

Connaissance de soi et connaissance d'autrui chez Platon

Socrate : Voyons, à présent, de quelle façon pourrait être découvert ce soi-même essentiel ? Car si nous connaissions, nous découvririons peut-être par là ce que nous sommes, tandis que si nous restons dans l'ignorance, nous ne le pourrions guère.

Alcibiade : Tu parles avec pertinence.

S : Au nom de Zeus prends garde. Avec qui noues-tu le dialogue en ce moment ? N'est-ce pas avec moi ?

A : Oui.

S : Et moi avec toi ?

A : Oui.

S : C'est donc Socrate qui parle ?

A : Certainement.

S : Et Alcibiade qui écoute ?

A : Oui.

S : Mais n'est-ce pas par la médiation de la parole que parle Socrate ?

A : Sans doute.

S : Or, parler et se servir de la médiation de la parole, c'est la même chose, je suppose ?

A : Absolument.

S : Or, celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne diffèrent-ils pas ?

A : Que veux-tu dire ?

S : Par exemple, le cordonnier taille son cuir avec le tranchet, le poinçon et autres outils ?

A : Oui.

S : Eh bien, celui qui taille son et se sert d'outils ne diffère-t-il pas des outils dont il se sert pour tailler ?

A : Comment n'en serait-il pas ainsi ?

S : De même encore les instruments dont se sert le cithariste pour jouer, et le cithariste lui-même, ne diffèrent-ils pas entre eux ?

A : Si.

S : Eh bien, c'est justement cette précision que je te demandais à l'instant, s'il est apparent que celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont toujours différents.

A : Il semble bien.

S : Or que convient-il de dire du cordonnier ? Taille-t-il son cuir avec des outils exclusivement ou bien aussi avec ses mains ?

A : Avec ses mains également.

S : Il se sert donc aussi de ses mains ?

A : Oui.

S : Et ne se sert-il pas aussi de ses yeux lorsqu'il exerce son art ?

A : Oui.

S : Or, n'admettons-nous pas que celui qui se sert d'instruments ne se confond pas avec les instruments dont il se sert ?

A : Oui, certes.

S : Donc, cordonnier et citharistes sont distincts de leurs mains et de leurs yeux avec lesquels ils exercent leurs arts respectifs ?

A : A l'évidence.

S : Dis-moi maintenant : l'homme ne se sert-il pas de son corps tout entier ?

A : Absolument.

S : Et nous avons établi que, qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert.

A : Oui.

S : Ainsi donc, l'homme est distinct de son corps ?

A : Il semble bien.

S : Qu'est-ce donc que l'homme ?

A : Je ne saurais guère le dire.

S : Tu sais, du moins, qu'il est ce qui se sert du corps ?

A : Oui.

S : Or, qui d'autre se sert, sinon l'âme ?

A : Elle seule, et rien qu'elle.

S : Mais n'est-ce pas en le commandant ?

A : Si.

S : Voici encore un point où, à mon avis, nos opinions ne divergeraient pas.

A : Lequel ?

S : Ne peut-on concevoir trois êtres, dont l'un est l'homme ?

A : Quels êtres ?

S : Âme, corps, ou le tout qui est composé de leur union.

A : Sans aucun doute.

S : Mais ne venons-nous pas d'admettre que l'homme est réellement celui qui commande au corps ?

A : Oui, nous l'avons admis.

S : Or, est-ce le corps qui se commande à lui-même ?

A : Nullement.

S : C'est lui, avons-nous dit en effet, qui est commandé.

A : Oui.

S : Le corps ne serait donc pas ce que nous cherchons.

A : Apparemment, non.

S : Mais alors ce serait le composé, corps et âme, qui commande au corps et ce composé est-il l'homme ?

A : c'est très vraisemblable.

S : Rien de moins vrai cependant : car si l'un des deux composants ne participe pas au commandement, il est impossible que ce soit le composé des deux qui l'exerce.

A : C'est juste.

S : Or, puisque ce n'est ni le corps, ni le composé des deux qui est l'homme, il reste je crois, qu'il n'est rien, ou bien, s'il est quelque chose, que l'homme ne soit rien d'autre qu'une âme.

A : Parfaitement.

S : Mais faut-il te montrer avec plus de clarté encore que c'est l'âme qui est l'homme ?

A : Non, par Zeus, il semble au contraire, que tu me l'as vigoureusement montré.

S : Si d'aventure, je ne l'ai pas montré rigoureusement, mais d'une manière satisfaisante, nous nous en contenterons. Car nous serons rigoureux, quand nous aurons trouvé ce que nous avons à présent laissé de côté, comme exigeant beaucoup de contention d'esprit.

A : Qu'est-ce donc ?

S : De ce qui a été dit tout à l'heure à peu près en ces termes : qu'il fallait rechercher d'abord ce soi-même essentiel. Or, au lieu de ce fond immuable de soi-même, envisagé en soi, nous avons réfléchi sur ce qu'était chacun de nous en son essence, et peut-être cela suffira-t-il. Car ne pourrions-nous affirmer qu'il n'y a rien en nous-mêmes qui soit davantage principe que l'âme ?

A : Rien, certainement.

S : Dans ces conditions, n'est-il pas juste de penser qu'en nous entretenant ensemble, toi et moi, et usant du discours, nous nous parlons d'âme à âme.

A : Absolument.

S : C'est cela que nous disions, il n'y a qu'un petit moment, que Socrate nouant le dialogue avec Alcibiade en usant du discours, n'adresse apparemment pas ses thèses à son visage, mais à Alcibiade, c'est-à-dire à son âme.

A : Il me le semble aussi.

S : Celui qui ordonne de se connaître soi-même, nous conseille donc de connaître notre âme ?

A : Il le semble.

[...]

S : De quelle manière pourrions-nous connaître très lucidement ce soi-même essentiel ? Il apparaît que si nous le savions, nous nous connaîtrions aussi nous-mêmes. Mais par les dieux, l'heureuse parole de l'inscription delphique, que nous rappelions à l'instant, ne l'entendons-nous pas ?

A : Ce disant, quelle est ton idée derrière la tête, Socrate ?

S : Je vais t'expliquer ce que je soupçonne de la signification de cette inscription et le conseil qu'elle nous donne. Il n'est guère possible de te le faire entendre par d'autre exemple que celui-ci, qui est tiré de la vision.

A : Que veux-tu dire par là ?

S : Examine-le toi-même. Si c'était à notre regard, comme à un homme, que l'inscription s'adressât en lui donnant ce conseil : « Regarde-toi toi-même » ; comment comprendrions-nous le sens de cet avis ? Ne serait-ce pas destiner l'œil à porter un regard sur un objet dans lequel il se verrait lui-même ?

A : C'est clair.

S : Demandons donc quel est, parmi les objets, celui sur lequel il faut diriger notre regard pour voir ne même temps cet objet et nous-mêmes ?

A : A l'évidence, Socrate, un miroir ou un objet du même type ?

S : C'est juste. Mais l'œil, moyen de notre vision, ne renferme-t-il pas quelque chose semblable à un miroir ?

A : Absolument.

S : Tu as sans doute remarqué, qu'en portant son regard sur l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se réfléchit dans ce qu'on appelle aussi sa pupille, comme en un miroir ; celui qui porte ainsi son regard, y voit son image.

A : Tu dis vrai.

S : Ainsi donc, un œil contemplant un autre œil et dirigeant son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire vers cette pupille qui est le moyen de sa vision, peut ainsi se voir lui-même.

A : Evidemment.

S : Mais s'il venait à jeter son regard sur quelque autre partie du corps de l'homme, ou sur quelque autre objet, sauf celui auquel l'œil se trouve être semblable, il ne se verrait nullement lui-même.

A : Tu dis vrai.

S : Il en résulte que si l'œil veut se voir lui-même, c'est sur un œil qu'il doit porter son regard et sur cette partie de l'œil où se trouve résider sa capacité propre, je pense, la vision ?

A : C'est bien cela.

S : Eh bien, cher Alcibiade, l'âme à son tour, si elle veut se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle doit regarder ?

Platon (428-347), *Alcibiade majeur*, 129b-133-b.

.....

De la connaissance de soi à la connaissance d'autrui.

On va partir d'un texte de Platon. Dans l'antiquité grecque, il y avait un oracle à Delphes que tous les sages venaient consulter, et en haut du temple de Delphes était inscrite un commandement : « connaît-toi toi-même » (*gnôti séautôn*). Dans ce texte, Socrate reprend ce commandement pour montrer comment il implique du même coup la connaissance d'Autrui.

Socrate discute ici avec Alcibiade, qui est un jeune homme qui veut entrer en politique. Il lui répond qu'avant de s'occuper des autres, il faut déjà se connaître soi-même.

Pour savoir ce que ca veut dire « connaît toi toi-même », il faut d'abord comprendre ce que c'est, ce soi-même, c'est-à-dire qu'est-ce qu'il s'agit de connaître au juste : est-ce que ca désigne le corps, l'âme ou le composé des deux ?

Socrate part du statut de la parole : elle est une médiation entre deux personnes, elle est donc un outil utilisé pour communiquer. Il s'agit de distinguer l'utilisateur et l'utilisé. L'homme utilise la parole pour communiquer avec les autres, donc il n'est pas sa parole.

Socrate donne ensuite l'exemple du cordonnier. Le cordonnier a des outils, mais le cordonnier a des outils.

Dès lors, on peut étendre l'argument de l'outil à la main : on doit distinguer le cithariste, et donc l'homme, de sa main dont il se sert. Il y a autant de différence entre le cordonnier et le ciseau qu'entre le cordonnier et sa main : dans les deux cas il utilise quelque chose qu'il n'est pas. D'ailleurs, Socrate ne le dit pas, mais on pourrait ajouter cet argument que si on coupe la main du cordonnier, il ne cesse pas d'être l'homme qu'il est, donc ça prouve bien qu'il n'est pas sa main.

Dès lors, on peut ensuite élargir l'argument d'une partie du corps au corps dans son ensemble : si je ne suis aucune partie de mon corps, alors ça veut dire que je ne suis pas mon corps. L'homme est distinct de son corps.

Donc on peut d'abord en conclure que la connaissance de soi et d'autrui, ce n'est pas la connaissance du corps. Je peux bien passer des heures à osculer le détail des lignes de mes mains, ça ne m'apprend pas qui je suis. On peut aujourd'hui installer une sonde gastrique avec une caméra miniature, mais le fait de regarder ce qui se passe dans mes organes ne contribue en rien à enrichir la connaissance de soi.

De la même façon, connaître autrui, ce ne sera pas connaître son corps. Dans la rue, je vois les visages des gens inconnus, et pourtant en voyant leur visage, ils ne sont pas moins inconnus. On a beau voir le visage de quelqu'un, ça reste un inconnu, donc ce n'est pas la connaissance du corps qui permet de connaître autrui.

Alors, puisque l'homme n'est pas son corps, qu'est-ce que c'est l'homme ?

Il est ce qui se sert du corps, donc il est l'âme. L'âme, c'est ce qui commande le corps.

L'autre possibilité, c'est que l'homme soit le composé d'âme et de corps. Mais l'homme est celui qui commande, et le corps, c'est ce qui est commandé par l'homme. Donc au sein du composé, l'homme n'est pas le corps, il est l'âme, et il habite son corps.

La conclusion, c'est que l'homme, c'est l'âme.

Donc, la connaissance de soi ou la connaissance d'autrui, c'est la connaissance de l'âme.

Le « connais-toi toi-même » veut dire l'âme qui se connaît.

C'est une connaissance différente des autres, parce que c'est une connaissance où le connaissant est le même que le connu : ce qui connaît, c'est toujours l'âme. Le connu, par contre, ça peut être beaucoup de choses différentes : ici, le cas est particulier puisqu'il s'agit de connaître celui qui connaît, c'est une connaissance du connaissant.

Ça pose problème : il faut se demander comment l'âme peut venir à se connaître elle-même.

Comment est possible une auto-connaissance de l'âme ?

Pour élucider la signification du « connais-toi toi-même », Socrate va prendre une image pour montrer quelle est la difficulté et comment on la résout. C'est l'image de l'œil : l'âme est comme un œil, parce que l'œil est ce qui permet de voir et l'âme est ce qui permet de connaître. Ce sont donc deux objets semblables.

Du coup, on peut tenter d'élucider l'oracle delphique en le traduisant pour un œil : ça donnerait : « regarde-toi toi-même ».

Dans la situation normale, le sujet et l'objet de la vision sont distincts :

$S \rightarrow O$.

La spécificité d'une situation où il faudrait se regarder soi-même, c'est que S et O sont identiques, il y a identité entre le regardant et le regardé :

$S \leftrightarrow O$

Quel problème ça pose, cette situation ? Le problème, c'est que pour se regarder soi-même, il faudrait pouvoir prendre une distance physique par rapport à soi, alors que c'est impossible : je ne peux pas sortir de mon corps, me placer en face de moi, pour me regarder.

Se regarder soi-même, c'est donc une impossibilité physique : l'œil qui regarde ne peut jamais être l'œil regardé. L'œil peut tout regarder sauf, lui-même.

Pour prendre une autre image que celle de Socrate, on peut penser à un phare : le phare éclaire tout ce qui l'entoure sans jamais pouvoir s'éclairer lui-même. Par définition, un projecteur ne peut jamais être braqué sur lui-même, il est toujours braqué sur autre chose, sur ce qui lui fait-face.

De même, à Paris, on voit la tour Eiffel de partout sauf de la tour Eiffel.

Ce problème, c'est plus généralement le problème de penser ce qui est premier, de penser ce qui est au fondement. Par définition, le fondement fonde tout le reste, donc il n'est pas fondé.

Ici, l'œil, c'est un fondement : il est le fondement de la vision, il est ce qui nous permet de voir. Mais du coup, on ne peut pas le voir.

Voir ce qui nous permet de voir n'est pas possible, parce que si on voyait ce qui nous permet de voir, qu'est-ce qui nous permettrait de le voir ? On tomberait dans une régression à l'infini, où il nous faudrait un autre œil pour voir notre œil. Mais cet œil, pour le voir, il faudrait encore un nouvel œil, et ainsi de suite à l'infini sans que jamais on arrive à voir le fondement premier de la vision.

C'est le problème du fondement, il ne peut pas être fondé. Par exemple, Dieu, c'est le Créateur, donc il est incréé. Si il était créé, il y aurait quelque chose de supérieur à lui, donc il ne serait pas Dieu, il ne serait pas le Créateur. Ce qui crée ne peut pas lui-même être créé.

Ici, c'est exactement le même problème : ce qui voit ne peut pas lui-même être vu.

C'est la même chose pour l'âme : l'âme est comme un œil : elle est ce qui connaît, en tant que fondement de la connaissance, elle ne peut pas elle-même être connue.

Comment lever la difficulté, alors ?

Cette difficulté, c'est que l'œil ne peut pas prendre de distance physique à l'égard de lui-même : la solution, c'est donc de trouver un intermédiaire, il faut une médiation entre l'œil et lui-même pour qu'il puisse se voir.

Ca veut dire que le rapport réflexif n'est pas un rapport à deux termes entre moi comme sujet et moi comme objet, c'est un rapport à trois termes, qui inclut un intermédiaire.

Sujet \rightarrow intermédiaire \rightarrow objet.

Œil voyant \rightarrow intermédiaire \rightarrow l'œil vu.

Ensuite, Socrate doit fixer les caractéristiques que doit avoir l'entité qui doit fonctionner comme intermédiaire entre l'œil et lui-même. C'est un objet qui doit nous permettre de nous voir tout en étant lui-même visible : c'est un objet visible qui doit avoir cette particularité qu'en le voyant, je m'y vois.

Spontanément, quand on pense à un objet dans lequel on peut se regarder, on pense au miroir. C'est l'exemple auquel pense Alcibiade.

Alors envisageons le miroir.

En fait, un miroir n'est pas un bon objet ici, parce que le miroir est un objet invisible.

Un miroir, c'est un objet très étrange : un objet qui disparaît pour faire apparaître autre chose que lui en lui :

Quand je regarde le matin dans la glace, je ne vois pas la glace, je vois mon image.

La glace est donc invisible.

La seule exception, c'est si la glace est sale, ou bien si elle est fendue : alors, elle apparaît, mais justement parce qu'elle reflète mal ce qui est devant elle :

Le miroir cassé apparaît, mais ce n'est pas un bon miroir : le bon miroir doit disparaître pour faire apparaître autre chose que lui-même.

Si on demande à quoi ça ressemble, un miroir, et bien, puisque le miroir peut refléter tout et n'importe quoi, alors il faut dire qu'un miroir, ça ressemble à tout et à rien.

Un miroir doit se perdre dans ce qu'il reflète.

La difficulté avec le miroir, est la suivante : on part du principe que je ne peux pas me voir sans intermédiaire, donc que je ne sais pas à quoi je ressemble.

Si je me mets face à un miroir, je vois une image, mais comment est-ce que je pourrais savoir que ce reflet est le mien puisque je ne me suis jamais vu ? Le paradoxe, c'est que puisque je ne me suis jamais vu, je ne pourrais pas me reconnaître dans le miroir.

Pour pouvoir se reconnaître dans un miroir, il faut que deux conditions soient remplies :

1. Qu'on se soit déjà vu.
2. Que l'on fasse l'équivalence entre le reflet et nous.

Mais dans l'hypothèse où l'on se place, on ne s'est jamais vu, on ne sait pas à quoi on ressemble.

Et l'hypothèse qui vaut pour l'œil qui veut se voir lui-même, on peut en fait l'élargir à notre corps dans son ensemble.

De même que notre œil est invisible, notre corps est invisible.

Notre corps, c'est une totalité, mais précisément, on ne le voit jamais en totalité, on voit seulement certaines parties de notre corps, et d'autres restent invisibles.

Ca vaut pour tous les corps, on ne les voit jamais en entier : par exemple, un cube, c'est un objet à six faces, mais ne peut jamais voir les 6 faces de manière simultanées, en ne peut qu'en voir une, deux ou trois. Le cube, c'est six faces, mais six faces, c'est invisible. Donc le cube est invisible comme cube. Ca veut dire que le champ du visible est toujours parcouru par de l'invisible. Le visible et l'invisible ne s'excluent pas l'un l'autre, ils se supposent mutuellement.

C'est la même chose pour notre corps : si on regarde quelqu'un, on le voit sous une certaine perspective, de face par exemple, mais on ne peut pas le voir simultanément de face et de dos.

Le bon objet qui doit servir d'intermédiaire, c'est justement celui qui ne doit pas être invisible. Socrate donne alors la solution : le bon objet pour voir son œil, c'est un autre œil. L'œil est composé, en son centre, d'une pupille noire en laquelle on se reflète : lorsque l'œil regarde de près la pupille d'un autre œil, il peut se voir dedans.

Ce qui est important dans cette expérience, et qui fait que c'est différent du miroir, c'est qu'en voyant mon œil dans l'œil d'un autre, l'image de ma pupille se superpose sur sa pupille, et donc je vois qu'elles sont semblables : dans l'œil de l'autre, je vois qu'autrui et moi-même, nous nous ressemblons.

Ca veut dire que celui qui nous permet de nous voir, c'est notre semblable, autrui, c'est l'autre comme moi, l'*alter ego*. Et évidemment si c'est valable pour moi c'est aussi valable pour autrui : autrui voit son œil dans le mien et me reconnaît comme semblable à lui.

Ce qui est intéressant, c'est que mon œil se reflète sur sa pupille, mais le sien aussi se reflète sur la mienne, donc du coup, son œil se reflète dans le reflet de mon œil sur son œil, et ceci à l'infini. C'est une mise en abîme à l'infini de nos regards.

C'est ce qui se passe si vous branchez un caméscope sur une télévision et que vous le braquez sur la télévision : du coup, on voit dans la télévision l'image de la télévision, et dans cette image, une image plus petite de la télévision, et ainsi de suite à l'infini.

La vision d'un œil par un œil, c'est cette mise en abîme infinie.

Maintenant, il faut bien comprendre que ce développement sur l'œil, pour Socrate, ce n'est qu'une image, une analogie avec la connaissance de l'âme par elle-même.

Donc, qu'en conclure pour cette connaissance de soi ?

D'abord, que l'âme ne peut pas se connaître elle-même sans passer par un intermédiaire : pas plus que l'œil, elle ne peut d'elle-même se mettre à distance d'elle-même.

Vouloir se connaître soi-même dans passer par un autre, ce serait comme vouloir monter sur ses propres épaules.

Quel doit être l'intermédiaire : ce doit être une autre âme. L'autre, c'est celui qui me connaît, donc qui va me permettre de me connaître. Mais c'est valable aussi de la connaissance de l'autre par moi : je suis celui qui va permettre à autrui de se connaître.

Comme pour les yeux, on retrouve ici aussi la croisée des connaissances et la mise en abîme infinie. Simplement, ici, cette mise en abîme, qu'est-ce que c'est ? Évidemment, ça n'a rien de visuel, comme l'image d'un œil dans un œil.

Œil 1 ↔ Œil 2.

(réflexion infinie)

Qu'est-ce que c'est, entre deux âmes, cette circulation infinie des connaissances que chacun a de l'autre ? Réponse, pour Platon, c'est la parole, le dialogue.

Socrate le dit à Alcibiade : quand on parle, on ne parle pas au visage de l'autre, à son corps, donc c'est à l'âme qu'on s'adresse.

Le dialogue entre moi et autrui, c'est l'échange des connaissances : je dis à autrui qui il est et il me dit qui je suis, et cet échange se reflète infiniment, car cette connaissance de l'autre, quand elle est en moi, je lui répond, je lui dis ce que j'en pense, et lui aussi me me dire ce qu'il pense de ce que je dis de lui : la discussion est potentiellement infinie : c'est cet échange infinie de connaissance entre moi et autrui qui est comme une mise en abîme de deux miroir.

Qu'est-ce qu'on peut en conclure ? C'est uniquement dans le rapport à autrui que j'entre en rapport avec moi-même.

Ca signifie donc que l'homme n'est pas lui-même de manière isolé, il ne devient lui-même que par autrui, avec les autres, dans la communauté des hommes.

Ca signifie encore que le lieu de la création de l'homme, c'est l'intersubjectivité, la relation entre les subjectivités.

Ca signifie aussi que la connaissance de soi et la connaissance d'autrui vont ensemble, la connaissance de soi permet la connaissance de l'autre et inversement, mais l'une n'est pas antérieure à l'autre, elles sont forcément contemporaines.

Pour le problème de la connaissance de soi et d'autrui, on en conclut que c'est en connaissant autrui qu'on se connaît, mais tout aussi bien en se connaissant soi-même qu'on connaît autrui, les deux vont toujours ensemble, ils circulent en se renvoyant l'un à l'autre comme deux miroirs mis en abîme.

Autrui est celui qui nous voit comme nous ne nous verrons jamais, c'est à lui de nous dire à quoi nous ressemblons. Et de même, on voit autrui tel qui ne se verra jamais et c'est à nous de lui dire qui il est. Autrui me fait être ce que je suis, et je fais être autrui en ce qu'il est.

La connaissance de soi, ce n'est donc pas seulement une affaire de soi à soi. J'entre en rapport avec moi-même dans le rapport à autrui. Autrement dit, le rapport à autrui est inclus dans le rapport à soi.

Ca veut dire que le solipsisme n'existe pas, c'est une abstraction. Nous ne sommes pas d'abord un être solitaire qui doit ensuite se rendre compte que d'autres hommes existent : le rapport à autrui fait partie intégrante de mon être (cf. la réfutation du solipsisme par Heidegger).

