

## Orgueil et enseignement

À propos de quelques remarques du Commentaire au Premier Alcibiade de Proclus

Corentin Tresnie

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/3936>

DOI : 10.4000/philosant.3936

ISSN : 2648-2789

### Éditeur

Éditions Vrin

### Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2020

Pagination : 237-261

ISBN : 978-2-7116-2977-0

ISSN : 1634-4561

### Référence électronique

Corentin Tresnie, « Orgueil et enseignement », *Philosophie antique* [En ligne], 20 | 2020, mis en ligne le 31 octobre 2021, consulté le 13 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/3936> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.3936>

---



La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## ORGUEIL ET ENSEIGNEMENT

### À propos de quelques remarques du *Commentaire au Premier Alcibiade* de Proclus\*

Corentin TRESNIE  
Université Libre de Bruxelles  
corentin.tresnie@ulb.be

*RÉSUMÉ.* L'humilité est usuellement considérée comme une vertu morale, mais aussi épistémique. Une exception à cet égard dans la tradition philosophique est le *Commentaire au Premier Alcibiade* de Proclus. Celui-ci nous décrit le choix d'Alcibiade par Socrate, les premières étapes de leur relation pédagogique, mais aussi et surtout les principes théoriques qui les justifient, en faisant la part belle à ce qu'on pourrait appeler l'orgueil épistémique, pourvu de trois composantes : la fierté (φρόνημα), le mépris (καταφρονεῖν, etc.) et l'ambition (φιλοτιμία). Après une étude terminologique des notions pertinentes pour l'argument de Proclus à ce sujet, cet article tente de le reconstituer par une analyse des trois composantes décrites par Proclus et de leurs relations, en se concentrant sur l'aspect particulièrement développé dans les pages du *Commentaire* préservées : l'orgueil comme marque du potentiel de l'élève. Il décrit ensuite comment cette reconnaissance s'inscrit dans la dynamique plus générale de purification de l'orgueil d'Alcibiade par la méthode socratique, et revient enfin à la question philosophique initiale de la valeur éducative de l'humilité et de l'orgueil épistémiques.

*SUMMARY.* Humility is usually seen as a moral as well as epistemic virtue. Proclus' Commentary on the First Alcibiades is a notable exception. This text describes the choice of Alcibiades as a pupil by Socrates, the first steps of their pedagogical interaction, but also the theoretical principles that are in the background. Proclus gives a remarkable importance to what one might call epistemic pride, which consist in loftiness (φρόνημα), contempt (καταφρονεῖν, etc.) and love of honour (φιλοτιμία). First, this article offers a lexical study of the relevant notions. Then, it proceeds to reconstruct Proclus' argument by analyzing the three above-mentioned components and their relations with one another, focusing on what is especially elaborated in the extant pages of the Commen-

\*La recherche présentée dans cet article a été rendue possible par une bourse *seed money* de l'Université Libre de Bruxelles.

tary, namely the fact that pride is a mark of the pupil's potential. This allows to show how such a choice can be related to the more general dynamic of the purification of Alcibiades' pride through the Socratic method. Lastly, the paper goes back to the initial philosophical question of the pedagogical value of epistemic humility and pride.

## Introduction

Il semble tout à fait raisonnable, et conforme au sens commun, de considérer l'humilité comme une vertu indispensable pour tout apprentissage ou éducation morale. Sous son aspect épistémique, auquel nous allons ici nous intéresser, elle favorise l'ouverture aux suggestions nouvelles et le détachement de tout enjeu d'originalité personnelle, tout en limitant les résistances mal placées. C'est du moins ainsi que la caractérisent R. C. Roberts et W. J. Wood, qui la définissent doublement comme une absence de souci pour son image auprès d'autrui ainsi que de domination sur lui, et comme une absence de croyance en des privilèges indus, fondés sur une supériorité réelle ou imaginée<sup>1</sup>. Il s'agit donc d'une définition purement négative<sup>2</sup> : par *humilité*, ici, est désignée une absence. Dans cette perspective, l'apprenant humble est libre des entraves épistémiques que ne manquent pas d'amener la vanité et l'arrogance, figures repoussoirs qui fondent la définition sus-citée. L'enseignement bien compris, à commencer par l'*elenchos* socratique, pourrait en conséquence avoir comme l'une de ses fonctions premières de commencer par *humilier* (au sens propre de « rendre humble ») la personne à éduquer, afin de la rendre mieux disposée (c'est-à-dire : plus volontaire *et* plus efficace) à l'apprentissage subséquent<sup>3</sup>.

Mais le choix de l'humilité ne nous a-t-il rien fait perdre ? Est-il seulement bien fondé ? L'objection est classique : l'humilité, par sa méfiance envers une haute opinion de soi-même, peut mener à se sous-estimer, c'est-à-dire à émettre un jugement faux à propos de soi-même, voire à y croire. C'est d'autant plus le cas si l'on admet que l'humilité rejette tout privilège,

1. Roberts & Wood 2003.

2. Elle ne concerne donc que l'humilité en ce sens négatif, qui est encore celui d'Albert le Grand, *Paradis de l'Âme*, II, mais non la réhabilitation positive postérieure par Thomas d'Aquin (*ST* II, II, 161) ou Siger de Brabant (*Questions morales*, 1 et 4).

3. La présence d'une telle fonction d'humiliation dans la démarche socratique est notamment défendue par Renaud 2002.

même fondé sur une supériorité réelle. En conséquence, il faut soit admettre qu'une vertu puisse reposer sur une erreur, soit refuser à l'humilité le rang de vertu<sup>4</sup>. La première voie, qui appelle déjà la prudence si l'on traite de vertu morale, devient périlleuse quand on parle de vertu épistémique. Il faut dès lors être prêt à considérer la seconde. Si l'humilité ne peut être une vertu épistémique, qu'en est-il de ce en opposition à quoi elle se définit, et que nous nommerons provisoirement *orgueil* (épistémique) ? Peut-on trouver, à l'encontre d'un certain sens commun et peut-être d'une certaine tradition morale et pédagogique, une valeur positive à l'absence d'humilité (disons à l'orgueil) d'un apprenant ?

Rares sont les philosophes à avoir pris cette voie au sérieux. Parmi eux, nous pouvons cependant compter Proclus<sup>5</sup>, qui propose une lecture hétérodoxe et sans doute parfois peu fidèle du profil d'Alcibiade tel qu'il apparaît dans le (premier) dialogue éponyme attribué à Platon ; elle est cependant riche et féconde, et offre un traitement original de la question qui nous occupe. Curieusement, elle n'a fait l'objet que de fort peu d'attention parmi les commentateurs modernes, qui se contentent de prendre acte, en passant, du fait que selon le *Commentaire*, Socrate purifie Alcibiade de son orgueil en le redirigeant vers la vertu<sup>6</sup>, sans s'attarder sur la valorisation préliminaire de cet orgueil par Proclus<sup>7</sup>. C'est cette valorisation que nous tenterons de mieux comprendre ici (section 2) : quelle fécondité Proclus assigne-t-il à l'orgueil d'Alcibiade ? Nous pourrions ainsi jeter un nouveau jour sur la façon dont, selon lui, Socrate réoriente cet orgueil vers un nouvel objet, façon que nous rappellerons brièvement (section 3). Pour ce faire, nous commencerons cependant par une mise au point terminologique (section 1).

4. La nécessité de choisir entre ces deux options est la conclusion de l'article de Driver 1989. Elle y distingue (dans sa note 5) l'humilité, qui n'implique pas nécessairement de dépréciation de soi, de la modestie, qui l'exige. Cette distinction est en soi sensée, mais pas dans le cas qui nous occupera ici : si, comme on va le voir, l'un des buts est de mener à la connaissance de soi, on ne peut la présupposer, ni dès lors exiger *a priori* une correcte estimation par l'apprenant de sa propre valeur.

5. À lire Augustin, on pourrait croire que tout le néoplatonisme est une voie d'orgueil (*superbia* ; voir les *Confessions*, 7, 20 et la *Cité de Dieu*, 10), mais, outre le fait qu'il mobilise surtout le concept plotinien d'audace (*τόλμα* ; voir Torchia 1987), cet « orgueil » ne fait l'objet d'aucune thématization – à plus forte raison d'aucune valorisation – explicite de la part des néoplatoniciens non chrétiens, si ce n'est, comme nous allons tenter de le montrer, chez Proclus.

6. Voir par exemple l'article de Roskam 2012.

7. Une exception est Layne 2014, qui remarque cette dimension de la lecture proclienne, sans qu'elle ne joue un rôle décisif dans le propos de son article. Par ailleurs, nous verrons que l'ambition est une composante de l'orgueil ; le rôle de celle-ci chez Proclus est aussi commenté par van den Berg 2017. Notons enfin que la biographie de Proclus écrite par Marinus (voir en particulier les §12 et 16) suggérerait que le Diadoque ait lui-même cultivé une certaine forme d'orgueil personnel, selon Wildberg 2017.

## 1. Lexique

Afin de ne pas commettre de contresens quant à l'argument de Proclus dans le *Commentaire à l'Alcibiade*, il convient d'abord de clarifier la signification des termes en présence. La traduction française d'A. Segonds<sup>8</sup>, d'ordinaire habile et précise, ainsi que la traduction anglaise de W. O'Neill<sup>9</sup>, sont pour certains termes quelque peu flottantes (φρόνημα, μεγαλοφροσύνη), ou simplement améliorables (οἴησις) ; c'est pourquoi nous commencerons par nous attarder sur ceux-ci.

### 1.1. Φρόνημα et μεγαλαυχία

Le concept central pour notre propos est celui de φρόνημα, traduit de façon plutôt variable<sup>10</sup>. Tout l'enjeu de la partie du dialogue commentée par Proclus est, selon ce dernier, que Socrate « éveille le φρόνημα de son aimé (sc. Alcibiade) à l'adhésion à la véritable beauté, suscite en lui l'admiration pour la vie philosophique, et le mène à l'accomplissement de la véritable érotique »<sup>11</sup>. Le terme peut bien sûr signifier « pensée » au sens large<sup>12</sup>, mais il a dans le reste du *Commentaire* un sens plus spécifique : il est associé à la μεγαλαυχία, arrogance souhaitable envers la multitude ignorante, mais dommageable si on en fait preuve vis-à-vis des sages, surtout pour se glorifier de sa beauté physique<sup>13</sup>. Le φρόνημα est et rend imposant (ἄδρός) et superbe (γαῦρος) quand il implique mépris des richesses et des prétendants non vertueux<sup>14</sup>. Il est la marque d'une éducation philosophique, et caractérise tant l'excellence de Périclès que la franchise de Socrate<sup>15</sup>. Il peut en revanche être creux (διακένον) ou vain (μάταιον) quand il se fourvoie sur ce qui est digne de lui<sup>16</sup>. On peut à juste titre le ressentir à propos du rang ontologique de son âme, par opposition au rang social, dont on ne tire que vanité (χαυνότης)<sup>17</sup>. C'est qu'il est possible d'être fier (φρονεῖν) tant des choses belles et grandes que des petites et matérielles<sup>18</sup>. En conséquence, il

8. Segonds 1985-1986.

9. O'Neill 1971.

10. Segonds traduit le terme tantôt par « pensée », tantôt par « orgueil », « fierté », par le fait d'être « gorgé de grands desseins », par « décision », ou « prétention » ; O'Neill par « mind », « lofty frame of mind », « pride », « high-spirit », « high-mindedness », « vaunting », « arrogance », « high resolve », « resolution », ou par « thinking highly ».

11. *In Alc.* 27.3-8 : ὁ δὲ καὶ ὁ Σωκράτης ἐνδεικνύμενος διὰ τῆς πρώτης ταύτης κλήσεως ἐγείρει μὲν τὸ φρόνημα τοῦ ἐρωμένου πρὸς τὴν τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους ἀντοχήν, ἀνακινεῖ δὲ ἐν αὐτῷ θαῦμα τῆς φιλοσόφου ζωῆς, περιάγει δὲ αὐτὸν εἰς τὴν τῆς ἀληθοῦς ἐρωτικῆς ἀποπλήρωσιν.

12. Par exemple dans le *Critias*, 120e.

13. *In Alc.* 62, 3-6, à comparer avec 100, 8-10 ; 211, 1-5.

14. *In Alc.* 95, 8-12 ; 98, 3-7 ; 99, 6-16.

15. *In Alc.* 147, 11-15 ; 156, 7-10.

16. *In Alc.* 112, 22-25 ; 115, 19-22 ; voir aussi *In R.* I, 49, 7 sur le φρόνημα de l'art poétique.

17. *In Alc.* 113, 13-16 ; la question du rang de l'âme sera traitée plus loin.

18. *In Alc.* 108, 7-16 ; 110, 10-12 ; 111, 8-11 ; 115, 15-17 ; 265, 7-11.

nous semble possible, partout dans le *Commentaire à l'Alcibiade*, de traduire φρόνημα par « fierté » : c'est la *fierté* d'Alcibiade que Socrate éveille aux (ou redirige vers les) véritables beautés, philosophie et érotique, et nous verrons plus loin pourquoi et comment.

### 1.2. Μεγαλοφροσύνη, μεγαλοψυχία, μεγαλοπρέπεια

Une autre façon, étymologiquement liée<sup>19</sup>, de qualifier l'attitude d'Alcibiade consiste à louer sa μεγαλοφροσύνη, qui lui fait mépriser la dissolution de ses amants<sup>20</sup>. Cette qualité est celle de qui aime la véritable puissance (celle des démons) plutôt que le pouvoir politique<sup>21</sup>. Elle peut être attribuée aux prétendants d'Alcibiade dans la mesure où ils renoncent pour lui à leurs richesses, qu'ils lui offrent, mais ils ne peuvent l'avoir véritablement, car elle implique science et sagesse<sup>22</sup>. Faute de celles-ci, elle n'est qu'apparente (φαινομένη)<sup>23</sup>. Il s'agit en fait de la caractéristique du naturel philosophe, qualifié aussi de μεγαλόψυχος et de μεγαλοπρεπής<sup>24</sup>. Ce dernier adjectif<sup>25</sup> est aussi plus particulièrement utilisé pour qualifier le ton du discours de Timée<sup>26</sup>, ainsi que les Héros<sup>27</sup>. Μεγαλόφρων s'applique aussi à ceux-ci<sup>28</sup>, mais est avant tout le qualificatif des grands philosophes<sup>29</sup>. Comme Proclus emploie ces termes comme des synonymes, il semble préférable de toujours les comprendre comme, sinon de les traduire par, « magnanimité » et « magnanime »<sup>30</sup>.

19. Au point que les traducteurs ont à l'occasion pu la confondre avec le φρόνημα (voir notes suivantes).

20. *In Alc.* 134, 7-11 ; Segonds y traduit μεγαλοφροσύνη par « orgueil », O'Neill par « arrogance ».

21. *In Alc.* 84, 27-85, 3 ; Segonds y traduit ὁ μεγαλόφρων par « le magnanime », O'Neill par « the high-minded man ».

22. *In Alc.* 97, 13-98, 3 ; Segonds y traduit μεγαλοφροσύνη par « générosité », O'Neill par « high resolve ».

23. *In Alc.* 115, 19-22 ; Segonds y traduit μεγαλοφροσύνη par « grandeur d'âme », O'Neill par « high-mindedness ».

24. *In Parm.* 854, 20-24, qui fait référence à la *République*, 487a4. Notons que dans la *République* (528c), la lexique de la μεγαλοφροσύνη peut aussi désigner le mépris d'une connaissance perçue comme inutile, nuance que Proclus semble – sciemment ou non – négliger.

25. Dont l'emploi chez Platon, y compris par opposition à μεγαλόψυχος et μεγαλόφρων, a été étudié par Gauthier 1951, p. 41-54.

26. *In Ti.* I, 62, 9 ; I, 64, 16 ; II, 221, 10.

27. *In Crat.* 117, 11 ; 129, 19 ; *In Ti.* III, 262, 18.

28. *In Crat.* 128, 19 ; *In Parm.* 617, 20.

29. *In Parm.* 780, 23 (Parménide, Zénon et Socrate) ; 997, 8 (Socrate) ; *In Alc.* 18, 18-19 (Platon) ; 312, 11 (Socrate) ; dans ces deux derniers passages, A. Segonds traduit μεγαλοφροσύνη respectivement par « élévation d'esprit » et « magnanimité », O'Neill par « exalted mind » et « magnanimity ».

30. Comme le fait d'ailleurs Guillaume de Moerbeke, *Decem Dub.* 35-37 et *De Prov.* 25, 19 : il traduit par le terme *magnanimitas*, à côté duquel il translittère en *megalofronos* et forge

### 1.3. Οἷσις

Alcibiade est en outre fréquemment caractérisé par son οἷσις. Il s'agit aussi d'une certaine forme de fierté ou de suffisance, mais mal placée, car reposant principalement sur le corps<sup>31</sup>. Plus précisément, il s'agit de la condition initiale d'Alcibiade, qualifiée d'erronée (ψευδής)<sup>32</sup>, de vide (κενή)<sup>33</sup> et de superflue (περιττή)<sup>34</sup>. Proclus rendra clair qu'il désigne par là le fait pour Alcibiade de croire (à tort) posséder un savoir ou une compétence<sup>35</sup>, c'est-à-dire sa double ignorance<sup>36</sup> ; elle est en tant que telle un obstacle majeur à la connaissance<sup>37</sup>. Elle est ce qui nous rend odieux et insupportables<sup>38</sup>, et est une légitime cause de honte<sup>39</sup> ; elle est toutefois rapprochée de la cause du mépris d'Alcibiade pour ses prétendants indignes<sup>40</sup>, c'est-à-dire de sa fierté. Afin de conserver cette nuance en un terme désignant principalement la double ignorance d'Alcibiade, nous le traduirons par « présomption »<sup>41</sup>.

### 1.4. Φιλοτιμία

Reste la dernière caractéristique de la personnalité d'Alcibiade, sa φιλοτιμία<sup>42</sup>. Il s'agit plus exactement d'un genre de vie centré sur la quête de gloire<sup>43</sup>. Elle est associée à la partie irascible de l'âme<sup>44</sup> ainsi qu'aux héros homériques<sup>45</sup>, et caractérise la seconde meilleure forme de gouvernement

*magnisapienter.*

31. *In Alc.* 108, 11-14 ; 141, 9-11 ; 211, 1-5.

32. *In Alc.* 175, 15-16 ; 212, 3-4.

33. *In Alc.* 164, 6 ; 288, 24-27 ; 304, 7-9

34. *In Alc.* 7, 9-11 ; 12, 5-6 ; 17, 2-4 ; 141, 9-11 ; 290, 27-28 ; cf. *In Parm.* 655, 7.

35. *In Alc.* 15, 5-7 ; 102, 20-23 ; 240, 2-3 ; 305, 22-24.

36. *In Alc.* 290, 27-28 ; 291, 8-10 ; 304, 4-10 ; cf. *In Parm.* 654, 4 ; 656, 13 ; *In Crat.* 121, 10 ; *In Ti.* III, 333, 17-20 ; notons une exception (*In Alc.* 236, 24-25) où οἷσις désigne un (hypothétique) moment de simple ignorance.

37. *In Alc.* 212, 8-11.

38. ὀηδεῖς καὶ φορτικοὺς, cf. *In Alc.* 175, 2.

39. *In Alc.* 211, 11-15.

40. *In Alc.* 164, 6-7.

41. A. Segonds, dans la plupart des passages cités, traduit par « prétention », mais ce terme implique en français une revendication, explicite ou non, là où l'οἷσις semble plutôt désigner l'état subjectif qui correspond à celle-ci. Notre proposition rejoint, semble-t-il pour des raisons différentes, la traduction de Moutsopoulos 1985, p. 122. La traduction par *conceit* chez O'Neill semble avoir suivi une semblable intuition.

42. *In Alc.* 23, 14-24, 20 ; 156, 5-7.

43. *In Alc.* 76, 8-10 ; cf. *In R.* I.230, 20-231, 26 et *In Ti.* I, 148, 3-11.

44. *In Alc.* 160, 4-5 ; 219, 2-4 ; cf. l'emploi du même adjectif pour qualifier la partie irascible de l'âme en *In R.* I, 222, 19-223, 26 ; 232, 10 ; 250, 10.

45. *In R.* 193, 1-5.

après celui de la raison<sup>46</sup>. Elle reste toutefois une passion (πάθος) laide<sup>47</sup>, qui soumet l'âme à l'opinion de la multitude<sup>48</sup>. Elle est d'ailleurs ce que rejette finalement Ulysse, par son choix d'une vie simple dans le mythe d'Er<sup>49</sup>. À condition de garder à l'esprit que le terme implique une soif de gloire, la traduction par « ambition » s'impose<sup>50</sup>.

### 1.5. ὕβρις et τῦφος

Qu'en est-il du terme grec traditionnel pour désigner l'orgueil, celui d'ὑβρις ? Proclus l'utilise peu, et seulement lorsqu'il commente un emploi de ce mot par Platon lui-même<sup>51</sup>. Il peut s'agir d'une façon de désigner la double ignorance<sup>52</sup>, mais c'est aussi une description revendiquée par Socrate pour lui-même en tant qu'il fait preuve de franchise (παρρησία)<sup>53</sup> ; Proclus comprend ainsi le terme comme ce qu'en français nous appellerions « insolence ». Plus proche du sens classique de « démesure » (mais guère plus usité par Proclus) est le τῦφος, qui désigne le φρόνημα mal dirigé (c'est-à-dire celui qui se fonde sur le corps)<sup>54</sup>, et dont le contraire (l'ἀτυφία) est rapproché de la μεγαλοφροσύνη<sup>55</sup> : le τῦφος est l'état d'ignorance (double) qu'il s'agit de réfuter<sup>56</sup>.

## 2. L'élève potentiel du philosophe est l'orgueilleux

### 2.1. Nécessité d'un critère

Lorsque Socrate justifie son intérêt pour Alcibiade, il apporte la précision suivante :

j'ai donc été plutôt attentif, pendant le temps où je t'observais, à comment tu traites tes amants : parmi eux, alors qu'ils sont magnanimes et de bonne naissance, il n'en est pas un qui n'ait pris la fuite parce qu'il était méprisé par ta fierté<sup>57</sup>.

46. *In Alc.* 138, 10-11 ; être second est cependant insuffisant, et ce mode de gouvernance est donc voué à l'échec en tant que son but n'est pas le bien commun mais seulement la quête des honneurs pour eux-mêmes, cf. *In Alc.* 146, 18-21.

47. *In Alc.* 147, 21-148, 9 ; cf. *In Parm.* 719, 31-721, 23 et 780, 11.

48. *In Alc.* 243, 10-12.

49. *In R.* II.305, 15-17 et 320, 5-24.

50. C'est d'ailleurs ainsi que traduit Segonds dans la plupart des passages de l'*In Alc.* sus-cités ; le *Trésor de la Langue Française informatisé* donne pour première définition de l'ambition « recherche immodérée de la domination et des honneurs », ce qui correspond à peu près à la φιλοτιμία ici décrite.

51. *In R.* I, 101, 27 (cf. *Lois*, 716a7) ; *In Ti.* I, 175, 7 (cf. *Timée* 24e2) ; *Theol. Plat.* V, 77, 1-4 (*idem*).

52. *In Alc.* 293, 26 ; il s'agit en fait d'une citation des *Lois*, 716a7.

53. *In Alc.* 313, 1-5, commentant l'*Alcibiade*, 114d7.

54. *In Alc.* 108, 11-14.

55. *In Alc.* 312, 10-12.

56. *In Parm.* 686, 19-21.

57. *Premier Alcibiade*, 103b2-5 : σχεδὸν οὖν καταθενόηκα ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ σκοπούμενος ὡς πρὸς τοὺς ἐραστὰς ἔσχες πολλῶν γὰρ γενομένων καὶ μεγαλοφρόνων οὐδεὶς δὲ οὐχ ὑπερβληθεὶς

Selon Proclus, cette observation préliminaire est indispensable à l'amant socratique pour pouvoir reconnaître l'objet potentiel de son amour :

il faut en effet que l'amoureux, ayant commencé par la connaissance, achève par la providence envers son aimé ; [...] l'amoureux connaît d'abord celui qu'il aime, il sait quelles sont ses qualités, et ce n'est qu'ensuite qu'il lui fait partager sa providence<sup>58</sup>.

On ne peut enseigner à celui que l'on ne connaît pas. Puisque l'aimé en question est un être en devenir dont on examine les vertus naturelles, il s'agit certes d'une connaissance probable, ce qui expliquerait pour Proclus le « plutôt » (σχεδόν) platonicien<sup>59</sup> : on ne peut espérer que des indices et non des signes certains du potentiel de chacun. Reste que Socrate n'aurait pas approché Alcibiade s'il ne les avait trouvés en nombre suffisant : le Socrate de Proclus est l'agent d'une providence divine qui ne fait jamais rien en vain, en l'occurrence n'enseigne pas à qui est incapable de recevoir, et interdit donc toute action prématurée<sup>60</sup>, « et nous aussi, il faut que nous observions dans nos actes ces règles de piété »<sup>61</sup>. En quoi consiste cet indice ? Il est ramassé en quelques lignes :

Mépriser les choses qui nous entourent comme des illusions qui ne valent rien, et leur préférer quelque chose d'autre de grand, d'admirable et de supérieur à la multiplicité, c'est un signe clair de la gestation du beau en soi dans les âmes. C'est ce que montre Socrate dans la *République*, quand il dit que le propre des âmes qui descendent du ciel est l'autorité, la grandeur et la magnanimité dans le choix des vies : elles portent en effet encore un écho de la vie de là-bas, et pour cela s'élançant vers les rôles de pouvoir et méprisent toutes les autres choses comme petites et ne valant rien. Mais cette affection, bien éduquée, est le principe du salut des âmes<sup>62</sup>.

Tâchons maintenant, dans le reste de cette section, d'explicitier ce texte très dense.

τῷ φρονήματι ὑπὸ σοῦ πέφευγεν.

58. *In Alc.* 95, 17-19 et 23-25 : δεῖ γὰρ τὸν ἐρωτικὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως ἀρχόμενον οὕτω τελευτᾶν εἰς τὴν περὶ τὸν ἐρώμενον πρόνοιαν· [...] ὁ ἐρωτικὸς γινώσκει πρότερον τὸ ἐραστόν, ὁποῖόν τι ἐστίν, ἕπειθ' οὕτως αὐτῷ μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ προνοίας.

59. *In Alc.* 95, 25-96, 22.

60. *In Alc.* 162, 18-163, 13 : le démon n'autorise Socrate à agir que si l'action entreprise doit être féconde.

61. *In Alc.* 163, 13-15.

62. *In Alc.* 99, 9-100, 1 : τὸ γὰρ τῶν παρόντων μὲν ὑπερφρονεῖν ὡς ἐσκιαγραφημένων καὶ οὐδενὸς ἀξίον, ἄλλο δέ τι πρὸ τούτων ἐπιζητεῖν μέγα καὶ θαυμαστόν καὶ ὑπερέχον τῶν πολλῶν τεκμήριόν ἐστιν ἐμφανὲς τῆς περὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὠδίνος τῶν ψυχῶν. τοῦτο δὲ καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ἐνέφηνε, τῶν ἀπ' οὐρανοῦ κατιουσῶν ψυχῶν τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ἄδρὸν καὶ μεγάλωφρον ἐν ταῖς αἰρέσεισι τῶν βίων ἴδιον εἰπὼν· ἔτι γὰρ ἀπήχημα φέρουσι τῆς ἐκεῖ ζωῆς καὶ διὰ τοῦτο ταῖς δυνάμεσιν ἐπιτρέχουσι καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡς μικρῶν καὶ οὐδενὸς ἀξίον ὑπερορῶσιν. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ πάθος, εὖ παιδαγωγηθέν, ἀρχὴ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν.

## 2.2. Familiarité avec l'intelligible

En quoi consiste cet « écho (ἠπήχημα)<sup>63</sup> de la vie de là-bas » que portent les âmes qui « descendent de là-haut » ? L'allusion à la *République* peut nous l'indiquer. Il s'agit d'un moment précis du mythe d'Er, celui où les âmes choisissent tour à tour leur prochaine vie : les âmes qui, sans être philosophes, ont eu une vie bien ordonnée grâce aux bonnes lois de leur cité, et reçu la récompense céleste qui en découle, sont les premières à se jeter sur les vies de tyrans, car elles sont oublieuses des souffrances qui s'ensuivront pour elles<sup>64</sup>. Pour Proclus, cela s'explique par la familiarité que ces âmes ont acquise avec les dieux lors de leur séjour auprès d'eux : habituées à gouverner avec eux l'univers entier, elles se sentent d'autant plus à l'aise avec une vie qui implique un pouvoir absolu sur les choses humaines ; les unes choisiront une vie d'ambition, les autres de tyrannie<sup>65</sup>. Ces âmes sont pour Proclus les mêmes que celles qui ont eu la meilleure part à la procession des dieux décrite dans le *Phèdre*<sup>66</sup> : étant les suivantes de l'hégémonique Zeus, elles ne peuvent que rechercher l'hégémonie d'ici-bas une fois réincarnées<sup>67</sup>. D'où vient, alors, le fait qu'au contraire de Zeus (tel que Proclus le considère), elles sèment plus souvent le chaos que le bien ici bas ? Le goût pour le pouvoir – et la conviction d'en être digne – sont bien le signe d'une nature noble et philosophique<sup>68</sup>, mais ils peuvent cependant faire des dégâts si cette nature ne se rend pas compte que le pouvoir chez les hommes n'est pas toujours corrélé à la sagesse, comme c'est le cas chez les dieux<sup>69</sup>. Hériter des dieux et être conscient de cet héritage ne signifie pas nécessairement être capable d'en faire bon usage.

De façon plus générale, la grandeur, la beauté, la noblesse, l'amitié et la puissance sont source de fierté en tant qu'elles dérivent à titre premier des dieux<sup>70</sup> :

63. Le terme est employé, avec le même sens (écho des réalités intelligibles et/ou divines) ailleurs dans le corpus proclien : *In Alc.* 135, 13 (voir plus bas) ; 272, 3 ; *In Ti.* III, 158, 8 ; *In R.* I, 185, 1 ; *In Eucl.* 28, 25 ; *Elem. Theol.* 129 (p. 114, 127 Dodds) ; *Theol. Plat.* I, 26 (p. 116-117 Saffrey et Westerink) et 29 (p. 125-126) ; *Dec. Dub.* 45, 12 ; voir la note 1 de la traduction de Segonds 1985-1986, p. 178.

64. *République*, X, 619a-d.

65. *In Alc.* 137, 5-138, 9 ; argument déjà annoncé en 133, 19-21. Ce passage est à juste titre souligné par van den Berg 2017 (en 153-154). Cependant, Proclus n'y dit pas que toute âme qui aime le pouvoir est ambitieuse/φιλότιμος, mais que les âmes ambitieuses en sont une sous-classe : les deux notions sont distinguées.

66. *Phèdre*, 248a-253c.

67. *In Alc.* 136, 13-137, 4 ; argument déjà annoncé par le choix de vocabulaire en 133, 22-134, 7.

68. *In Parm.* 693, 3-20 (cas d'Aristote le Tyran) ; *In Ti.* I, 70, 25-71, 12 (cas de Critias).

69. *In R.* II, 301, 9-302, 8.

70. *In Alc.* 111, 7-112, 5.

Les âmes, ayant d'avance saisi grâce à leurs notions innées que ces choses brillent chez les dieux, s'émerveillent de la beauté et de la grandeur dans les corps mortels, en tant qu'elles transportent une image de celles des dieux ; mais par leur ignorance de la beauté et de la grandeur véritables, elles en restent à celles d'ici et n'admirent que celles-ci<sup>71</sup>.

Le même raisonnement s'applique à l'amitié ainsi qu'à la noblesse, qui est une qualité divine dont l'équivalent humain n'est qu'un reflet ; c'est par ce reflet qu'elle est suggérée à notre esprit, et il n'est digne de fierté qu'à cet égard : on ne peut être fier que de la noblesse du rang de son âme<sup>72</sup>. La plupart des âmes se contentent des versions inférieures et dérivées de tous ces biens ; il n'en reste pas moins que leur admiration et leur désir de ces fortunes terrestres trouvent leur fondement tant objectif que subjectif dans l'origine divine de celles-ci. On n'aime et ne tire fierté de l'honneur, du pouvoir et de la grandeur terrestres qu'en tant qu'ils suggèrent leurs modèles divins. Proclus l'explique d'ailleurs plus loin dans son *Commentaire* :

Car toute âme, comme le dit Platon, a par nature contemplé les êtres. Elle a donc vu, là-bas, le véritable objet d'honneur, les objets d'autorité et de pouvoir établis chez les dieux eux-mêmes, et les ayant vus, elle s'en est émerveillée, et en a gardé en elle des échos ; mais à cause de l'oubli et de l'ignorance, elle ne sait plus ce qu'elle admire, ni en vertu de quelles notions elle aspire à la puissance, à la grandeur et au pouvoir, ou au plaisir, ou aux richesses<sup>73</sup>.

C'est bien toute âme qui a cet écho de l'intelligible, par lequel elle peut être ramenée vers lui, et qui lui en fait déjà désirer les reflets que sont la grandeur, l'honneur (etc.) terrestres. Ce désir n'est pas une entrave, mais une condition de possibilité de l'apprentissage. Mais s'il est universel (ou même seulement partagé par toutes les âmes humaines), il ne peut pas servir de critère de sélection d'un élève ; il suggère au contraire que chacun a en droit la possibilité d'accéder à la connaissance, et peut donc recevoir un enseignement. Toutefois, la mobilisation par Proclus des passages de la *République* et du *Phèdre* suggère qu'il est présent davantage dans certaines que dans d'autres. En conséquence, même si toutes les âmes sont en droit capables de connaître, certaines sont en fait pourvues d'un plus haut potentiel que les autres. On aurait donc là non un critère définitif mais seulement un premier

71. *In Alc.* 112, 5-10 : ταῦτα δὴ οὖν αἱ ψυχαὶ κατὰ τὰς αὐτοφρεῖς ἐννοίας ἐν τοῖς θεοῖς διαλάμπειν προειληφύηαι καὶ τὸ ἐν τοῖς θνητοῖς σώμασι κάλλος καὶ μέγεθος τεθήηασιν ὡς ἔμφασιν ἐκείνων ἔχοντα· διὰ δὲ τὴν ἄγνοιαν ἐκείνων τῶν ἀληθινῶν ἐν τούτοις καταμένουσι καὶ ταῦτα μόνῃ θαυμάζουσι.

72. *In Alc.* 112, 10-26.

73. *In Alc.* 135, 9-17 : πᾶσα γὰρ ψυχὴ, φησὶν ὁ Πλάτων, φύσει τεθέεται τὰ ὄντα. εἶδεν οὖν ἐκεῖ τὸ ἀληθὲς τίμιον καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ ἀρχικὸν ἐν αὐτοῖς ἰδρυμένα τοῖς θεοῖς, καὶ ἰδοῦσα τέθηπεν αὐτὰ καὶ ἔχει τινὰ αὐτῶν ἐντὸς ἀπηχήματα· διὰ δὲ τὴν λήθην αὐτῆς καὶ τὴν ἄγνοιαν οὐκ οἶδε, τί ποτὲ ἐστὶν ὃ θαυμάζει, καὶ κατὰ ποίας ἐννοίας ὀρέγεται τῆς δυνάμεως καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς ἀρχῆς ἢ τῆς ἡδονῆς ἢ τῶν χρημάτων. La citation provient du *Phèdre*, 249e4-5.

indice : on a d'autant plus de raisons de considérer une âme comme disposée à saisir l'intelligible – c'est-à-dire à apprendre au sens (néo)platonicien du terme – que son désir pour les reflets de celui-ci (honneur, pouvoir, etc.) est intense. Une telle intensité peut en outre être difficile à percevoir, notamment si l'âme en question la (dis)simule habilement, et ce premier indice est dès lors, à lui seul, insuffisant pour sélectionner son élève. Il faut donc le confirmer par d'autres signes.

### 2.3. Mépris des choses basses

Le désir des belles et grandes choses ne suffit pas ; il faut encore qu'il motive et provoque le mépris de tout le reste, et c'est cela qui incite vraiment Socrate à aller vers Alcibiade :

ayant réfléchi et observé tout cela, Socrate a compris qu'Alcibiade n'était pas soumis à ses autres amants, ni vaincu par la vie d'amour des richesses, mais maintenant une vigoureuse fierté et jugeait petites toutes les choses humaines ; voyant qu'il en était ainsi, il lui fait partager ses propres conseils<sup>74</sup>.

L'initiative de Socrate n'est pas simple opportunisme qui profiterait de l'éviction de ses concurrents pour tenter sa chance : c'est *parce qu'il* observe Alcibiade rejeter ses prétendants en raison de leur bassesse qu'il le juge digne d'amour. En effet, qu'est-ce qui explique ce rejet par Alcibiade ? Socrate l'explique : « il convient donc qu'Alcibiade ait méprisé par fierté tous ces prétendants, ayant obtenu une nature plus superbe et plus vigoureuse, et qu'il les ait mis en fuite, puisqu'ils ne supportaient pas le poids de sa fierté<sup>75</sup>. » Or, poursuit Proclus, « mépriser ceux qui sont indignes d'aimer – et admirer qui en est digne – témoigne de sa grande familiarité avec le beau et de sa préparation à la vertu »<sup>76</sup>. Quelle différence avec la capacité cognitive naturelle de chacun, qui se fondait sur le désir pour les reflets de l'intelligible ? Le fier est un cran plus loin que le reste des âmes, en ce qu'il n'est pas dupe des grandes choses d'ici, et sait les mépriser comme les simples reflets qu'elles sont, ainsi que ceux qui ne jurent que par elles. Ce mépris est corrélatif d'un certain respect pour ce qui ne serait pas aussi bas et dispersé<sup>77</sup>, c'est-à-dire ne serait pas humain, bien que cet objet d'estime puisse être encore indéterminé :

74. *In Alc.* 95, 8-13 : ταῦτα δὴ οὖν πάντα κατανοῶν καὶ ἀνασκοπούμενος εὖρεν αὐτὸν ἀδούλωτον ὑπὸ τῶν ὄλων ἐραστῶν, ἀνίκητον ὑπὸ τῆς φιλοχρημάτου ζωῆς, φρονήματος ἀντεχόμενον ἀδρόῦ καὶ σμικρὰ πάντα τὰ ἀνθρώπινα νομίζοντα· καὶ ταῦτα θεασάμενος οὕτω δὴ μεταδίδωσιν αὐτῷ τῶν οἰκειῶν συμβουλιῶν.

75. *In Alc.* 98, 3-7 : πάντας δὴ οὖν εἰκότως τοὺς τοιούτους ὁ Ἀλκιβιάδης ὑπερεβάλετο τῷ φρονήματι φύσιν γαυροτέραν τινὰ καὶ ἀδροτέραν λαχών, καὶ φυγάδας αὐτοὺς ἀπέδειξεν οὐκ ἐνεγκόντας τὸ φρόνημα αὐτοῦ τὸ ὑπέρογκον. Ce passage et le suivant ont été commentés par Layne 2014.

76. *In Alc.* 99, 3-5 : τὸ γὰρ τῶν μὲν ἀναξίων τοῦ ἔρωτος ὑπεριδεῖν, τὸν δὲ ἄξιον θαυμάσαι, πολλὴν αὐτῷ μαρτυρεῖ τὴν πρὸς τὸ καλὸν οἰκειότητα καὶ εἰς ἀρετὴν παρασκευήν.

77. Ce lien est aussi fait en *In Alc.* 100, 1-5.

Alcibiade n'a à ce stade pas encore été approché par Socrate. Mépriser les gens de moindre valeur n'empêche pas d'entretenir avec eux des rapports, par exemple utilitaires ; de telles fréquentations peuvent d'ailleurs se révéler un excellent exercice pour entraîner son âme et sa fierté à dominer les mauvaises influences de la masse<sup>78</sup>. Cela implique cependant de savoir quand cesser de s'y mêler et adapter : ainsi Alcibiade refuse-t-il d'apprendre, comme le font les autres enfants, à jouer de la flûte<sup>79</sup>. Certes, rien n'empêche que le mépris dont on a parlé soit lié à une certaine vanité, mais dans la mesure où celle-ci est au service d'une fierté qui élève au-dessus des passions vulgaires, au nom de l'écho en l'âme des intelligibles, ce mépris est conforme à la raison (*κατὰ λόγον*)<sup>80</sup>. Au désir de l'intelligible contenu en chaque âme, dont l'intensité peut être plus grande chez certaines, s'adjoint chez celles-ci un mépris pour tout ce qui ne le satisfait pas, en une sorte de radicalisation de ce désir, dont les symptômes extérieurs sont d'autant plus visibles, et qui aide donc à la distinguer des autres.

#### 2.4. *L'ambition comme étape de l'ascension*

Nous avons vu jusqu'ici que chaque âme aimait l'intelligible à travers ses reflets, que cet élan était plus intense chez certaines (les fières), au point parfois de mépriser les plus bas reflets pour ce qu'ils sont. Mais la liste de ces reflets était longue, puisqu'elle comprenait tous les habituels objets de désir, semblait-il à égalité : l'amour du plaisir peut en principe mener à la connaissance, et on pourrait imaginer le cas d'un hédoniste qui mépriserait certaines formes de plaisirs plus bas au profit de plus raffinés ou plus stables. Reste donc à savoir si l'on peut vraiment accepter qu'un tel hédoniste présente les mêmes dispositions qu'un Alcibiade à recevoir l'enseignement socratique.

Or, que désire Alcibiade ? Il est ambitieux (*φιλότιμος*) et aime donc l'honneur et le pouvoir (*δυναστεία*). Il correspond ainsi à l'âme irascible, intermédiaire entre les désirs de la foule et la raison de Socrate, qui correspondent quant à eux aux deux autres parties de l'âme<sup>81</sup>. Cette ambition comprise comme intermédiaire entre le vice et la vertu se manifeste dans ses réponses aux premières questions de Socrate : bien qu'il soit encore incapable de comprendre qu'il ne faut jamais faire la guerre aux justes, il se refuse déjà à envisager ouvertement, comme le fait le Thrasymaque de la *République*, de

78. *In Alc.* 58, 11-59, 22.

79. *In Alc.* 196, 22-198, 13. Notons toutefois que l'explication de Proclus est ici un peu confuse : il justifie le refus de la flûte dans la bonne éducation par sa capacité de rendre tous les sons, y compris ceux rejetés par Platon, mais mentionne comme cause historique du refus d'Alcibiade sa volonté de ne pas déformer son beau visage ni d'adopter un instrument trop peu noble pour lui ; est-ce donc là une manifestation précoce de fierté (dont on verra qu'elle est censée n'apparaître vraiment qu'à l'âge adulte), ou une pure vanité ?

80. *In Alc.* 100, 8-19.

81. *In Alc.* 159, 26-160, 12.

mener une telle guerre<sup>82</sup>. De même que le gouvernement timocratique est le meilleur après celui conforme à la raison, la vie d'ambition ne le cède qu'à celle du philosophe ; elle est la première « tunique » revêtue par l'âme lors de sa descente, et la dernière dont elle se débarrasse lors de sa remontée<sup>83</sup>.

Si donc la première descente des âmes est la vie d'ambition, il est évident qu'un tel désir ne relève pas de celles qui sont tombées profondément, mais de celles qui s'en sont retournées dans l'antichambre de la raison. C'est pourquoi Socrate a considéré qu'une telle disposition était digne d'amour, en tant qu'elle élève au-dessus du devenir et qu'elle est très apparentée à la raison : notre cœur (θυμός) y est plus apparenté que notre appétit (ἐπιθυμία). Pour ces raisons, Socrate a considéré que la vie d'ambition et de quête de pouvoir était digne de la sollicitude amoureuse. Il ressort clairement de tout cela que pour être un digne amant de quelqu'un, il faut connaître la nature de son âme, avoir passé en revue ses différents choix de vies, être un juge crédible de ses apparences, et capable de voir de quoi chaque chose contient des reflets, et par quelles voies il est naturel pour chaque âme de parvenir à son but propre. En effet, celui qui ne saisit pas tout cela avec précision manque les biens qui sont issus de l'inspiration amoureuse<sup>84</sup>.

Au cours de sa génération temporelle, l'âme particulière acquiert successivement trois puissances : la sensation (αἴσθησις) à la naissance, le désir (ἐπιθυμία) durant l'enfance, qui fait rechercher le plaisant et éviter le douloureux, et enfin le cœur (θυμός), qui pousse à éliminer le nuisible, et survient à l'âge adulte<sup>85</sup>. Ce dernier est la marque de créatures plus abouties<sup>86</sup> (en vertu du principe qui veut que le premier en dignité soit le dernier dans le temps), mais il peut être source de vice par défaut (la lâcheté) ou par excès (la témérité, qui à son tour rend ambitieux et querelleur)<sup>87</sup>. L'ambition n'est pas à proprement parler une passion, puisqu'elle est au nombre des tuniques de l'âme et que celles-ci sont les accrétions élémentaires et irrationnelles dont

82. *In Alc.* 218, 1-219, 13 ; à nouveau, l'ambition d'Alcibiade comme correspondant à la partie irascible de l'âme constitue un intermédiaire entre la raison qu'est Socrate et les désirs, représentés cette fois par Thrasymaque.

83. *In Alc.* 138, 10-139.3.

84. *In Alc.* 139, 3-18 : εἰ τοίνυν ἡ πρώτη τῶν ψυχῶν κάθοδος ἡ φιλότιμος ἐστὶ ζωὴ, δῆλον ὡς οὐκ ἔστιν ἡ ἔφεσις αὕτη τῶν εἰς βάθος πεσόντων, ἀλλ' ἐν προθύροις τοῦ λόγου στρεφομένων. διὸ δὴ καὶ ὁ Σωκράτης ἀξίεραστον εἶναι τὸ τοιοῦτον ἦθος ὑπείληφεν ὡς ὑπερανέχον τῆς γενέσεως καὶ τῷ λόγῳ συγγενέστερον· ἐγγυτέρω γὰρ ἐστὶν ὁ θυμὸς ἡμῶν ἢπερ ἡ ἐπιθυμία. διὰ ταύτας μὲν οὖν τὰς αἰτίας τὴν φιλαρχον καὶ φιλότιμον ζωὴν ὁ Σωκράτης ἀξίαν ἐρωτικῆς ὑπέλαβεν εἶναι κηδεμονίας. Ἐκ δὲ τούτων φανερόν ἐστι χρῆ τὸν γνησίως ἐραστήν τινας καὶ ψυχῆς φύσιν εἰδέναι καὶ τὰς διαφοροὺς αἰρέσεις τῶν βίων ἐπεσκέφθαι καὶ τῶν εἰδώλων ἀξιόπιστον εἶναι κριτὴν καὶ δυνάμενον ὄραν, τίνων ἐμφάσεις ἕκαστον ἔχει καὶ διὰ ποίων ὁδῶν πέφυκεν ἕκαστη ψυχὴ τυγχάνειν τοῦ οἰκείου τέλους, ὃ γὰρ μὴ ταῦτα συνιδὼν κριβῶς ἀποτυγχάνει τῶν ἐκ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας ἀγαθῶν.

85. *In Ti.* III, 286, 3-288, 3.

86. *In Ti.* III, 288, 20 : τελεώτερα

87. *In Ti.* III, 288, 3-6.

l'âme se charge avant même d'être descendue dans le corps et d'en subir les passions<sup>88</sup>. Elle en est même la première : la vie de querelle qu'elle provoque souvent va de pair avec la lutte intérieure à l'âme entre les opinions vraies et fausses<sup>89</sup>. Or, celle-ci est la seule passion cognitive et morale à pouvoir faire l'objet d'une réfutation philosophique, par opposition à l'oblicité (erreur pourvue d'une cohérence interne) ou au renversement (où la raison se fait l'esclave de l'arbitraire des passions), qui exigent une correction infra-rationnelle<sup>90</sup>. Sans pour autant renoncer à l'ambivalence classique de la φιλοτιμία et à la nécessité de l'approcher avec prudence et rhétorique (voir section 3 *infra*), Proclus en fait donc une quasi-passion qui est – elle seule, peut-être – directement accessible à la raison et à l'intervention socratique<sup>91</sup>.

Par ailleurs, ce que Proclus déploie ici est aussi un argument général : pour être un bon amant – c'est-à-dire un bon enseignant, puisque tel est ici le rôle de Socrate –, il faut connaître son aimé, son potentiel, ses choix, ses buts, et fonder ses soins sur cette connaissance préalable afin de s'adapter à son aimé, c'est-à-dire à son élève<sup>92</sup>. Alcibiade, par son choix d'une vie d'ambition, son mépris des biens inférieurs et son invincible fierté, montre un potentiel particulièrement élevé, puisque ces caractéristiques l'ont déjà détourné en bonne partie du devenir et rapproché de la raison, sans encore l'y avoir fait prendre part : il ne lui manque pour poursuivre cette ascension que l'impulsion socratique, dont l'apport peut dès lors être considéré comme opportun. Il ne l'est que depuis qu'Alcibiade a atteint l'âge adulte : les enfants, en effet, sont incapables de la vie d'ambition, qui ne s'actualise et ne se manifeste qu'une fois arrivé à un âge suffisant<sup>93</sup>, preuve supplémentaire de l'importance de cette ambition comme condition préalable, au moins dans le cas du prodige qu'est Alcibiade, de son éducation philosophique.

88. *In Ti.* III, 297, 21-298, 1.

89. *In Ti.* III, 344, 15-19. Ce passage a ceci de curieux que Proclus donne pour exemples de cette forme « récupérable » de passion et d'erreur les personnages non seulement de Thrasymaque mais aussi de Calliclès auxquels l'oblicité semble mieux convenir. Plus encore : si la vie de querelle est associée à cette première passion, cela place Alcibiade au même rang qu'eux. Notons cependant que ce caractère d'Alcibiade est clairement provoqué par son ambition, ce qui ne vaut pas nécessairement pour Thrasymaque, qui est par ailleurs (voir note 82) censé représenter les désirs (et il en va sans doute de même pour Calliclès). Leur désaccord intérieur est bon signe – et d'ailleurs Socrate leur accordera du temps – mais il peut n'être pas causé par l'ambition, et donc ne pas indiquer l'orgueil.

90. *In Ti.* III, 340, 30-343, 8. Pour une analyse de ces trois modes de passion ou d'erreur, voir Baltzly 2006.

91. Cette accessibilité à la raison n'exclut pas l'utilisation du discours exhortatif et édifiant, et en bénéficie même grandement, comme le montre van den Berg 2017 (p. 158-160), ne serait-ce que, comme on le verra, pour permettre que la réfutation rationnelle soit entendue et la démarche socratique acceptée.

92. Cet impératif d'adaptation et de différenciation est aussi mobilisé en *In Alc.* 3, 11-13 ; 28.12-29.1 ; 151, 12-154, 16.

93. *In Alc.* 162, 5-18.

### 2.5. Orgueil et naturel philosophe

Proclus a cherché à expliquer ce qui, dans l'attitude d'Alcibiade, a motivé Socrate à l'approcher après une longue période d'observation, afin de lui dispenser un enseignement philosophique. Cette décision étant par ailleurs soumise à l'approbation du démon, qui refuse que Socrate fasse quoi que ce soit de vain, elle doit se fonder sur un signe, sinon certain, au moins suffisant, du potentiel d'Alcibiade et de sa capacité de tirer bénéfice de cet enseignement philosophique pour se rapprocher de l'intelligible. En d'autres termes, il faut déterminer si Alcibiade a le profil d'un naturel philosophe, et c'est cette notion que Proclus tente de caractériser avec les arguments que l'on a examinés. Quels en sont les traits saillants ? Alcibiade est, plus encore que les autres âmes, fier des qualités qui, en lui, suggèrent l'intelligible, et il les cultive d'autant plus qu'il éprouve pour l'intelligible (par l'intermédiaire de ces qualités) un puissant désir. Celui-ci est si puissant qu'il éclipse celui de toutes les autres choses, qu'il ne lui reste plus qu'à mépriser. Cette fierté et ce mépris s'expriment au plus haut point dans son ambition, c'est-à-dire dans son amour des honneurs et du pouvoir, reflets par excellence de la condition divine, et surtout palier intermédiaire entre les passions et la connaissance philosophique. Tout ceci témoigne de la familiarité d'Alcibiade avec les dieux, et de la conscience plus ou moins obscurcie de cette familiarité. Ce témoignage est celui qu'attendaient Socrate et son démon pour juger Alcibiade digne d'être aimé, c'est-à-dire enseigné. Or, quel terme peut désigner ce mélange de fierté, de mépris et d'ambition mieux que celui d'*orgueil* ? Si l'on comprend ce terme à la lumière des passages cités, il est permis de dire que pour Proclus, le naturel philosophe – c'est-à-dire l'élève capable de recevoir un enseignement philosophique et qui mérite donc d'être pris en charge – n'est autre que l'orgueilleux, celui qui est à la fois fier, méprisant et ambitieux.

### 3. Comment éduquer l'orgueilleux ?

Le *Premier Alcibiade* n'est pas seulement le récit du choix d'un élève prometteur par Socrate, il est aussi celui de sa conversion à la philosophie. En l'occurrence, pour Proclus, il montre comment Socrate aide une âme, d'autant plus dangereuse et corruptible qu'elle est brillante, à travailler assez sur elle-même pour que la suite de sa vie et surtout des prochaines soit plus vertueuse<sup>94</sup> ; le Diadoque est à ce titre moins original que sur le point précédent et s'inscrit dans une tradition exégétique<sup>95</sup>. Sa lecture de la relation de Socrate et Alcibiade reprend d'ailleurs la structure classique de l'art d'aimer, qui consiste à reconnaître l'aimé potentiel (comme nous l'avons vu dans la

94. Layne 2014.

95. Sa position est certes unique, mais nuance celles de ses prédécesseurs plus qu'elle n'innove radicalement, voir Layne 2014 ainsi que, pour la comparaison avec Plutarque, Roskam 2012.

section 2), à en gagner les faveurs, et enfin à en faire bon usage<sup>96</sup> ; voyons brièvement comment cette structure s'applique à un aimé-élève orgueilleux.

### 3.1. *L'orgueil comme obstacle et tremplin*

En tant qu'ambitieux, Alcibiade est forcément querelleur, et risque donc de mépriser les paroles de Socrate avant même de les avoir entendues<sup>97</sup>. Il faut donc le ménager, l'approcher par des éloges qui remplissent la double fonction d'apaiser son esprit de rivalité envers Socrate, et de stimuler d'autant plus sa volonté de briller par son mépris des amants et des biens indignes de lui<sup>98</sup>. Elle est même triple, car Socrate glisse dans ses compliments de subtils blâmes, qui dénoncent l'ignorance (double) d'Alcibiade, et le blâme est d'autant plus cinglant qu'il est délicat<sup>99</sup>. Dans sa forme la plus pure, il consiste à montrer à Alcibiade qu'il s'autoréfute, prévenant ainsi toute résistance éristique<sup>100</sup>. Mais, pourrait-on objecter, quel rapport entre le fait de contredire (ou même d'être ignorant) et la fierté, le mépris ou l'ambition ? L'ignorance est laide, elle est donc honteuse, et il est encore plus honteux de se contredire soi-même, or la honte est ce que craint au plus haut point l'ambitieux et donc l'orgueilleux<sup>101</sup>. Alcibiade est acculé dans une impasse, car il est la source de sa propre honte, par son souhait d'une grandeur qui se détruit elle-même faute de se connaître assez.

Socrate, qui sait offrir à chaque type d'âme ce qu'elle cherche au plus haut point, en une version beaucoup plus stable que ce qu'elle pourrait trouver en dehors de la philosophie, promet à Alcibiade une grandeur et une puissance telles qu'elles ne se retournent pas contre leur possesseur, ne le diminuent pas et ne le forcent pas à se nier comme ambitieux en se couvrant de honte à cause d'elles<sup>102</sup>. Il présente ainsi sa philosophie comme une providence démonique capable de donner accès au plus grand pouvoir, rentrant par là dans le jeu des grands desseins de l'orgueil d'Alcibiade tout en montrant bien combien ils sont impossibles sans la philosophie<sup>103</sup>.

Ce moment de basculement, où les rêves de l'orgueilleux radicalisent leur mépris des attachements indignes de lui au point d'avoir un besoin incontournable de l'enseignement du philosophe, est celui du *θαυμάζειν*, étonne-

96. Dillon 1994 montre que *l'In Alc.* de Proclus hérite au moins en partie de cette structure typique.

97. *In Alc.* 23, 16-25 ; 133, 1-7.

98. *In Alc.* 24, 2-20 ; 98, 7-16 ; 100, 19-23 ; voir aussi *In Parm.* 782, 23-25.

99. *In Alc.* 24, 20-25, 3 ; 101, 23-103, 28 ; 105, 5-7 ; 209, 2-8.

100. *In Alc.* 209, 8-13 ; le danger de l'éristique est dénoncé en *In Parm.* 779-881 ; 977, 17-978, 10 ; 1027, 26-31.

101. *In Alc.* 210, 4-211, 5.

102. *In Alc.* 151, 12-154, 16

103. *In Alc.* 113, 26-114, 16 ; 154, 17-156, 18.

ment admiratif qui est le principe de la philosophie<sup>104</sup>. Il est provoqué par la μεγαληγορία de Socrate, sa grandiloquence qui déplace la portée de la discussion et de la quête de pouvoir et d'honneur d'Alcibiade à des échelles grandioses qu'il n'aurait pas osé envisager<sup>105</sup>. Si la grandiloquence *étonne* (au sens commun et au sens philosophique), c'est parce qu'elle fait entrevoir à Alcibiade des formes de pouvoir encore plus hautes. Parmi elles, on peut aussi compter la surhumaine patience de Socrate à le suivre et poursuivre avant et après les autres amants, en une longanimité qui intrigue Alcibiade et le pousse à chercher à en connaître les raisons<sup>106</sup>. Or « être pris du besoin d'apprendre la cause de ce que fait Socrate, c'est devenir l'amant de la connaissance qui préexiste en lui »<sup>107</sup>. Voilà Alcibiade intrigué, et surtout mené par cette curiosité à ne plus pouvoir mépriser, mais plutôt désirer, par ambition, ce pouvoir inconnu et sa source.

L'orgueilleux n'écoute que lui-même et ceux qui parlent son langage, pour le flatter ou l'assister dans ses buts, mais il est d'autant plus vulnérable à la honte (ou à son risque) et à la curiosité qu'il est orgueilleux, et telle est la voie par laquelle Socrate peut se faire entendre de lui, le gagner comme interlocuteur, aimé et élève, et ainsi préparer sa conversion. Alcibiade a une naturelle tendance à toujours rechercher mieux que ce qu'il a, or c'est comme cela que Proclus caractérise la « bonne nature » (εὐφύια) de l'élève ; grâce à l'étonnement, le voici maintenant équipé de motivation ou ardeur (προθυμία)<sup>108</sup>.

### 3.2. Purification de l'orgueil et réminiscence

La motivation ainsi trouvée par Alcibiade dans l'enseignement-providence de Socrate est intrinsèque : l'obtention d'une puissance stable, à travers les hautes promesses et l'étonnante patience du patronage démonique de Socrate, se confond avec l'action de ce dernier en tant précisément qu'il joue pour son élève le rôle de démon, et que toute puissance réelle vient d'une

104. *In Alc.* 42, 5-43, 5.

105. *In Alc.* 164, 1-22.

106. *In Alc.* 20, 1-21, 7 ; 46, 14-47, 15 ; 165, 14-166, 17.

107. *In Alc.* 21, 7-9 : τὸ γὰρ τὴν αἰτίαν ποθῆσαι μαθεῖν ὃν πράττει Σωκράτης, ἐραστήν ἐστι γενέσθαι τῆς ἐν αὐτῷ προὔπαρχούσης ἐπιστήμης. Voir aussi 19, 18-20.1.

108. Proclus distingue en fait trois vertus du bon élève : l'εὐφύια, la προθυμία et l'ἐμπειρία, ou expérience, voir *In Parm.* IV, 926, 5-927, 32. Considérerait-il qu'Alcibiade dispose déjà de cette expérience par sa formation d'aristocrate ? Le dialogue indique cependant qu'Alcibiade n'est pas formé en mathématiques et en physique (106e), or, c'est une telle « expérience » que vise Proclus. Restent donc deux possibilités : soit la fierté d'Alcibiade constitue un souvenir assez clair pour tenir lieu d'expérience préparatoire en lieu et place de ces disciplines, soit Proclus considère que Socrate entend d'abord y former Alcibiade avant de passer à la philosophie proprement dite. Sur cette « triade des vertus », voir aussi Hoffmann 1994-1995 (plus particulièrement les p. 265-267) ainsi que Hoffmann 1998 (plus particulièrement les p. 225-227).

providence démonique<sup>109</sup>. En effet, l'automotricité de l'âme d'Alcibiade, même prometteuse, intriguée et motivée, ne suffit pas à en mener à bien la conversion. Ce n'est que par la médiation et le contact avec ce qui est cause pour l'âme de sa propre liberté que celle-ci pourra, à la fois de son propre chef et sous l'impulsion de cette cause démonique, se tourner vers cette dernière<sup>110</sup>. L'exercice par Socrate d'une telle providence, c'est-à-dire l'obtention par Alcibiade de la puissance qu'il cherche, se fait en trois étapes : purification de l'erreur, exhortation à la vertu, réminiscence de son être véritable<sup>111</sup>.

La première étape est principalement purification de la double ignorance, elle a déjà commencé avec les (auto)réfutations d'Alcibiade, et par là mené à un tri entre ses opinions et attachements visant à en exclure les objets inférieurs pour en assurer la cohérence<sup>112</sup>. Il importe que ce tri et cette purification soient opérés activement par l'orgueilleux Alcibiade lui-même : c'est seulement ainsi qu'il en comprendra et acceptera les enjeux et implications, à savoir la nécessité de reconnaître son ignorance et de chercher à la combler pour rendre possibles ses hautes aspirations<sup>113</sup>. Dès lors, l'action de Socrate consiste moins à prodiguer un enseignement qu'à aider Alcibiade à lever l'écran qui l'empêche d'y voir clair et de se souvenir de ce qu'il sait déjà<sup>114</sup> : c'est là la condition pour que l'âme soit maintenue dans son automotricité<sup>115</sup>. C'est bien toujours au nom de l'orgueil et de sa cohérence interne ainsi radicalisée que ce qu'on pourrait décrire comme des vanités sont éliminées : il s'agit d'en purifier l'orgueil, auquel elles sont extérieures.

Ce n'est qu'avec l'exhortation à la vertu que la purification se fait interne à l'orgueil. L'ambition d'Alcibiade et les formes de mépris qui y sont directement liées, bien qu'utiles à la prise en charge par Socrate et à l'adoption de la philosophie contre les vanités, sont ultimement déraisonnables et donc indésirables : les honneurs d'ici sont aimés en vertu de leur grandeur qui rappelle aux âmes bien nées l'intelligible, mais le but dernier est le modèle et non le

109. *In Alc.* 37, 19-42, 7 ; 45, 7-46, 1 ; 60, 1-64, 6 ; 84, 26-85, 7 ; 153, 6-154, 16.

110. Voir à ce sujet Trouillard 1957a (en 335-338).

111. *In Alc.* 14, 9-19 ; 225, 4-11 ; ce plan tripartite est simplifié en 212, 1-16 où la seconde étape est escamotée.

112. *In Alc.* 174, 1-181, 3. On comprend mieux pourquoi seule une âme dans laquelle luttent des opinions vraies et fausses, comme peut l'être l'âme ambitieuse (voir section 2.4 *supra*, notes 89-90), doit se prêter à cet exercice : chez une âme oblique, le sentiment de cohérence risquerait de n'être que renforcé par l'examen. Une bonne reconnaissance de l'élève potentiel (section 2.1) est donc bien une précaution indispensable.

113. *In Alc.* 119, 8-16 ; les références à la dimension purgative et médicale de cet acte psychique sont nombreuses dans le texte : *In Alc.* 155, 2-10 ; 172, 13-18 ; 210, 4-10 ; 232, 11-233, 2 ; 265, 4-11 ; 278, 30-279, 20 ; 304, 12-305, 21.

114. *In Alc.* 280, 24-281, 16.

115. *In Eucl.* 15, 26-16, 16.

reflet, qui en lui-même n'apporte que ruine<sup>116</sup>. En effet, l'ambition vise les honneurs et le pouvoir, mais, ce faisant, elle s'asservit tant vis-à-vis de la foule que du destin, dont le caprice peut donner ou soudain reprendre : radicalisée, l'ambition se sape elle-même<sup>117</sup>. Or, en vertu de la cohérence exigée par la purification, l'ambition d'Alcibiade ne doit pas souhaiter ce qui en détruirait les conditions de possibilité. Au contraire, si l'honneur et le pouvoir sont recherchés, c'est, consciemment ou non, dans l'optique d'une tension vers la justice, dont Alcibiade a déjà l'intuition ; c'est cette intuition qui fonde sa fierté et donne leur sens à son ambition (qui est bien une tunique dont il faut à un moment se débarrasser) et à son mépris, dont elle doit conditionner les applications<sup>118</sup>. Ces derniers se voient donc, sinon exclus par la phase protreptique de l'enseignement socratique, au moins profondément redéfinis, donnant ainsi une coloration nouvelle à l'orgueil dont ils sont deux des trois composantes.

Cette redéfinition se trouve affirmée dans la troisième étape, celle de la réminiscence, c'est-à-dire de la connaissance proprement dite. Celle-ci n'est possible (du moins pour une âme) que par enseignement ou par découverte, la seconde voie étant supérieure à la première si le maître en est humain, inférieure s'il est divin<sup>119</sup>. Or, toutes deux exigent comme condition préalable d'avoir surmonté la double ignorance<sup>120</sup>, et donc d'avoir renoncé à ce que l'ambition peut avoir d'esprit éristique, puisque ce dernier trait empêche d'avancer l'une comme l'autre. La découverte, chemin privilégié, est d'autant plus praticable que l'âme est automotrice. Mais comme on l'a vu, cette automotricité ne s'actualise vraiment qu'à deux conditions. L'une d'elles est une médiation démonique comme celle de Socrate : l'enseignement (ou plutôt : un certain type d'enseignement) est un complément ou un point de départ de la découverte plus qu'une alternative<sup>121</sup>. L'autre condition est la liberté vis-à-vis des attaches inférieures, que le mépris avait justement permis à Alcibiade d'éviter<sup>122</sup>. L'orgueilleux, en tant que méprisant, est meilleur chercheur ; en tant que fier<sup>123</sup> et qu'ambitieux<sup>124</sup>, il est plus digne de recevoir un enseignement.

L'affirmation que celui qui est déjà le plus capable de chercher seul est seul digne de l'enseignement du philosophe n'est-elle pas cruelle, voire inad-

116. *In Alc.* 145, 1-150, 27. Voir aussi la description plus sévère qu'en donne Proclus en *De Prov.* 16-23.

117. *De Prov.* 24, 1-11 et 25, 29-34.

118. *In Alc.* 218, 1-223, 19 ; 228, 10-14.

119. *In Alc.* 187, 1-188, 20 ; 225, 11-14.

120. *In Alc.* 188, 20-189, 14 ; 293, 19-23.

121. Voir à ce sujet O'Meara 1989, p. 152-155.

122. *In Alc.* 225, 18-226, 8.

123. Voir section 2.2.

124. Voir note 112.

missible dans ses conséquences ? Bien qu'elle soit sans aucun doute porteuse d'un élitisme marqué, il faut la replacer dans le cadre plus large de l'économie de métempsychose admise par Proclus. Chaque âme a encore bien des incarnations devant elle pour acquérir le détachement et l'automotricité suffisants à la découverte, et d'ailleurs celle d'Alcibiade ne parviendra pas à être philosophe dans sa vie actuelle, mais au moins aura-t-elle progressé<sup>125</sup>. En revanche, nous avons ailleurs un aperçu de l'état d'une âme ayant accompli la réminiscence, du moins en ce qui concerne sa dimension discursive : celle d'Ulysse, parvenue au terme de la recherche, qui accède à un niveau supérieur de sagesse en même temps qu'elle abandonne pour de bon toute ambition<sup>126</sup> ; ce que l'orgueil a d'essentiel est la fierté, et la redéfinition qu'elle exige de l'ambition mène ultimement à l'abandon de celle-ci pour retrouver l'intelligible dont l'âme est fière d'avoir le souvenir.

### Conclusion

Le modèle que nous offre Proclus est-il satisfaisant ? Il se donne ses propres bornes : bien que l'orgueilleux soit le profil le plus prometteur, celui qui pourrait sans doute aller le plus loin dans la réception de l'enseignement philosophique, Proclus semble laisser une place à l'exploitation d'autres traits de caractère<sup>127</sup> par l'enseignant avisé : l'orgueil est une vertu épistémique, mais elle n'est pas rigoureusement indispensable, et peut-être l'humble peut-il aussi apprendre. Cette réserve admise, l'orgueil (si l'on accepte ce nom pour le trait trouvé par Proclus chez l'Alcibiade du dialogue) se révèle-t-il plus prometteur que l'humilité, et échappe-t-il aux failles de celle-ci ?

Soulignons d'abord que les deux traits ne sont ni symétriques ni contradictoires (au sens où l'absence de l'un impliquerait la présence de l'autre), mais seulement contraires car incompatibles. En effet, l'humilité épistémique telle que définie par Robert et Wood refuse l'ambition (comprise comme amour des honneurs et du pouvoir), puisqu'elle exige l'absence de souci de son image auprès d'autrui et de volonté de le dominer, mais pourrait tolérer une forme de fierté, dans la mesure où celle-ci ne prétend pas dépasser autrui et, en conséquence, se défend de le mépriser.

Chacune des deux vertus s'autorise de la libération de certaines entraves épistémiques : l'humilité protégerait des interférences de ce que Proclus

125. *In Alc.* 90, 12-22, voir le commentaire de Layne 2014 mais aussi celui de la proposition 209 des *Éléments de Théologie* par Trouillard 1957b.

126. *In R.* II, 320, 5-24. La vie d'ambition y est clairement associée à la *δυναμία*, ce qui est cohérent avec sa caractérisation comme ultime tunique et comme source du débat interne à l'âme, voir notes 89-90 et 112.

127. Notons que dans les passages où il évoque cette possibilité (voir note 92 *supra*), les autres profils qu'il mentionne correspondent aussi à des passions qu'on peut considérer (et la tradition platonicienne le ferait sans hésiter) comme des vices.

appellerait l'ambition, l'orgueil des distractions causées par tout ce qui ne mène pas à l'honneur ou à une connaissance susceptible de le mériter. L'humilité se caractériserait précisément par une ouverture indifférenciée à une diversité d'influences et de sources de connaissance possibles, là où l'orgueil est d'emblée une fermeture qui n'accorde d'exception que durement conquise sur un mépris généralisé. Cette conquête est une étape décisive dans le parcours épistémique de l'orgueilleux : une fois accomplie, l'orgueil passe du statut d'obstacle à celui de tremplin et de source positive de motivation active, ce qui permet des merveilles cognitives<sup>128</sup>. Au contraire, l'humilité est une disponibilité qui offre peu de résistance et peu d'impulsion : la sortie de l'ignorance double en sera d'autant plus aisée, celle de l'ignorance simple d'autant plus laborieuse.

L'orgueil de l'apprenant, tout comme son humilité dans une acception stricte telle que celle qu'on a vue en introduction, est une mésestimation de ses propres capacités : tant que la connaissance de soi n'est pas acquise (et, si l'on veut suivre la tradition platonicienne, il n'y a rien d'autre qui puisse être connu, puisque tout connaissable est remémoré à partir du soi), toute estimation de soi-même est inexacte et relève au mieux d'une vertu épistémique imparfaite, au pire d'un vice épistémique. Mais l'humble se sous-estime : *à la limite*, il n'a même pas besoin d'être réfuté pour accepter l'enseignement, puisqu'il refuse tout privilège, réel ou non, sur autrui ; mais pour la même raison, il n'a aucun motif de souhaiter cesser un jour d'être élève. Au contraire, l'orgueilleux se surestime, il prétend à des privilèges épistémiques dont certains au moins sont indus. C'est justement pour cela qu'il est réfutable, et qu'il ne supportera pas de rester réfuté : être élève n'est qu'un moyen afin d'apprendre, de connaître assez pour n'être plus réfutable, même par soi-même. Si l'on accepte avec Proclus que le savoir ne s'acquiert que par enseignement ou par recherche, et que cette dernière est plus propre au caractère automoteur de l'âme (ou à l'autonomie de la pensée libre et critique), il faut bien convenir ici que l'humble, très réceptif à recevoir un enseignement mais sans motif de chercher par lui-même, se retrouvera ultimement dans une impasse d'hétéronomie<sup>129</sup>, là où l'orgueilleux, qui ne consent qu'à

128. Le lien entre motivation et cognition a été bien documenté au cours des dernières années, voir par exemple la bibliographie et les commentaires liés à l'article de Lake *et al.* 2017.

129. Comme on l'a vu (cf. note 119 *supra*), l'humilité pourrait être réhabilitée dans le cas d'un enseignement par révélation directe d'une instance divine, dont l'influence serait préférable même à la recherche autonome. Cela exige cependant d'admettre à la fois qu'une telle influence est possible, et qu'elle est réellement distincte de l'activité de recherche autonome par laquelle le soi (ou, si l'on préfère, l'âme) se donne à lui-même les moyens d'apprendre fût-ce avec l'aide d'une médiation démonique ou divine. Qui veut utiliser cet argument de Proclus pour trouver chez lui (ou fonder contre lui) une fécondité de l'humilité épistémique devra donc accepter cette dépendance de la connaissance envers une grâce divine extérieure au sujet connaissant.

contrecœur à jouer l'élève (mais fera tous les efforts nécessaires pour ne plus en avoir besoin), se prête bien mieux à la recherche autonome, pourvu que sa fierté n'ait pas été étouffée. En conséquence, dans la mesure où l'on souhaite non seulement enseigner, mais aussi enseigner à apprendre, c'est-à-dire à poursuivre une recherche autonome, l'orgueil se révèle un trait (vice ou vertu) épistémique plus fécond et prometteur.

Une certaine conception de l'autorité tolère l'orgueilleux maître et encourage l'élève humble : on peut s'accorder quelque morgue quand on sait, mais le débutant doit faire profil bas pour mieux s'imprégner de l'enseignement reçu, et rester vigilant dans sa quête de savoir. Si l'on suit l'argument de Proclus tel qu'ici reconstitué, cette conception mériterait d'être renversée : peut-être faudrait-il plutôt encourager qui doit apprendre à être orgueilleux, et tolérer chez le maître quelque humilité ?

## BIBLIOGRAPHIE

- BALTZLY, D. 2006 : « Pathways to Purification : The Cathartic Virtues in the Neoplatonic Commentary Tradition », dans H. TARRANT et D. BALTZLY (éd.), *Reading Plato in Antiquity*, London, 2006, p. 169-184.
- DILLON, J. 1994 : « A Platonist *Ars Amatoria* », *The Classical Quarterly*, 44/2 (1994), p. 387-392.
- DRIVER, J. 1989 : « The Virtues of Ignorance », *Journal of Philosophy*, 86/7 (1989), p. 373-384.
- GAUTHIER, R. A. 1951 : *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951 (Bibliothèque Thomiste, 28).
- HOFFMANN, P. 1994-1995 : « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, 103 (1994-1995), p. 259-271.
- HOFFMANN, P. 1998 : « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », dans J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL (éd.), *Entrer en matière : les prologues*, Paris, 1998 (Patrimoines. Religions du livre), p. 209-245.
- LAKE, B. M. *et al.* 2017 : « Building machines that learn and think like people », *Behavioral and Brain Sciences*, 40 (2017), en ligne.  
DOI :10.1017/S0140525X16001837
- LAYNE, D. A. 2014 : « A Fatal or Providential Affair ? Socrates and Alcibiades in Proclus' *Commentary on the Alcibiades I* », dans P. d'Hoine & G. Van Riel (éd.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought : Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven, 2014 (Ancient and Medieval Philosophy, 1. 49), p. 267-290.
- MOUTSOPOULOS, E. 1985 : *Les Structures de l'imaginaire de la philosophie de Proclus*, Paris, 1985 (Collection d'études anciennes).
- O'MEARA, D. J. 1989 : *Pythagoras Revived : Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.
- O'NEILL, W. 1971 (trad.) : Proclus, *Alcibiades I : A translation and commentary*, La Haye, 1971 [1965].
- RENAUD, F. 2002 : « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the *Elenchus* in the *Lysis* » dans G. A. Scott (éd.), *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, 2002, p. 183-198.
- ROBERTS, R. C. & W. J. WOOD 2003 : « Humility and Epistemic Goods » dans M. DePaul & L. Zagzebski (éd.), *Intellectual Virtue : Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, 2003, p. 257-279.
- ROSKAM, G. 2012 : « Socrates and Alcibiades : A Notorious σκάνδαλον in the Later Platonist Tradition », dans L. R. Lanzillotta & I. M. Gallarte (éd.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leyde-Boston, 2012 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition, 14), p. 85-100.
- SEGONDS, A. Ph. 1985-1986 (éd.) : Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon. 1 ; 2*, (2 vol.) Paris, 1985-1986 (CUF).

- TORCHIA, N. J. 1987 : « St. Augustine's Treatment of *superbia* and its Plotinian Affinities », *Augustinian Studies*, 18 (1987), p. 66-80.
- TROUILLARD, J. 1957a : « Le sens des médiations proclusiennes », *Revue philosophique de Louvain*, 47 (1957), p. 331-342.
- TROUILLARD, J. 1957b : « Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Éléments de Théologie* de Proclus », *Revue des Études Grecques*, 70 (1957), p. 102-107.
- VAN DEN BERG, R. M. 2017 : « Proclus and Damascius on ΦΙΛΟΤΙΜΙΑ : The Neoplatonic Psychology of a Political Emotion », *Philosophie Antique*, 17 (2017), p. 149-165.  
DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.289>
- WILDBERG, C. 2017 : « Proclus of Athens : A Life », dans P. d'Hoine & M. Martijn (éd.), *All From One : A Guide to Proclus*, Oxford, 2017, p. 1-26.

