien comme cela, qu'alors tu auras des chances d'être le plus pleinement convaincu?

— J'en conviens.

— Alors réponds! Et, s'il ne t'arrive pas, à toi-même, de t'entendre te dire que le juste est avantageux, du moins n'aie pas foi en la parole d'un autre qui le dirait!

— Non, bien sûr! Mais enfin il me faut répondre! Et effectivement je ne pense pas que cela doive en rien me faire tort.

— [*115a*] Tu as, je le vois, du talent pour la divination! Eh bien! dis-moi: entre les choses justes, il y en a quelques-unes, declares-tu, qui sont avantageuses, et quelques-unes qui ne le sont pas?

— Oui.

— Mais quoi? Ne declares-tu pas que, dans leur nombre, les unes sont belles, les autres non?

— Que signifie ta question?

— C'est de savoir si, déjà, il t'a semblé qu'un homme ayant une vilaine conduite eût une conduite juste?

— Ma foi, non!

— Mais tout ce qui est juste est beau aussi?

— Oui.

— Que dirons-nous maintenant de ce qui est beau? Est-ce que cela est bon aussi? Ou bien l'est-ce dans un cas, mais non dans un autre?

— Je pense, quant à moi, Socrate, que parmi les belles choses il y en a quelques-unes qui sont mauvaises.

— Y en a-t-il aussi de vilaines qui sont bonnes?

— *[b]* Oui.

— Veux-tu parler de cas tels que ceux-ci: par exemple de celui, très fréquent, où dans la bataille on reçoit des blessures, on trouve même la mort, pour s'être porté au secours d'un camarade ou d'un parent, tandis que d'autres qui, contrairement au devoir, n'ont pas été secourables, en sont sortis sans aucun mal?

— Hé! oui! absolument.

— Ainsi, l'action de secourir autrui dans ces conditions, tu l'appelles une belle action par rapport au dessein que l'on a eu de sauver ceux qu'on avait le devoir de sauver. Or, c'est bien, n'est-ce pas, ce qu'on appelle courage?

— Oui.

— D'autre part, à la vérité, cette action est mauvaise, n'est-ce pas, par rapport au fait de mourir ou d'être blessé?

— Oui!

— *[c]* Mais est-ce que ce n'est pas une chose, le courage, et la mort une autre chose?

— Hé! absolument.

— Donc, ce n'est pas en tout cas sous le même rapport qu'il est beau et qu'il est vilain de porter secours à des amis?

— Évidemment non!

— Allons! vois maintenant si, en tant précisément que belle, cette action est bonne aussi, et également dans le cas envisagé. Sous le rapport du courage, tu conviens en effet qu'il est beau de porter secours; envisage donc maintenant en elle-même cette chose, le courage: est-elle bonne ou mauvaise? Envisage comme ceci la question: qu'accepterais-tu, toi, de préférence? des biens ou des maux?

— Des biens.

— *[d]* Mais le plus possible des plus grands biens? et en acceptant aussi peu que possible d'être privé de tels biens?

— Comment le nier en effet?

— Or, quand c'est le courage qui est en question, comment t'exprimes-tu? À quel prix accepterais-tu d'en être privé?

— Je n'accepterais même pas de vivre, si ce devait être en lâche!

— Le mal suprême, alors, c'est, à ton avis, la lâcheté?

— C'est mon avis!

— À égalité avec la mort, semble-t-il bien.

— Je l'affirme!

— Mais alors tout ce qu'il y a de plus opposé à «mort» et «lâcheté», c'est «vie» et «courage»?

— Oui.

— [e] Et celles-là, tu souhaiterais le plus les avoir, mais celles-ci, le moins?

— Oui.

— N'est-ce pas parce que tu estimes que celles-là sont les meilleures, et celles-ci, est pires?

— Hé! absolument.

— En conséquence, c'est parmi les choses les meilleures que tu estimes devoir placer le courage, et la mort, parmi les pires?

— Ma foi, oui!

— Ainsi donc, dans le combat, porter secours à ses amis, en tant que cela est beau, tu l'as qualifié de beau sous le rapport du bien dont c'est l'acte, à savoir l'acte de courage?

— C'est évidemment ce que j'ai fait.

— Et c'est sous le rapport du mal dont c'est l'acte, à savoir l'acte de mourir, que cela, tu l'as qualifié de mauvais?

— Oui.

— Voici donc la façon dont il est légitime de qualifier chacun de ces actes: si c'est en qualité de cause efficiente d'un mal, tu l'appelles mauvais, [116a] et si c'est en qualité de cause efficiente d'un bien, alors, c'est bon qu'il faudra l'appeler.

— Tel est bien mon avis.

— Mais est-ce aussi en tant que c'est bien, que cela est beau? en tant que mal, que cela est vilain?

— Oui.

— En conséquence, quand tu dis, d'un côté, que c'est beau, dans le combat, de porter secours à ses amis, et, de l'autre côté, que c'est mauvais, tu ne t'exprimes pas du tout différemment que si, cette action, tu l'avais qualifiée de bonne, et cependant de mauvaise!

— Il me semble, Socrate, que ce que tu dis est la vérité!

— Ainsi donc, rien de ce qui est beau, pour autant qu'il est beau, n'est mauvais; pas davantage rien de ce qui est vilain, pour autant qu'il est vilain, n'est bon.

— [*b*] Il ne l'est pas, c'est évident.

— Allons! envisage encore la chose sous le jour que voici. Quiconque se conduit d'une belle manière, est-ce qu'aussi il ne réussit pas en ce qu'il fait ?

— Oui.

— Or, ceux qui réussissent ne sont-ils pas heureux?

— Comment le nier en effet?

— Mais ne sont-ils pas heureux parce que ce sont des biens qu'ils possèdent?

— On ne peut plus!

— Or, s'ils possèdent ces biens, c'est parce qu'ils ont réussi en se conduisant d'une belle manière?

— Oui.

— Ainsi donc, le bonheur de leur conduite est un bien?

— Comment ne le serait-il pas?

— Or, c'est une belle chose que le succès?

— Oui.

— [*c*] Voilà donc qu'une fois de plus il nous apparaît que le beau se confond avec le bien.

— Évidemment!

— Ainsi, au moins d'après ce raisonnement, quand il nous arrivera de trouver du beau, c'est du bon aussi que nous aurons trouvé.

— Forcément!

— Mais quoi? Ce qui est bon est-il, ou non, pareillement avantageux?

— Il est avantageux!

— Or, te rappelles-tu comment, sur le juste, s'est fait notre accord?

— Oui, je crois: que quiconque a une conduite juste a forcément une belle conduite.

— Mais en outre, que quiconque a une belle conduite a une conduite bonne?

— Oui.

— [d] Et que ce qui est bon est avantageux?

— Oui.

— Donc, Alcibiade, le juste est avantageux.

— Il en a bien l'air!

— Mais quoi? Cela, n'est-ce pas toi qui le dis? et moi qui pose des questions?

— Évidemment, j'ai bien l'air de le dire!

— Alors, à supposer que quelqu'un se lève pour donner ses avis, que ce soit au Peuple d'Athènes ou à celui de Péparêthos, avec la croyance qu'il connaît le juste et l'injuste, et que du juste il prétende que c'est quelquefois une mauvaise chose, ne te gausserais-tu pas de lui, puisque précisément il se trouve que, toi, tu dis [e] que le juste se confond avec l'avantageux?

Ne pas savoir et croire que l'on sait: la pire des ignorances. (116e - 118b)

Alcibiade: Par les Dieux, Socrate! En vérité je ne sais plus, ma foi, ce que je dis! Mais j'ai tout bonnement l'air de quelqu'un qui extravague! Quand tu me questionnes, ce que je pense est en effet tantôt ceci, et tantôt autre chose!

Socrate: Et puis après? Tu ignores donc, mon cher, ce que c'est que cette impression?

— Hé oui! elle m'est totalement inconnue!

— Mais crois-tu donc que, si l'on te demandait: «As-tu deux yeux, ou bien trois? as-tu deux mains, ou bien quatre?», ou qu'on te posât quelque autre question de même genre, tu répondrais alors tantôt d'une manière, et tantôt d'une manière différente? ou bien toujours de la même?

— [117a] Ma foi! j'en viens à avoir peur maintenant de me tromper à propos de moi-même! Je crois pourtant que je répondrais toujours de la même manière!

— Mais ce serait parce que tu sais? N'en est-ce pas la raison?

— Ma foi! je le crois volontiers.

— Et sur les points au sujet desquels tu ferais, sans le vouloir, des réponses contraires à ce qui est, il est clair que là-dessus tu n'aurais point de savoir.

— Oui, c'est probable!

— Aussi bien, quand il s'agissait du juste et de l'injuste, du beau et du vilain, du mal et du bien, de ce qui est avantageux et de ce qui ne l'est pas, ne reconnais-tu pas qu'il y avait du flottement dans tes réponses? Après tout, n'est-

il pas clair que c'était faute de posséder là-dessus un savoir? que là était la raison qui te faisait flotter ainsi?

— *[b]* Ma foi, oui!

— Ainsi, n'est-ce pas comme cela que les choses se passent? que, chaque fois qu'on ne sait pas quelque chose, forcément l'âme a du flottement à son sujet?

— Comment le nier en effet?

— Mais quoi? Sais-tu par quel moyen tu pourrais monter au ciel?

— Ma foi non, par Zeus!

— Là-dessus y a-t-il aussi de la divagation en ce que tu penses?

— Certes non!

— Et la raison, la connais-tu? ou dois-je te la dire?

— Dis-la.

— C'est, mon cher, que, ne sachant pas cela, tu ne te figures pas le savoir!

— *[c]* Où veux-tu en venir, cette fois?

— À toi de considérer la chose en commun avec moi: touchant les choses que tu ne sais pas, mais que tu reconnais ne pas savoir, y a-t-il de ta part, quelque flottement à leur sujet? Par exemple, les préparations culinaires, tu sais que c'est quelque chose que tu ne sais pas?

— Hé absolument.

— Mais est-ce que, touchant cela, tu as ton jugement personnel sur la façon dont ces préparations doivent se faire, et ton jugement est-il flottant? Ou bien t'en remets-tu à celui qui sait?

— C'est ainsi que je fais.

— Et, à supposer que tu fasses un voyage en bateau, jugerais-tu s'il faut amener la barre vers le dedans ou vers le dehors, *[d]* et, comme tu ne le sais pas, y aurait-il à ce sujet du flottement dans ton esprit? ou bien, t'en remettant au capitaine du navire, ne te tiendrais-tu pas tranquille?

— Je m'en remettrais au capitaine.

— Par conséquent, touchant les choses que tu ne sais pas, chez toi, point de flottement, n'est-ce pas, pourvu seulement que tu saches ne pas les savoir?

— Il n'est pas vraisemblable qu'il y en ait.

— Mais ne réfléchis-tu pas que c'est ton aveuglement à cet égard qui est aussi la cause de tes fautes de conduite: cet aveuglement qui consiste à s'imaginer que l'on sait ce qu'on ne sait pas?

— Où veux-tu en venir en parlant ainsi?

— Lorsque, je suppose, nous projetons quelque entreprise, n'est-ce pas quand nous croyons connaître ce que nous entreprenons?

— Oui.

— [*e*] Mais en vérité, quand, je pense, on ne croit pas le connaître, on confie à d'autres l'entreprise?

— Comment ne le ferait-on pas?

— Or, les gens qui, parmi ceux qui ne savent pas, sont ainsi faits, vivent sans commettre de fautes parce que, là-dessus, ils s'en remettent à d'autres.

— Oui.

— Alors, quels sont ceux qui commettent des fautes? Sans doute n'est-ce pas, effectivement, ceux au moins qui savent?

— Non certes!

— Or, puisque ces gens-là ne sont, ni ceux qui savent, ni, parmi ceux qui ne savent pas, ceux qui savent qu'ils ne savent pas, [*118a*] en reste-t-il d'autres que ceux qui ne savent pas, mais qui s'imaginent savoir?

— Non, il n'en reste plus d'autres, et ce sont bien eux.

— N'est-ce pas par conséquent cet aveuglement qui est cause de mauvaises actions, et qui constitue l'ignorance digne de blâme?

— Oui.

— Et, quand il concerne les choses les plus importantes, n'est-ce pas alors qu'il est au plus haut degré malfaisant et honteux?

— Oui, de beaucoup!

— Mais quoi? Es-tu à même de citer des choses qui soient plus importantes que le juste, le beau, le bon, l'avantageux?

— Certes non!

— Mais, touchant ces choses, ne confesses-tu pas le flottement de ta pensée?

— Oui.

— Or, si chez toi il y a ce flottement, n'est-il pas clair, d'après ce qui précède, [*b*] que non seulement tu t'aveugles à l'égard des choses les plus importantes, mais encore que, ne les connaissant pas, tu t'imagines les connaître?

— Il y a des chances que ce soit mon cas!

Y a-t-il une science de la politique? (118b - 119a)

Socrate: Oh! oh! Alcibiade, dans quelle situation te trouves-tu alors? une situation que j'hésite à désigner par son nom! Puisque nous sommes seuls, il me faut néanmoins le dire: tu cohabites, vois-tu, excellent jeune homme, avec une ignorance qui est la suprême ignorance, celle dont t'accuse notre entretien, et dont tu t'accuses toi-même! Voilà aussi pour quelle raison tu te rues, comme je le constate, vers la politique, avant de t'en être instruit! Or c'est une situation où tu n'es pas le seul à te trouver, mais aussi la plupart de ceux qui s'occupent des affaires de cet État-ci, [c] à l'exception d'un petit nombre et, probablement, de Périclès, ton tuteur!

Alcibiade: On dit, il est vrai, Socrate, que son talent n'est pas dû qu'à son génie personnel, mais qu'il a été en relations avec beaucoup de savantes gens: Pythoclidès, Anaxagore, et maintenant encore, à l'âge qu'il a, il fait, toujours avec la même intention, sa compagnie de Damon!

— Mais quoi? As-tu déjà vu quelqu'un, possédant un talent quelconque, qui fût impuissant à donner à un autre ce talent qu'il possède lui-même? Ainsi, celui qui t'a appris à lire et à écrire, il en avait lui-même le talent, et il te l'a donné à toi comme à quiconque d'autre, à sa guise: n'est-ce pas la vérité?

— Oui.

— [d] Et toi aussi, toi qui as été instruit par lui, tu seras à même d'en faire autant?

— Oui.

— Et c'est tout pareil pour le maître de cithare, pour le maître de gymnastique?

— Hé! absolument.

— C'est en effet, sans doute, une excellente preuve du savoir de ceux qui savent quoi que ce soit: la présence chez eux d'une aptitude à produire un autre homme qui ait aussi leur savoir.

— C'est aussi mon avis.

— Eh quoi? Es-tu à même de nommer quelqu'un à qui Périclès (et à ses fils pour commencer) ait communiqué son propre talent?

— [e] Qu'est-ce que cela prouve, Socrate, si les deux fils de Périclès étaient des imbéciles?

— Mais y a-t-il réussi avec Clinias, ton propre frère?

— À quoi servirait-il maintenant de parler de Clinias? Un fou furieux!

— Eh bien! puisque Clinias est un fou furieux, que les deux fils de Périclès ont été des imbéciles, quel motif assignerons-nous finalement à son incurie à ton égard, étant donné l'état d'ignorance où tu es?

— Cela, je crois, c'est de ma faute, parce que je ne fais pas attention à ce qu'il me raconte!

— [119a] Allons! dans le reste des Athéniens ou bien des étrangers, nomme m'en un, esclave ou homme libre, qui ait dû à ses relations avec Périclès d'acquérir un plus grand savoir; de la même façon que je suis en état, moi, de nommer Pythodore, le fils d'Isolochos, qui doit à Zénon ce résultat, et Callias, le fils de Calliadès, qui tous deux, moyennant cent mines versées à ce Zénon, ont acquis du talent et de l'illustration²!

— Non, par Zeus! je ne suis pas à même de t'en nommer.

II. Considérations générales sur la politique. (119a - 124a)

Socrate: Vraiment! Mais, en ce qui te concerne toi-même, qu'as-tu en tête? Est-ce de t'en tenir à l'état où tu es? ou bien de t'employer à quelque affaire?

Alcibiade: [b] Question à débattre entre nous deux, Socrate! À t'entendre parler, je réfléchis cependant, et j'en viens à ton sentiment: oui, les hommes qui gèrent les affaires de l'État me semblent, hors un petit nombre, des gens sans culture!

— Et après? Qu'est-ce que cela fait?

— S'ils avaient, je pense, reçu de la culture, il faudrait que celui dont le projet est d'entrer en compétition avec eux se mît à apprendre et à s'exercer, comme si c'était contre des athlètes qu'il eût à lutter! En fait, puisque ceux-là même qui ne sont pas des spécialistes viennent se mêler des affaires publiques, quel besoin ai-je, moi, de m'exercer et d'apprendre? [c] Je sais fort bien en effet que, rien que par mes dons naturels, j'aurai, et de loin, sur ces gens-là une supériorité absolue!

— Oh! oh! qu'est-ce que tu viens de dire là, mon très bon? Comme cela est indigne de ton caractère et des autres qualités que tu possèdes!

— Eh bien quoi? Qu'as-tu en vue, Socrate, en me parlant ainsi?

— J'en suis navré pour toi, aussi bien que pour l'affection que je te porte!

— En quoi donc?

— En ce que tu as pu croire que les gens d'ici étaient ceux avec qui tu es en compétition!

— Mais quels sont mes véritables compétiteurs?

— [d] Est-il digne en vérité, pour un homme qui pense avoir de grands desseins, de poser une telle question?

² Du prestige. (N.d.É.)

— Que veux-tu dire? Ce n'est pas des gens d'ici que je suis le compétiteur?

— Suppose que tu aies en tête de gouverner une trière qui doit prendre part à un combat naval: te suffirait-il d'être, pour tout ce qui est de la gouverner, supérieur à ceux qui montent cette trière avec toi? Ou bien, tout en pensant que cela doit être en effet, n'auras-tu pas tourné ton regard vers ceux qui sont tes compétiteurs authentiques, au lieu, comme à présent, de les tourner vers ceux qui ne sont que tes associés dans cette compétition? associés sur lesquels il faut sans doute que tu aies une supériorité assez grande [e] pour que tu ne les prennes pas pour des compétiteurs, mais pour des associés, accablés de ton mépris, dans une compétition engagée contre les ennemis? À supposer, bien entendu, que réellement tu aies en tête de produire à tous les yeux une belle œuvre, une œuvre digne de toi et digne de la Cité!

— Il est certain que c'est bien là ce que j'ai en tête!

— Dans ces conditions, il est tout à fait indigne de toi de te contenter d'être supérieur à nos soldats et de ne pas plutôt tourner ton regard vers les chefs de l'adversaire, pour voir si, à eux, tu pourrais leur être supérieur, et dans les projets, et dans les efforts que tu dirigeras contre eux!

— [120a] Quels sont les chefs dont tu veux parler?

— Ne sais-tu pas qu'à toute occasion notre république est en guerre avec les Lacédémoniens comme avec le Grand Roi?

— C'est la vérité!

— Si donc tu as vraiment en tête d'être, pour notre république, un chef, est-ce que, en jugeant ta compétition dirigée contre les rois de Lacédémone et contre le roi de Perse, tu ne jugerai pas correctement?

— Il est possible que tu dises vrai!

— Point du tout, mon bon! C'est plutôt sur Midias, [b] l'éleveur de cailles, qu'il te faut porter ton regard, et sur d'autres gens du même acabit, qui entreprennent de gérer les affaires de la Cité, alors que, faute de culture, ils ont encore, comme diraient les femmes, l'âme tondue ainsi qu'un crâne d'esclave, quoiqu'ils n'aient pas déjà perdu leurs cheveux; alors que, parlant encore patois, ils sont venus se faire les flatteurs du Peuple, au lieu d'en être les dirigeants! Oui, c'est le regard attaché à ces gens dont je parle, qu'il te faut, enfin, être insouciant de toi-même; ne chercher, au moment d'être compétiteur dans une compétition de cette envergure, ni à t'instruire de tout ce qui dépend d'une instruction, [c] ni à t'exercer, après t'y être en tout préparé comme on doit s'y préparer, à tout ce qui réclame de l'exercice, voilà les conditions dans lesquelles tu abordes la gestion des affaires de l'État!

— Eh bien! m'est avis, Socrate, que tu n'as pas tort! À la vérité, je pense que les généraux des Lacédémoniens et le roi des Perses ne sont pas du tout supérieurs au reste des hommes!

— Mais cette pensée, mon très-bon, examine quelle en est la valeur.

— À quel point de vue?

— En premier lieu, penses-tu que tu aurais, ou non, un plus grand souci de toi-même, [*d*] si d'eux tu avais peur et si tu les croyais redoutables?

— Un plus grand souci, c'est clair, si je les pensais redoutables!

— Et ce souci que tu aurais de toi-même, est-ce que tu penses qu'il te ferait quelque tort?

— Pas le moindre tort! Au contraire, j'y gagnerais même grandement!

— Ainsi, voilà déjà un mal qui, pour autant, réside en la pensée que tu as à leur sujet!³

— Tu dis vrai.

— Eh bien! en second lieu, elle est mauvaise en ce qu'elle est fausse, à l'envisager d'après les vraisemblances...

— Et en quoi donc?

— Y a-t-il, ou non, vraisemblance que de meilleurs naturels [*e*] apparaissent dans des familles où il y a de la noblesse?

— Dans les familles où il y a de la noblesse, c'est clair!

— Et aussi, que ceux qui sont bien nés parviennent, à condition aussi d'avoir été élevés comme il le faut, à la perfection dans la voie du vrai mérite?

— Forcément!

— Dès lors, mettant en face les unes des autres les conditions qui sont les nôtres et celles qui sont les leurs, examinons, pour commencer, si les rois des Lacédémoniens et des Perses sont, à notre avis, de familles moins nobles. Or, ne savons-nous pas que les premiers sont des descendants d'Héraclès, les seconds, d'Achéménès, et que l'on fait remonter à Persée, fils de Zeus, la généalogie d'Héraclès comme celle d'Achéménès?

— [*121a*] En fait, Socrate, notre généalogie, qui remonte à Eurysacès, elle aussi, par Eurysacès remonte à Zeus!

— En fait aussi, la mienne, noble seigneur Alcibiade, remonte à Dédale, et, par Dédale, à Hèphaïstos, fils de Zeus! Mais leur généalogie à eux, à partir de la souche primitive, c'est, jusqu'à Zeus, un roi après un roi: les uns, rois d'Argos et de Lacédémone, les autres de tout temps rois de la Perse et, maintes fois aussi,

³ Il serait bénéfique à Alcibiade de croire les ennemis supérieurs. (N.d.É.)

de toute l'Asie; comme c'est le cas à présent. Nous, d'autre part, aussi bien que nos pères, nous ne sommes que des bourgeois! *[b]* Et s'il te fallait exposer à Artaxerxès, le fils de Xerxès, ce que sont tes ancêtres, et lui parler de Salamine, la patrie d'Eurysacès, et d'Égine, celle de son prédécesseur Eaque, à quel grand éclat de rire ne penses-tu pas que tu t'exposerais de sa part! Garde-toi de ne pas nous juger inférieurs à ces gens-là, tant par la majesté de la race que, d'un autre côté, par la façon dont on nous élève! Ne t'es-tu pas rendu compte de tout ce qu'il y a de grand dans les rois de Lacédémone, dont les femmes sont placées officiellement sous la surveillance des Éphores, pour éviter, autant que possible, qu'il y ait, sans qu'on s'en doute, *[c]* un roi né d'un père étranger à la race des Héraclides? Quant au roi des Perses, il est d'une essence tellement supérieure que personne n'a le soupçon qu'un roi pourrait naître d'un autre que d'un roi; aussi, la crainte suffit-elle à servir de garde à la femme du roi.

» Or, [lorsque naît] le premier enfant, l'héritier du trône précisément, il y a d'abord fête générale dans le royaume, chez tous les sujets du roi; puis, dans les temps qui suivent, ce jour anniversaire donne lieu, dans l'Asie tout entière, à des sacrifices et à des fêtes. *[d]* (Nous, au contraire, quand nous naissons, selon le mot du poète comique, nos voisins eux-mêmes, Alcibiade, ne s'en aperçoivent pas beaucoup!) Après quoi, l'enfant est élevé, non point par une misérable nourrice, mais par ceux des eunuques de l'entourage du roi qui auront été jugés les plus capables, et auxquels il est tout spécialement prescrit de prendre soin de lui, de mettre tout en œuvre pour que l'enfant devienne très beau, en modelant ses membres, en les redressant; tâche dont l'accomplissement leur vaut une grande considération. *[e]* Quand les enfants ont sept ans, on les met à cheval et ils fréquentent l'école d'équitation; c'est alors qu'ils commencent d'aller à la chasse. Une fois âgés de deux fois sept ans, ils sont pris en main par ceux qu'on appelle là-bas les pédagogues royaux. Il y en a quatre, hommes d'âge mûr, que l'excellence de leur réputation a fait choisir parmi les Perses: celui-ci parce qu'il est le plus sage de savoir, celui-là parce qu'il est le plus juste, cet autre parce qu'il est le plus sage de mœurs, cet autre enfin parce qu'il est le plus courageux. *[122a]* Le premier lui enseigne la science des Mages, la science de Zôroastre, fils d'Oromazès, c'est-à-dire le culte des Dieux, et aussi la science royale. Celui qui est le plus juste lui enseigne à dire toute sa vie la vérité. Celui qui est le plus sage de mœurs lui enseigne à ne pas non plus se laisser dominer par aucun plaisir, afin qu'il s'habitue à être un homme libre et réellement un roi, en commençant par dominer ses penchants intimes, au lieu de s'y asservir. Le plus courageux fait de lui un être sans peur et que rien n'effraie, *[b]* dans la pensée qu'à s'effrayer on se rend esclave. Or, à toi, Périclès t'a donné pour pédagogue celui de ses esclaves qui, en raison de sa vieillesse, rendait le moins de services, Zôpyre le Thrace! Je pourrais te donner d'autres détails encore sur la façon dont on élève et dont on éduque tes compétiteurs, si ce ne devait être une grande affaire et si ces indications ne suffisaient pas pour te montrer tout ce qui en est encore la conséquence. Mais les conditions de la naissance, la façon d'être élevé

et éduqué, pas plus à ton égard, Alcibiade, qu'à l'égard de n'importe quel autre Athénien, il n'y a, pour ainsi dire, personne qui s'en soucie, à moins que justement ce ne soit quelqu'un qui a pour toi de l'amour.

» Or, si tu veux bien maintenant porter tes regards sur les richesses, sur le luxe, [c] sur les costumes des Perses, leurs robes à traîne, leurs huiles parfumées, sur la suite innombrable de leurs serviteurs, sur tout ce qu'ils ont encore de raffinements, tu rougirais, en faisant retour sur toi-même, de constater à quel point tu es en reste par rapport à eux! Que si, en revanche, tu consens à porter ton regard sur ce que les mœurs des Lacédémoniens ont de sage et de bien réglé, sur l'aisance avec laquelle ils s'accommodent de tout, sur l'élévation de leurs sentiments, sur l'exactitude de leur discipline, sur leur courage et leur endurance, sur leur ardeur au travail, leur amour-propre, leur culte pour les honneurs, alors, en tout ce qui est du même ordre, tu jugerais n'être qu'un enfant! [d] Que si, d'un autre côté, tu donnes quelque importance à la richesse! et que, sous ce rapport, tu t'imagines être quelqu'un qui compte, ne passons pas non plus ce point sous silence, pour le cas où, ainsi, tu te rendrais compte du niveau où tu es à cet égard! C'est ce qui arrivera en effet: pourvu que tu consentes à envisager la richesse des Lacédémoniens, tu reconnaîtras que celle de notre pays est de beaucoup au-dessous de la leur! Car, pour tout ce qu'ils ont de propriétés terriennes, tant chez eux qu'en Messénie, il n'y a personne chez nous qui puisse leur disputer l'avantage, ni quant à l'étendue, ni quant à la valeur de la terre; pas davantage pour la possession d'esclaves, particulièrement de leurs hilotes; [e] ni non plus certainement pour celle de chevaux et de tout le cheptel d'autre sorte qu'ils ont sur les pâturages de Messénie. Tout cela, cependant, je ne m'y attarderai pas; mais, chez tous les Grecs réunis, il n'y a pas autant d'or et d'argent qu'il y en a, comme propriété privée, à Lacédémone: c'est que, depuis nombre de générations déjà, il en entre chez eux, qui vient de la Grèce tout entière, souvent même de chez les Barbares, et jamais il n'en sort; bien plutôt, il en est tout bonnement comme [123a] dans le discours que, chez Ésope, le renard tient au lion: de la monnaie qui entre à Lacédémone, il y a des traces apparentes qu'elle en a pris le chemin, mais nulle part on n'en saurait voir indiquant qu'elle en soit sortie! En sorte qu'on doit être parfaitement certain que les gens de ce pays-là sont, de tous les Grecs, les plus riches en or et en argent, et, parmi eux, leurs rois; car, sur les entrées de ce genre, c'est aux rois que revient, et le plus fréquemment, la part la plus importante, sans parler encore de cet «impôt royal», [b] que versent à leurs rois les Lacédémoniens et qui n'est pas peu de chose! Ajoute que cette fortune des Lacédémoniens, dont l'importance est grande comparée à la richesse du reste des Grecs, n'est rien en comparaison de la richesse des Perses et de celle de leur roi. J'ai en effet entendu raconter à l'un de ceux qui se sont rendus en visite à la cour du Grand Roi, un homme digne de confiance, qu'il était, durant une marche de près d'un jour entier, passé par une région très vaste et très riche, que ses habitants appellent, disait-il, «la ceinture de l'épouse du Roi», tandis qu'une autre était

appelée, cette fois, sa coiffe, [c] et ainsi de beaucoup d'autres lieux dont la beauté et la richesse constituaient des réserves destinées à la parure de la Reine, et qui, chacun, portaient le nom d'un des objets composant cette parure.

» Aussi mon opinion est-elle que, si l'on venait dire à Amestris, l'épouse de Xerxès et la mère du Roi: «Le fils de Dinomachè, une femme dont la parure vaut, tout au plus, peut-être cinquante mines, possesseur lui-même, à Erchia, d'une terre qui ne mesure même pas trois cents pléthres, ce fils s'est mis dans la tête de se mettre en ligne avec ton fils à toi!», elle en serait fort étonnée, ne comprenant pas sur quoi peut bien se fonder la confiance [d] de cet Alcibiade, pour qu'il se mette en tête d'entrer en compétition avec Artaxerxès: «La confiance de cet homme-là, se dirait-elle, je pense, ne peut avoir, pour son entreprise, aucun autre fondement sinon son application et ses connaissances; car les Grecs ne possèdent pas d'autres avantages qui vaillent qu'on en parle!» Que serait-ce pourtant si on l'informait que l'entreprise présente de cet Alcibiade, premièrement est celle d'un homme qui n'a pas encore tout à fait vingt ans; en second lieu, qu'il est absolument sans culture; que, en plus de cela, alors que son amoureux lui dit la nécessité de commencer par s'instruire, [e] par avoir souci de lui-même, par s'exercer avant d'en venir à vouloir être de la sorte un compétiteur à l'égard du Grand Roi, il se refuse à le faire et prétend au contraire se contenter de l'état où il est? Elle serait, je crois, bien surprise: «Sur quoi donc enfin, demanderait-elle, se fonde la confiance de cet adolescent?» Suppose que nous lui répondions: «C'est sur sa beauté, sa haute taille, sa noble origine, sa richesse, son génie naturel!», elle estimerait, Alcibiade, que nous délirons, quand ses regards se seraient portés sur tout ce qu'il y a, en ce genre, chez les gens de son pays! Or il en serait de même, je pense, pour Lampidô, fille de Léôtychidès, [124a] femme d'Archidamas et mère d'Agis, qui tous ont été rois de Lacédémone: celle-là aussi serait fort surprise, quand ses regards se porteraient sur tous les avantages qui existent chez les siens, de constater que toi, dont l'éducation a été si mal conduite, tu te mets en tête d'être le compétiteur de son fils! Et pourtant, n'est-ce pas, semble-t-il, une honte que, de ce qu'il nous faut être pour entreprendre quelque chose contre nos ennemis, ce soient leurs femmes, qui jugent mieux que nous ne jugeons nous-mêmes sur notre propre compte?

En quoi consiste l'art politique? (124a - 127c)

Socrate: Allons, bienheureux jeune homme! [b] crois-m'en et aussi l'inscription du temple de Delphes: «Connais-toi toi-même!» Voilà nos adversaires, mais non point ceux que tu crois, et, pour leur être supérieurs, il n'y aurait qu'un moyen, qui serait d'y réussir par l'application et par la compétence: deux avantages qui, si tu dois en être privé, te priveront aussi de te faire un nom chez les Grecs comme chez les Barbares; ce qui est ton ambition, comme rien d'autre n'est celle de personne d'autre!

Alcibiade: Quelle est alors, Socrate, cette application qu'il nous faut avoir? Es-tu à même de me l'expliquer? Car ce que tu as dit a un air de vérité à nul autre pareil!

— [c] Oui, j'en suis à même. Le fait est pourtant que, pour la manière dont nous pourrions nous rendre les meilleurs possible, c'est là une question à débattre entre nous deux! Car ce n'est certes pas à ton sujet, mais non pas au mien, que je parle de la méthode selon laquelle on doit se cultiver: il n'y a qu'un point par lequel je diffère de toi!

— Lequel?

— Mon tuteur à moi vaut mieux et est plus sage que ton tuteur à toi: Périclès!

— Qui est-ce, Socrate?

— Un Dieu, Alcibiade, celui-là même qui, jusqu'à ce jour, ne me laissait pas m'entretenir avec toi; et c'est à lui aussi que je me fie pour dire que la révélation ne te viendra par personne d'autre que par moi!

— [d] Tu t'amuses, Socrate!

— Il se peut! Ce qui à coup sûr est la vérité, c'est de dire, comme je fais, que nous avons tous deux besoin d'application; ou, bien plutôt, que tous les hommes en ont besoin, mais nous deux du moins à un degré tout à fait éminent!

— Pour ce qui est de moi, tu ne te trompes pas!

— Et pas davantage, assurément, pour ce qui est de moi!

— Dans ces conditions, quelle devrait donc être notre attitude?

— Ni de renoncement, camarade, ni non plus de mollesse!

— Au moins est-ce une attitude, Socrate, qui ne sied sûrement pas!

— Non en effet. Il faut au contraire procéder en commun à cet examen. Dis-moi, nous avons bien affirmé, n'est-ce pas, que notre intention était de nous rendre les meilleurs possible?

— [e] Oui.

— En quel mérite?

— En celui-là même, c'est clair, que possèdent précisément les hommes qui ont de la valeur.

— Qui ont de la valeur en quoi?

— Dans la conduite de leurs affaires, c'est évident.

— De quelles affaires? Sont-ce des affaires de cheval?

— Non certes!

— Car alors ce sont les hommes de cheval que nous irions trouver?

— Oui.

— Est-ce cependant des affaires de navigation que tu veux parler?

— Non.

— Car alors ce sont les navigateurs que nous irions trouver?

— Oui.

— Quelles affaires enfin? Et quels sont les gens dont ce sont les affaires?

— Ce sont celles-là mêmes qui sont l'affaire de ceux des Athéniens qui sont des hommes accomplis!

— *[125a]* Mais quels sont, à t'entendre, ces hommes accomplis? Ceux qui ont bon jugement? ou ceux qui sont dénués de jugement?

— Ceux qui ont bon jugement!

— Mais ce en quoi chacun a bon jugement, c'est en cela qu'il a de la valeur?

— Oui.

— Tandis que celui qui est dénué de jugement, n'a point de valeur?

— Comment en effet le nier?

— Or, le cordonnier est de bon jugement pour la confection des chaussures?

— Hé! absolument.

— Donc, pour ce qui est des chaussures, il a de la valeur?

— Il a de la valeur.

— Mais quoi? Pour ce qui est de la confection des vêtements, le cordonnier n'est-il pas dénué de jugement?

— Oui.

— *[b]* Donc, pour cela il n'a pas de valeur?

— Oui.

— Ainsi, aux termes au moins de notre propos, le même homme, et n'a pas de valeur, et a de la valeur?

— Évidemment!

— Mais veux-tu dire que les hommes de valeur, aussi bien n'ont pas de valeur?

— Non certes!

— Qui peuvent bien être cependant ceux dont tu veux dire qu'ils ont de la valeur?

— Ce sont, à mon sens, ceux qui ont le pouvoir d'être les maîtres dans l'État.

— Non pas, je pense, maîtres de chevaux?

— Certes non!

— Mais d'hommes?

— Oui.

— Est-ce d'hommes qui sont mal portants?

— Non.

— Est-ce cependant de gens qui naviguent?

— Ce n'est pas d'eux que je parle!

— Mais des moissonneurs?

— Non.

— [c] Eh bien alors! est-ce de gens qui font quelque chose? ou de gens qui ne font rien?

— Je veux parler de gens qui font quelque chose!

— Qui font quoi? Oui, essaie de me le montrer.

— Eh bien! voici: je veux parler de ceux, et qui prennent avec eux-mêmes des engagements, et qui se rendent de mutuels services, ainsi que cela a lieu dans notre vie en société.

— Ainsi donc ces maîtres dont tu veux parler, le sont d'hommes qui emploient d'autres d'hommes?

— Oui.

— Est-ce des chefs de chiourme, employant des rameurs?

— Certes non!

— Car cette valeur-là est du domaine, n'est-ce pas, de la conduite des navires?

— Oui.

— Mais veux-tu parler d'être maître à l'égard des joueurs de flûte, [d] qui dirigent les chanteurs et emploient des choreutes?

— Non certes!

— Car, n'est-ce pas, [il s'agit] cette fois, [d']une valeur qui est du domaine de l'instruction des chœurs?

— Hé! absolument.

— Mais que veux-tu dire enfin, quand tu parles d'être capable d'être le maître d'hommes qui emploient d'autres hommes?

— Je veux dire: d'hommes qui forment une communauté politique et que lie un contrat mutuel; voilà les hommes dont il faut être capable d'être le maître dans l'État!

— Eh bien! quel est cet art-là? C'est comme si de nouveau je te demandais, ainsi que tout à l'heure: quel est l'art qui nous fait savoir être maîtres de ceux qui forment une communauté de navigation?

— C'est l'art de conduire un navire.

— [*e*] Et quand, ainsi qu'on le disait tout à l'heure, c'est une communauté unissant des chanteurs, quel est le savoir qui nous fait leur maître?

— Celui que tu disais il n'y a qu'un instant: la science de l'instruction des chœurs.

— Mais quoi? Quel nom donnes-tu à la science relative aux communautés politiques?

— Le nom de science du bon conseil, Socrate!

— Eh quoi! est-elle, à ton sens, dénuée de bon conseil, la science du capitaine de navire?

— Non certes!

— C'est au contraire une science du bon conseil?

— [*126a*] C'est aussi mon avis: il est en vérité le seul à pouvoir assurer la sécurité de ceux qui font la traversée sur son navire.

— Bien dit! Mais quoi? Ce bon conseil dont tu parles, quel en est l'objet?

— C'est d'administrer au mieux l'État et d'en assurer la sécurité.

— Or, quelle est la chose dont la présence ou l'absence fait que l'État est administré au mieux et est en sécurité? C'est comme si tu me demandais: «Quelle est la chose dont la présence ou l'absence fait que le corps est administré au mieux et sauvegarde sa bonne santé?»; je te répondrais: «C'est la présence d'une bonne santé et l'absence de maladie.» N'est-ce pas ton avis, à toi aussi?

— [*b*] Oui.

— Et si maintenant tu me demandais: «Quelle est la chose dont la présence fait que ma vue est au mieux?», je te répondrais que c'est la présence de vision et l'absence de cécité, et, pour les oreilles, qu'elles sont dans une meilleure condition et s'entretiennent mieux quand la surdité est absente et que l'audition y est présente.

— C'est juste.

— Et l'État maintenant? Quelle est la chose dont la présence ou l'absence fait qu'il est en meilleure condition, qu'il s'entretient mieux et est mieux administré?

— [*c*] C'est, à mon avis, Socrate, quand les citoyens y sont amis les uns des autres, et que la haine et l'esprit de parti en sont absents.

— Eh bien! ce que tu appelles être amis, est-ce être en concorde, ou en discorde?

— En concorde.

— En vertu de quel art donc y a-t-il concorde entre les États touchant les nombres?

— En vertu de l'art des nombres⁴.

— Et [pour] les simples particuliers? n'est-ce pas en vertu du même art?

— Oui.

— Mais chacun aussi avec lui-même?

— Oui.

— Mais en vertu de quel art chacun est-il en concorde avec lui-même [*d*] au sujet de la spithame et de la coudée, sur le point de savoir laquelle est plus grande? n'est-ce pas en vertu de l'art de mesurer?

— Sans conteste!

— Mais également, les uns avec les autres, les particuliers comme les États?

— Oui.

— Et sur une question de poids? Ne sera-ce pas tout pareil?

— C'est ce que je dis.

— Qu'est-ce enfin que cette concorde dont tu parles? Quel en est l'objet? Quel est l'art qui la produit? L'art même qui la procure à l'État, est-ce lui qui la procure aussi au simple particulier? et, à ce dernier, à l'égard de lui-même comme à l'égard d'autrui?

— C'est au moins vraisemblable, à coup sûr!

— Quel est-il donc? Ne te lasse pas de me répondre, [*e*] mets-y tout ton cœur au contraire!

⁴ L'arithmétique. (N.d.É.)

— Ce que j'entends, je crois, par amitié et par concorde, c'est l'accord de sentiments que l'affection établit chez les père et mère à l'égard de leur fils, chez le frère à l'égard de son frère, chez la femme à l'égard de son mari.

— Croirais-tu donc, Alcibiade, qu'il soit possible à un mari d'être en accord de sentiment avec sa femme au sujet du travail de filer la laine? entre celui qui ne sait pas et celle qui sait?

— Non certes!

— À vrai dire, ce n'est pas du tout nécessaire, car c'est là un objet tout féminin d'instruction.

— Oui.

— [127a] Mais quoi? Au sujet du travail de l'hoplite, la femme, qui ne s'en est point instruite, pourrait-elle être en accord de sentiment avec son mari?

— Non certes!

— Car, cette fois, tu me dirais probablement que c'est un objet tout masculin d'instruction?

— Comment le nier?

— Il y a donc, d'après tes propres paroles, des objets d'instruction dont les uns sont féminins et les autres, masculins?

— Comment le nier?

— Donc ce n'est pas là dedans que réside la concorde des femmes avec leurs maris?

— Non.

— Pas davantage leur affection, si c'est l'affection qui fonde la concorde?

— Évidemment non!

— Donc, ce n'est pas en tant que les femmes font le travail qui est le leur, qu'elles sont aimées de leurs maris!

— Cela n'en a pas l'air!

— Donc, pas davantage les maris par leurs femmes en tant qu'ils font le travail qui est le leur.

— Non.

— De sorte que les États ne sont pas excellemment administrés non plus de cette façon-là, quand chacun y fait l'ouvrage qui est le sien propre?

— C'est, quant à moi, ce que je crois, Socrate.

— Comment l'entends-tu? Sans la présence de l'amitié? de l'amitié dont nous disions que son existence à l'intérieur des États leur permet d'être excellemment administrés et que sans cela, ils ne le seraient pas?

— Il me semble cependant que, même à ce point de vue, il existera en eux de l'amitié, [b] parce que, de part et d'autre, chacun y fera l'ouvrage qui est proprement le sien!

— Au moins n'était-ce pas ton avis il n'y a qu'un instant! De fait, que veux-tu dire cette fois? Que, sans l'existence d'une concorde intérieure, il peut exister en eux de l'amitié? Ou bien que l'existence d'un accord de sentiments est possible sur des questions que les uns connaissent, et non les autres?

— Il n'y a pas moyen!

— Mais est-ce une conduite juste ou une conduite injuste que l'on a, quand chacun fait son travail à soi?

— Une conduite juste! Peut-on le nier en effet?

— Mais ne se forme-t-il pas une amitié mutuelle entre les citoyens qui, dans l'État, se conduisent d'une manière juste?

— Il me semble, cette fois, que c'est forcé, Socrate!

— [c] Qu'entends-tu donc enfin par cette amitié ou concorde, au sujet de laquelle, pour être hommes de valeur, nous devons être sages aussi bien que de bon conseil? Je n'arrive pas en effet à comprendre, ni en quoi elle consiste, ni chez qui elle existe; car (c'est ce qui résulte de ton langage) tantôt elle apparaît présente chez les mêmes sujets, et tantôt non!

III. Comment remédier au mal dont souffre la politique? (127c - 130a)

Alcibiade: Moi non plus, par tous les Dieux, je ne sais plus, Socrate, ce que je veux dire! Et il est bien possible que, depuis longtemps même, je sois, sans m'en être douté, dans une bien vilaine situation!

Socrate: Allons! il faut avoir confiance! Si c'était en effet à cinquante ans que tu t'étais rendu compte de l'état où tu es, [d] il te serait difficile d'avoir souci de toi-même! Mais l'âge que tu as, c'est l'âge auquel on doit s'en être rendu compte!

— Mais, une fois qu'on s'en est rendu compte, que doit-on faire, Socrate?

— Répondre aux questions posées, Alcibiade! Oui, si tu le fais, avec la grâce de Dieu et si je dois m'en fier aussi à mon talent divinatoire, nous serons, toi comme moi, en meilleure posture!

— Et la raison en sera que j'aurai répondu?

— Eh bien! voyons donc... Qu'est-ce que c'est, que d'avoir souci de soi-même? [128a] Car il est à craindre que maintes fois, sans nous en douter, nous n'ayons pas souci de nous-mêmes, quoique nous nous le figurions! Bref, quand le fait-on? Quand on a souci des choses qui sont proprement les siennes, n'est-ce pas alors qu'on a souci de soi-même?

— Au moins est-ce mon avis.

— Mais quoi? Quand a-t-on souci de ses pieds? n'est-ce pas quand on a souci des choses qui sont des affaires de pieds?

— Je ne comprends pas!

— Il y a bien quelque chose dont tu dis qu'elle est une affaire de main? Une bague par exemple: hors le doigt, y a-t-il une autre partie du corps humain, dont tu dirais qu'elle est l'affaire?

— Certes non!

— Et pour le pied aussi, le cas de la chaussure n'est-il pas le même?

— [b] Oui.

— Et semblablement, pour le reste du corps, les vêtements, les couvertures?

— Oui.

— Mais, quand nous avons souci de notre chaussure, est-ce que nous n'avons pas alors souci de nos pieds?

— Je ne comprends pas très bien, Socrate!

— Eh quoi? L'acte d'avoir correctement souci de quelque chose que ce soit, tu lui donnes bien un nom?

— Ma foi! oui.

— Mais n'est-ce pas quand on améliore quelque chose, que tu dis qu'on en a alors correctement souci?

— Oui.

— Or, quel est l'art qui améliore la chaussure?

— C'est celui du cordonnier.

— C'est donc grâce à l'art du cordonnier que nous avons souci de notre chaussure?

— [c] Oui.

— Et de notre pied aussi, grâce à l'art du cordonnier? Ou plutôt grâce à cet art au moyen duquel on améliore ses pieds?

— Au moyen de cet art.

— Or, n'améliore-t-on pas ses pieds au moyen de l'art même qui améliore le reste du corps?

— C'est bien mon avis.

— Et cet art n'est-il pas la gymnastique?

— Parfaitement!

— Donc, c'est par la gymnastique que nous prenons soin de notre pied, tandis que c'est au moyen de l'art du cordonnier que nous prenons soin des affaires de notre pied?

— Hé! absolument!

— Et de nos mains par la gymnastique encore? mais des affaires de notre main, au moyen de l'art du ciseleur sur bagues?

— Oui.

— Et du corps, par la gymnastique? mais des affaires du corps au moyen de l'art de tisser et les autres arts analogues?

— *[d]* Hé oui! parfaitement.

— Par conséquent, il y a un art au moyen duquel nous prenons soin de chaque chose considérée en elle-même, un autre art au moyen duquel c'est des affaires de cette chose?

— Évidemment!

— Concluons donc que ce n'est pas quand on a souci de ses propres affaires, que l'on a souci de soi-même...

— Non, pas du tout.

— Car ce n'est pas le même art, semble-t-il bien, qui nous servirait à prendre soin, et de nous-même, et de ce qui est nos affaires à nous.

— Évidemment non!

— Voyons maintenant! Au moyen de quel art pourrions-nous bien prendre soin de nous-même?

— Je ne suis pas du tout en état de le dire.

— *[e]* Il y a pourtant un point en vérité sur lequel nous sommes tombés d'accord: c'est que l'art par lequel nous améliorerions n'importe laquelle de nos propres affaires n'est pas en revanche celui grâce auquel nous nous améliorerions nous-même.

— Nous en sommes tombés d'accord, c'est vrai.

— Mais aurions-nous bien pu, sans connaître la chaussure, reconnaître quel art améliore la chaussure?

— Impossible!

— Pas davantage sans connaître la bague, l'art qui améliore les bagues?

— C'est la vérité.

— Mais quoi? L'art qui nous améliore nous-même, nous serait-il bien possible de reconnaître quel art c'est, alors que nous sommes dans l'ignorance au sujet de ce que nous pouvons bien être nous-même?

— *[129a]* Impossible!

— Mais est-ce justement chose facile de se connaître soi-même? et était-ce un pauvre sire, celui qui a été consacrer cette maxime au sanctuaire d'Apollon Pythien? N'est-ce pas plutôt une chose difficile, et qui n'est pas à la portée de tout le monde?

— Maintes fois, Socrate, j'ai jugé qu'elle [était facile], mais maintes fois aussi que la difficulté en était extrême!

— Il n'en est pas moins vrai pourtant, Alcibiade, que la chose, facile ou difficile, se présente à nous de la façon que voici: connaissant cela, vraisemblablement connaîtrions-nous la façon d'avoir soin de nous-mêmes; mais jamais nous ne la connaîtrions si, cela, nous l'ignorions.

— C'est exact.

— *[b]* Voyons maintenant! Cette même chose, de quelle façon pourrait-elle être découverte en elle-même? Ainsi, en effet, nous aurions vraisemblablement découvert ce que nous pouvons bien être nous-mêmes, tandis que nous en serions sans doute incapables, si nous étions encore dans l'ignorance de cette chose.

— Ce que tu dis est juste!

— Alors, halte-là, par Zeus! Avec qui converses-tu à présent? n'est-ce pas avec moi?

— Oui.

— Et moi avec toi?

— Oui.

— Mais c'est Socrate qui parle?

— Hé! absolument...

— Et Alcibiade qui l'écoute?

— Oui.

— Mais c'est en se servant de la parole que parle Socrate?

— *[c]* Sans conteste!

— Or, parler et se servir de la parole, tu dis, je pense, que c'est la même chose?

— Hé! absolument.

— Or celui qui se sert d'une chose, et la chose dont il se sert, ne se distinguent-ils pas?

— Comment l'entends-tu?

— De la façon dont, je pense, un cordonnier taille son cuir avec son tailloir, son tranchet et ses autres outils.

— Oui.

— Mais celui qui taille et qui se sert des outils ne se distingue-t-il pas de ce dont il se sert quand il taille?

— Comment en effet, ne le dirait-on pas?

— De même encore les choses dont se sert le cithariste, et le cithariste lui-même, ne se distingueront-ils pas mutuellement?

— Oui.

— [*d*] Eh bien! voici où justement tendait ma question, de savoir si, à ton avis, celui qui se sert d'une chose, et la chose dont il se sert, sont, dans tous les cas, deux choses distinctes.

— C'est ce qu'on pense.

— Or, que nous faut-il dire du cordonnier? Taille-t-il son cuir avec ses outils seulement? ou bien aussi avec ses mains?

— Avec ses mains aussi.

— En sorte qu'il se sert aussi de ces dernières?

— Oui.

— N'est-ce pas aussi avec ses yeux qu'il taille le cuir?

— Oui.

— Et, que celui qui se sert des choses ne se confond pas avec les choses dont il se sert, nous en sommes d'accord?

— Oui.

— Ainsi donc, cordonnier et cithariste sont distincts de leurs mains et de leurs yeux, [*e*] avec lesquels ils opèrent?

— Évidemment.

— Mais un homme ne se sert-il pas aussi de tout son corps?

— Hé! absolument.

- Or, la chose qui se sert d'une autre, et celle dont il se sert, sont deux?
- Oui.
- Ce sont donc deux choses distinctes, qu'un homme et le corps qui est le sien?
- Il le semble bien!
- L'homme alors, qu'est-ce donc que cela peut bien être?
- Je ne suis pas à même de le dire!
- Mais n'es-tu pas à même de me dire au moins que c'est la chose qui se sert du corps?
- Oui.
- [130a] Or, y a-t-il rien d'autre à s'en servir, sinon l'âme?
- Rien d'autre.
- Mais n'est-ce pas en ce qu'elle a l'autorité?
- Oui.

L'homme, c'est son âme. (130a - 132b)

Socrate: Voici en vérité un point encore sur lequel, je pense, on ne différerait d'opinion?

Alcibiade: Et lequel?

— Que, de trois choses données, il y en a, j'en ai peur, une au moins qui est l'homme!

— Quelles trois choses?

— Âme, corps, et le composé des deux, c'est-à-dire ce tout qu'est un homme.

— Sans conteste!

— Mais n'est-ce pas en vérité le point dont nous sommes tombés d'accord, que ce qui a l'autorité sur le corps, c'est l'homme?

— [b] Nous en sommes tombés d'accord.

— Mais est-ce le corps qui, sur lui-même, a l'autorité?

— Nullement!

— C'est sur lui, avons-nous dit en effet, que s'exerce l'autorité?

— Oui.

— Il ne serait donc pas ce que nous cherchons.

— Cela n'en a pas l'air!

— Mais est-ce donc au composé des deux qu'appartient l'autorité sur le corps? et, dès lors, est-ce cela qui est l'homme?

— Très probablement.

— Rien de moins probable, en vérité! Car, si l'un des deux composants ne participe pas à l'autorité, il n'y a aucun moyen que l'autorité appartienne au composé des deux.

— C'est juste.

— [*c*] Or, du moment que ce n'est ni le corps, ni le composé des deux qui est l'homme, il reste, je crois, ou bien que l'homme ce ne soit rien, ou bien, si c'est quelque chose, que l'homme ne soit rien d'autre qu'une âme.

— Oui, ma parole!

— Mais dois-je t'expliquer, avec un peu plus de clarté encore, que c'est l'âme qui est l'homme?

— Non, par Zeus! Mon avis est au contraire que cela suffit comme cela!

— Mettons même que l'explication manque de rigueur: pourvu qu'elle soit seulement ce qu'il faut, nous nous en contentons! Comment en effet cela peut être expliqué avec rigueur, nous le saurons, quand nous aurons trouvé ce que tout à l'heure nous avons laissé de côté, [*d*] parce que c'était l'objet d'une trop copieuse considération.

— Qu'est-ce que c'est?

— C'est ce qui a été énoncé tout à l'heure, à peu près en ces termes, que ce qu'il fallait commencer par examiner de cette même chose, c'était elle, en elle-même. Mais à présent, au lieu de cette même chose, envisagée en soi, voilà que nous avons procédé à un examen de ce qu'est séparément l'essence de chacun de nous! Peut-être nous en contenterons-nous, car il n'y a rien sans doute, en nous-même, à quoi nous attribuerions une souveraineté supérieure à celle de l'âme?

— Non, bien sûr!

— Dans ces conditions, n'est-il pas bon que, toi et moi, nous ayons l'un et l'autre un commerce qui, fait de nos propos, le sera de l'âme à l'égard de l'âme?

— Hé oui! absolument.

— [*e*] Ah! je le vois, c'était cela que, peu de temps auparavant, nous avons dit: que Socrate, en se servant de la parole, parle avec Alcibiade; ne tenant pas ses propos à ton masque, mais bien à Alcibiade en personne. Or, ta personne, c'est ton âme!

— Ma foi, oui!

— C'est donc notre âme que nous invite à connaître celui qui prescrit de se connaître soi-même.

— [131a] Il le semble bien.

— Ainsi donc, connaître telle ou telle des parties de son corps, c'est connaître les affaires qui nous appartiennent à nous-même, mais ce n'est pas se connaître soi-même.

— C'est exact.

— Donc, aucun médecin, pour autant qu'il est médecin, ne se connaît soi-même; pas davantage aucun maître de gymnase, pour autant qu'il est maître de gymnase.

— Il ne le semble pas.

— Ainsi donc, il s'en faut de beaucoup que les cultivateurs et tous les gens de métier se connaissent eux-mêmes: ces gens-là ne connaissent même pas, semble-t-il bien, les affaires qui sont leurs affaires; à plus forte raison sont-ils encore plus loin, au titre justement des arts qu'ils exercent, de se connaître eux-mêmes, [b] car ce qu'ils connaissent, ce sont les affaires du corps, celles qui concourent à l'entretien de celui-ci.

— C'est la vérité.

— Si donc le fait de se connaître soi-même réside en une sage modération, aucun de ces gens-là n'est sage de cette façon, au titre de son art.

— Non, je ne le pense pas.

— Aussi leurs arts sont-ils précisément tenus aussi pour être des arts d'ouvrier, et non des objets d'étude pour un homme de valeur.

— Hé! oui, absolument.

— Ainsi, une fois de plus, nous redisons, n'est-ce pas, que l'entretien du corps concerne les choses qui nous appartiennent à nous-même, mais ne constitue pas un entretien de soi-même?

— C'est bien possible!

— [c] Quant à l'entretien de notre fortune, il ne l'est ni de nous-même, ni des choses qui sont nôtres, mais, n'est-ce pas, de ce qui est au plus loin d'être nôtre?

— C'est bien mon avis.

— Donc, lui encore, l'homme d'argent ne fait pas les affaires qui sont les siennes.

— C'est juste.

— En conséquence, s'il y a eu un amoureux du corps d'Alcibiade, ce n'est pas d'Alcibiade qu'il a été amoureux, mais d'une des choses qui appartiennent à Alcibiade.

— C'est la vérité.

— Mais qui est amoureux de ton âme, celui-là t'aime.

— C'est évidemment forcé, aux termes de notre thèse.

— Mais celui qui aime ton corps, quand est passée sa fleur, ne s'en va-t-il pas loin de toi?

— Évidemment!

— [d] Mais celui-là qui est amant de l'âme, celui-là ne s'éloignera pas aussi longtemps qu'elle sera en voie de s'améliorer?

— C'est au moins probable!

— Or je suis, moi, celui qui ne s'éloigne pas, celui qui demeure une fois que le corps a perdu sa fleur, quand tous les autres s'en sont allés!

— C'est bien de ta part, Socrate! Puisses-tu ne pas t'éloigner de moi!

— Alors, de tout ton cœur efforce-toi d'être moralement le plus beau possible!

— Mais oui! je m'y efforcerai de tout mon cœur!

— [e] En te disant, oui, que ta condition est celle-ci: il n'y a eu et il n'y a, semble-t-il bien, pas d'amoureux pour Alcibiade, le fils de Clinias, à l'exception d'un seul homme, amoureux souhaitable celui-là: Socrate, le fils de Sophronisque et de Phénarète!

— C'est vrai!

— Mais ne disais-tu pas que je t'avais de peu devancé en venant te trouver, quand ton intention aurait été de venir vers moi le premier pour savoir quel motif me détourne, moi seul, de m'éloigner de toi?

— Il en était effectivement ainsi!

— Eh bien, alors! le motif, c'est que j'étais seul à être amoureux de toi, tandis que les autres étaient amoureux des choses qui sont à toi! Or, ce qui est à toi passe fleur, tandis que toi, tu commences de fleurir! [132a] Non, si maintenant le Peuple d'Athènes ne te gêne pas et que moralement il ne t'enlaidisse pas, non, je ne t'abandonnerai pas! Car ce qui justement me fait le plus peur, c'est que pour nous tu ne sois gâté, parce que tu seras devenu un amant du Peuple: sort qui déjà en effet a été celui de nombre d'hommes de valeur parmi les Athéniens! *Le peuple du fier Érechtée*⁵; il a, vois-tu, un beau

⁵ Iliade, II, 547.

masque; mais c'est quand il s'en est défait, qu'il faut le regarder! La précaution que je vais te dire, cette précaution, prends-la donc!

— Laquelle?

— [b] Commence, bienheureux jeune homme, par t'exercer et apprends ce qu'il faut avoir appris avant d'aborder la politique. Ne le fais pas avant, afin de l'aborder bien pourvu d'antidotes et de n'avoir rien de fâcheux à en souffrir!

Interprétation du «Connais-toi toi-même». (132b - 135b)

Alcibiade: Ton langage, Socrate, est, à mon sens, excellent. Mais essaie de m'expliquer de quelle façon nous pourrions bien prendre soin de nous-mêmes.

Socrate: Eh bien! nous avons déjà pris une certaine avance, puisque, sur ce que nous sommes, un accord convenable s'est établi entre nous; mais nous avons peur qu'un faux pas à ce sujet ne nous fît, sans nous en douter, prendre soin de quelque chose d'autre, au lieu que ce fût de nous-mêmes.

— C'est exact!

— [c] D'où il suivait précisément que c'est de l'âme qu'il faut avoir souci et que c'est là le but qu'il faut viser.

— C'est clair.

— Quant au soin à prendre du corps et des affaires d'argent, il faut le remettre à d'autres.

— Sans conteste.

— Mais cela, de quelle façon le pourrions-nous connaître avec le plus d'évidence? Connaissant cela, sache-le, nous nous connaîtrions aussi nous-mêmes, semble-t-il bien. La bonne parole de l'inscription delphique, que nous rappelions tout à l'heure, est-ce que, au nom des Dieux, nous ne la comprenons pas?

— Qu'as-tu dans l'esprit en disant cela, Socrate?

— [d] Je m'en vais t'exposer ce que je soupçonne que veut dire cette inscription et quel conseil elle nous donne;⁶ car il est bien possible qu'il n'y ait pas beaucoup de cas où il soit possible d'en trouver un exemple, mais seulement dans le cas de la vision.

— Que veux-tu dire par là?

⁶ Ce qui suit est sujet à caution. Cf. Brisson (*Platon - Oeuvres complètes*, Flammarion, 2008): «La plupart des adversaires de l'authenticité du dialogue fondent leurs objections sur le développement qui commence ici.» (N.d.É.)

— Considère-le toi-même: si c'était à notre regard, comme à un homme, que l'inscription donnât ce conseil «Vois-toi toi-même», comment comprendrions-nous le sens de ce précepte? Ne serait-ce pas, pour notre œil, de porter son regard sur ce qui permettrait à l'œil, en le regardant, de se voir lui-même?

— C'est clair.

— Demandons-nous quelle est la chose qui permettrait, si nous dirigeons sur elle notre regard, [e] à la fois à l'œil et à nous-mêmes, de se voir...

— Manifestement, Socrate, c'est en le portant sur un miroir ou sur les choses qui y ressemblent.

— C'est cela même. Mais l'œil, instrument de notre vision, ne renferme-t-il pas, lui aussi, quelque chose de semblable à un miroir?

— Hé! absolument.

— De fait, tu as dû observer qu'en portant son regard sur l'œil de quelqu'un, [133a] on voit son propre visage se refléter dans l'organe visuel de celui qui nous fait face, comme si c'était un miroir? N'est-ce pas dans ce que nous appelons précisément la pupille qu'il y a ainsi une image⁷ de celui qui regarde?

— C'est la vérité.

— Donc, un œil contemplant un œil et dirigeant son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, cette pupille qui est l'instrument de sa vision, voilà dans quelles conditions l'œil se verrait lui-même.

— Évidemment.

— Mais, si, à la vérité, il regardait du côté de quelque autre partie de l'homme ou de quelque objet que ce fût, à l'exception de celui-là auquel justement il est semblable, il ne se verrait pas lui-même.

— [b] C'est la vérité.

— Conclusion: si l'œil doit se voir lui-même, c'est sur un œil qu'il doit porter son regard, et spécialement sur ce point de l'organe visuel qui est le siège même de la vertu propre de l'œil, autrement dit, de ce qui est, je pense, la vision?

— C'est cela.

— Donc, cher Alcibiade, si l'âme doit se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle devra regarder, et spécialement vers ce point de l'âme qui

⁷ «Pupille» se dit en grec *korê*, ce qui signifie une «jeune fille» et, par analogie, une «poupée», petite image de jeune fille, par suite une «image réduite».
(N.d.T.)

est le siège de la vertu propre d'une âme, c'est-à-dire sa sagesse, et vers tel autre point auquel justement ressemble celui-là?

— C'est bien mon avis, Socrate.

— [c] Or, sommes-nous à même de dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin que ce à quoi se rapportent l'acte de connaître et celui de penser?

— Nous n'en sommes pas à même.

— C'est donc au Divin que ressemble cette fonction de l'âme, et, quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi que l'on pourra le mieux se connaître.

— Évidemment.

— ⁸Mais n'est-ce pas parce que, tout ainsi qu'un miroir est plus clair que l'image mirée dans l'œil, et plus pur, et plus brillant de lumière, Dieu est aussi une réalité plus pure justement, plus brillante de lumière que ce qu'il y a de meilleur en notre âme?

— Cela en a bien l'air, Socrate.

— Donc, en dirigeant vers Dieu nos regards, nous userions, eu égard à la vertu d'une âme, de ce qu'il y a de plus beau, où se puissent mirer même les choses humaines; et c'est ainsi que nous nous verrions, que nous nous connaîtrions le mieux nous-mêmes!

— Oui.

— Or, se connaître soi-même, nous étions d'accord que c'est là ce qui constitue la sagesse morale?

— Hé! absolument.

— Mais est-ce que, faute de nous connaître nous-mêmes et d'avoir la sagesse morale, nous pourrions connaître nos propres affaires, les mauvaises comme les bonnes?

— Et de quelle façon, Socrate, ceci pourrait-il se produire?

— [d] C'est sans doute pour toi, en fait, une impossibilité évidente que, faute de connaître Alcibiade, on connaisse, touchant les affaires d'Alcibiade, que ce sont celles d'Alcibiade!

— Impossibilité certaine, par Zeus!

⁸ À partir d'ici jusqu'au «Oui» d'Alcibiade, le texte provient de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, évêque de Césarée (III^e - IV^e s.). Une utilisation chrétienne du dialogue est ainsi rendue très probable. (N.d.T.)

— Pas davantage, pour les affaires qui sont nôtres, qu'elles sont effectivement les nôtres, si nous ne nous connaissons pas nous-mêmes?

— Comment cela se pourrait-il en effet?

— Et donc, si nous ne connaissons pas nos propres affaires, pas davantage celles qui appartiennent à nos propres affaires?

— Non, évidemment!

— Donc notre accord mutuel n'était pas tout à fait correct, quand tout à l'heure nous nous accordions à dire qu'il y a des gens qui, ne se connaissant pas eux-mêmes, connaissent d'autre part ce qui leur appartient à eux-mêmes, au lieu que d'autres ne connaissent même pas ce qui appartient à ce qui leur appartient. *[e]* Il semble bien en effet que tout cela, ce soit la tâche d'un unique homme et d'un unique art de l'envisager: aussi bien nous-mêmes que les choses qui appartiennent à nous-mêmes et que celles enfin qui appartiennent à celles qui nous appartiennent à nous-mêmes.

— C'est bien possible!

— Or, quiconque ignore les affaires qui sont proprement les siennes, ignorera aussi, je suppose, et sous le même rapport, les affaires d'autrui.

— Sans conteste!

— Mais, s'il ignore les affaires d'autrui, il ignorera aussi celles de l'État.

— Forcément!

— L'homme qui est de cet acabit ne saurait donc être un homme d'État.

— Certes non!

— Ni non plus, bien certainement, un bon administrateur de ses affaires domestiques.

— *[134a]* Certes non!

— Pas davantage ne saura-t-il même ce qu'il fait!

— Effectivement non!

— Or, celui qui ne sait pas, ne fera-t-il pas de fautes?

— Hé! absolument.

— Mais celui qui fait des fautes n'a-t-il pas une fâcheuse conduite, aussi bien privée que publique?

— Comment en serait-il autrement?

— Et cette fâcheuse conduite ne le rend-elle pas malheureux?

— Tout à fait, même!

— Et ceux à qui se rapporte cette conduite?

— Malheureux, ceux-là aussi!

— Donc, à moins qu'on ne soit sage moralement et homme de bien, il est impossible qu'on soit heureux.

— *[b]* Impossible!

— Ainsi donc, ceux des hommes qui sont méchants sont malheureux.

— Tout à fait, même!

— Ainsi donc, ce n'est pas non plus celui qui s'est enrichi qui se libère du malheur, mais celui qui a acquis la sagesse morale!

— Évidemment!

— Donc, ce n'est pas de murs, ce n'est pas non plus de trières, pas davantage d'arsenaux, que les États ont besoin s'ils veulent être heureux, Alcibiade, ni non plus d'une nombreuse population et d'un vaste territoire, quand c'est la vertu qui leur fait défaut.

— Non, bien sûr!

— Dès lors, si tu dois, d'une droite et belle manière, gérer les affaires de la Cité, *[c]* c'est la vertu qu'il te faut donner en partage aux citoyens.

— Comment le nier en effet?

— Or, pourrait-on donner en partage ce que l'on ne possède pas?

— Et comment le pourrait-on?

— À toi donc, personnellement, de commencer par acquérir de la vertu, et de même tout autre qui veut, non pas seulement avoir, dans le privé, de l'autorité dans le soin à prendre de lui-même et des affaires qui sont les siennes propres, mais encore en ce qui concerne l'État et les affaires de l'État.

— C'est la vérité!

— Donc, un droit absolu, un absolu pouvoir, pour toi-même ou pour la Cité, d'agir entièrement à votre guise, ce n'est pas de cela qu'il te faut te pourvoir toi-même, ni non plus la Cité, mais c'est de justice et de sagesse morale!

— Évidemment.

— *[d]* Toi, en effet, aussi bien que la Cité, en vous conduisant avec justice et sagesse morale, vous vous conduirez d'une façon chère à la Divinité.

— Oui, c'est probable!

— Et, c'est justement ce que nous avons dit auparavant: vous vous conduirez avec les yeux tournés vers ce qui est divin et brillant de lumière.

— Évidemment.

— Il est certain que c'est en regardant de ce côté-là que vous-mêmes, vous apercevrez et connaîtrez les biens qui sont les vôtres.

— Oui.

— Vous vous conduirez donc droitement et excellemment?

— Oui.

— [e] Il est certain que, du moins si vous vous conduisez de la sorte, j'accepte de me porter, par serment, garant de votre bonheur futur!

— Un sûr garant en effet, c'est bien toi!

— Si au contraire vous vous conduisez injustement, en regardant du côté de ce qui est privé du divin et vers ce qui est ténébreux, alors, selon toute vraisemblance, vous aurez une conduite qui leur ressemblera, dans l'ignorance où vous serez de vous-mêmes!

— Il le semble bien!

— À celui-là en effet, cher Alcibiade, qui possède, alors que la raison lui fait défaut, un droit absolu de faire tout ce qui lui plaît, quelles conséquences en sont vraisemblablement réservées, qu'il s'agisse d'un particulier ou bien d'un État? Ainsi, le voilà malade, avec droit absolu de faire ce qui lui plaît et dénué d'une raison douée de compétence médicale, [135a] exerçant au contraire une autorité de tyran telle que rien ne soit capable de l'ébranler, quelles conséquences en résulteront? Ne ruinera-t-il pas, selon toute vraisemblance, son propre corps?

— C'est la vérité!

— Et, pour celui qui est sur un navire, à supposer qu'un droit absolu appartienne au premier venu, homme dépourvu de raison et de compétence en navigation, de faire ce qui lui passe par la tête, quelles conséquences éventuelles aperçois-tu pour cet homme-là et pour ses compagnons de navigation?

— Celle-ci, ma foi, qu'ils périraient tous!

— Or, dans l'ensemble d'une Cité aussi bien que dans toute magistrature, [b] l'exercice d'un pouvoir absolu auquel fait défaut la vertu n'a-t-il pas de même aussi pour suite une conduite fâcheuse?

— Forcément!

Épilogue. (135b - e)

Socrate: Concluons donc, excellent Alcibiade, qu'une tyrannie, tu dois t'abstenir de la préparer, ni pour toi-même, ni pour ton pays, si vous voulez, l'un et l'autre, être heureux, mais ce doit être la vertu.

Alcibiade: Tu dis vrai!

— Or, avant que l'on possède la vertu, il est meilleur, pour un homme et non pas seulement pour un enfant, d'être commandé par qui vaut mieux que nous, au lieu de commander nous-même.

— C'est évident.

— Mais ce qui est meilleur n'est-il pas aussi plus beau?

— Oui.

— Or, ce qui est plus beau est davantage bienséant?

— [c] Comment cela ne serait-il pas?

— Donc, c'est au méchant qu'il convient d'être esclave, car cela vaut mieux.

— Oui.

— Chose qui sied à un esclave, voilà donc la méchanceté!

— Évidemment!

— Chose qui sied à un homme libre, voilà donc la vertu.

— Oui.

— Or, la bienséance servile, on doit la fuir, mon camarade?

— Ah! plus que tout, Socrate!

— Mais te rends-tu compte, à présent, de l'état où tu es? Est-ce, ou non, celui qui sied à un homme libre?

— J'ai même conscience de m'en rendre pleinement compte!

— Tu sais donc, n'est-ce pas, comment échapper à l'état qui est présentement le tien? Évitions d'en appliquer le nom à un homme de qualité!

— [d] Ah oui ! ma foi.

— Eh bien! comment sera-ce?

— Ce sera à condition, Socrate, que tu le veuilles bien!

— Alcibiade, tu ne t'exprimes pas comme il faut!

— Mais comment dois-je m'exprimer?

— En disant à condition qu'y consente la Divinité!

— C'est donc ce que je dis! À ces mots, cependant, j'ajoute encore ceux-ci: il pourra bien nous arriver, Socrate, que mutuellement nous changions de personnage, moi, prenant le tien, et toi, le mien; car il est impossible que, à compter de ce jour, je ne fasse figure de pédagogue attaché à tes pas, et que toi, au contraire, tu ne sois l'enfant suivi de son pédagogue!

— [e] Dans ce cas, mon amour pour toi, noble ami, ne différera pas de celui de la cigogne: après avoir, en ton nid, couvé un Amour ailé, c'est de celui-ci qu'en retour il recevra des soins!⁹

— Eh bien! c'est entendu: à partir de ce jour, je vais commencer à avoir souci de la justice!

— Ah! que j'aimerais t'y voir persévérer! Mais j'ai grand-peur, non que je n'aie pas confiance en ton naturel, mais en constatant quelle puissance possède notre Cité, que cette puissance ne nous subjugué, toi aussi bien que moi-même!



Les Échos du Maquis, v. 1,0, 2011.

⁹ D'après la légende, les vieilles cigognes se faisaient nourrir par leurs petits.
(N.d.T.)