

## Petite revue de philosophie

# Philosophie et connaissance de soi

Réal Rodrigue

---

Volume 10, numéro 1, automne 1988

La connaissance de soi

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1104001ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1104001ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)

2817-3295 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Rodrigue, R. (1988). Philosophie et connaissance de soi. *Petite revue de philosophie*, 10(1), 35–44. <https://doi.org/10.7202/1104001ar>

# Philosophie et connaissance de soi

Réal Rodrigue

Oui, nos politiques, à l'exception d'un petit nombre, me paraissent être des ignorants.

*Alcibiade*, 119b.

La philosophie n'est pas pour Socrate un discours comme les autres, c'est un discours où il cherche à comprendre ce qui se passe dans la vie et dans l'histoire tout en se comprenant lui-même. Lorsqu'il invite le jeune Alcibiade à réfléchir sur la politique, et finalement à se mieux connaître, ce n'est pas dans l'intention de le détourner de sa vocation et du rôle qu'il entend jouer dans la société athénienne, mais au contraire pour lui permettre de pleinement réussir ce qu'il veut faire<sup>1</sup>. De même, lorsqu'il s'en prend à Euthyphron qui poursuit son père en justice pour des motifs religieux, ce n'est pas pour le détourner de la piété mais pour lui faire découvrir qu'il ne saurait plaire aux dieux auxquels il croit sans établir avec ses proches des rapports justes<sup>2</sup>.

1. Platon, *Premier Alcibiade*, 105d.

2. Platon, *Euthyphron*, 10d, 11e.

On pourrait donner maints exemples du discours que pratique Socrate, et on verrait chaque fois comme dit Merleau-Ponty «qu'il justifie l'extérieur par des valeurs qui viennent de l'intérieur<sup>3</sup>». Pour que ces valeurs apparaissent à la pensée, il faut apprendre à réfléchir et à découvrir par soi-même la nature des choses, et en premier lieu la nature de l'homme considéré comme tel<sup>4</sup>.

Pour illustrer notre propos, tenons-nous en ici au discours de Socrate tel qu'il apparaît dans le dialogue intitulé *Premier Alcibiade* ou tout simplement *Alcibiade*.

Avant de marquer l'intérêt de la connaissance de soi dans un discours qui porte sur la politique, commençons par rappeler que le philosophe ne reste pas à l'écart de la société de son temps : il n'est jamais indifférent au sort de ses concitoyens, il défend leurs intérêts et leur indique la voie de la prospérité. «Je n'ai pas en effet d'autre but, dira-t-il devant ses juges, en allant par les rues, que de vous persuader, jeunes et vieux, qu'il ne faut pas donner le pas au corps et aux richesses et s'en occuper avec autant d'ardeur que du perfectionnement de l'âme. Je vous répète que ce ne sont pas les richesses qui donnent la vertu, mais que c'est de la vertu que proviennent les richesses et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'État<sup>5</sup>.»

Socrate avait manifestement un message général à livrer, non pas une science toute faite qu'il aurait pu enseigner à la manière de sophistes. Ce message concerne le sort de la cité humaine, le bonheur de tous et chacun. Il ne se contente pas de penser le bonheur, de le vivre pour lui-même, d'en jouir comme un ascète reclus au milieu du désert ou quelque Zarathoustra retiré sur une montagne

3. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1962, p.62

4. Platon, *Phèdre*, 230a.

5. Platon, *Apologie de Socrate*, 30b.

sacrée, ou encore comme le moine dans sa communauté. Le bonheur, pour lui, ne peut être une chose réservée à quelques-uns. Toute personne y aspire, et au fond ne vit que pour cela. Comme le dit magnifiquement Pascal dans ses *Pensées* : «Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but<sup>6</sup>.»

L'engagement de Socrate dans la cité ne s'explique pas autrement que par cette raison commune. Mais le moyen qu'il prend le rend étrange à la plupart de ses contemporains. Il leur adresse la parole, qu'ils soient jeunes ou vieux, dans l'intention de trouver par ce moyen un consensus basé sur la raison et non plus sur les seules croyances religieuses, les coutumes, les traditions, l'autorité, ou ce qui est pis l'emploi de la force brutale.

Avec Alcibiade qui se destine à l'exercice du pouvoir politique, il aborde la question difficile de son fondement légitime. Socrate interroge afin de faire apparaître, dans le discours même, l'essence du pouvoir et donc ce qui légitime son emploi. L'injustice est en effet un problème vieux comme le monde, qui provoque des tensions au sein de la société et exacerbe les esprits. C'est à partir de faits connus, mille fois racontés, qu'il cherche à définir la politique<sup>7</sup>. Une action ne peut être que juste ou injuste : ou bien elle respecte profondément la nature des êtres concernés, ou bien elle les contrarie de telle sorte qu'ils sont privés des biens auxquels ils ont naturellement droit. À la limite, l'injustice consiste à enlever la vie aux innocents.

L'argumentation de Socrate semble la suivante. Pour apercevoir réellement ce que signifie le mot justice, il faut nécessairement se comprendre soi-même, posséder une

6 Pascal, *Pensées*, n<sup>o</sup> 425.

7 Platon, *Alcibiade*, 112a-112d

idée adéquate de la nature humaine. Comment saurait-on pratiquer la justice à l'égard d'autrui, ou à l'égard du plus grand nombre comme se le propose la politique, si on ignore la nature de l'homme? Comment pourrait-on être juste à l'égard des autres, de ses semblables, si on ne sait pas être juste envers soi-même? Comme l'explique le philosophe au fier Alcibiade, la première chose que doit réaliser un individu qui se destine à la vie politique c'est de prendre soin de lui-même et cela exige manifestement qu'il se connaisse<sup>8</sup>.

Que faut-il donc entendre par la connaissance de soi? La lecture du dialogue, le premier à faire mention explicitement de l'inscription delphique<sup>9</sup>, permet de dissiper toute ambiguïté à ce sujet. Par connaissance de soi, il faut entendre la saisie intellectuelle de la nature de l'homme, de cela qui le spécifie comme tel et qui n'est autre que l'âme humaine<sup>10</sup>.

Pourquoi, dans ce discours, Socrate juge-t-il nécessaire de faire réfléchir Alcibiade à ce sujet? Ici aussi, la réponse à cette question paraît évidente. Comme nous le savons, le jeune et ambitieux Alcibiade, fils d'illustres familles et protégé du grand Périclès, désire briguer les suffrages et étendre la domination d'Athènes aux peuples voisins. Socrate, qui a deviné depuis longtemps les pensées secrètes d'Alcibiade, sait aussi que ce dernier ignore à peu près tout de l'art de la politique, en tout cas qu'il n'a jamais fréquenté un maître l'obligeant à saisir intellectuellement l'essence de la justice<sup>11</sup>.

8. *Ibid.*, 129a.

9. *Ibid.*, 124b, 129a, 132c.

10. *Ibid.*, 132b-133d.

11. *Ibid.*, 110b-112e.

La décision de faire réfléchir Alcibiade correspond donc chez Socrate à une exigence que nous pourrions formuler ainsi. Comment doit-il agir, lui Socrate, pour améliorer effectivement le sort de ses concitoyens, comment doit-il lutter contre l'injustice qui apporte aux hommes tant de maux? Car Socrate ne fait pas que penser l'injustice, il croit en outre qu'il existe un moyen efficace d'y remédier. Et ce moyen pour lui, tel est du moins l'objet de sa foi, c'est la philosophie. Dans la célèbre lettre VII<sup>e</sup>, que d'aucuns considèrent comme le testament de Platon, on peut lire ces lignes citées bien souvent : «Finalement, je compris que tous les États actuels sont mal gouvernés [...] Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée<sup>12</sup>.» Et Platon ajoute que la seule façon de faire disparaître les maux, entendons ici les maux dus à l'injustice, est de s'adonner à la philosophie et de gouverner selon son enseignement. À ses yeux, c'est Socrate qui incarnait le modèle du vrai philosophe.

Le discours philosophique, selon l'expression consacrée, est donc un discours engagé. Dans le dialogue qui nous occupe, Socrate, en effet, ne se comporte nullement en spectateur désintéressé de la scène politique. De plus, ce qu'il cherche, ce ne sont pas des réponses purement théoriques aux grands problèmes de la condition humaine, mais une interrogation qui dérange en mettant explicitement en question les «opinions» qui favorisent ou maintiennent la conduite injuste, et de manière générale la conduite de tous ceux qui se refusent de réfléchir leur propre humanité. Le «connais-toi toi-même» ne peut donc être détaché de sa visée politique et morale. En réalité, par le moyen de cette réflexion ayant l'homme pour objet en ce qu'il a de spécifi-

12. Platon, *Lettre VII*, 326a.

que, c'est une libération qui est d'abord et avant tout visée par Socrate. En évoquant cette maxime, en répétant l'inscription gravée sur le sanctuaire d'Apollon Pythien, il veut libérer l'homme de son ignorance car c'est elle qui est cause des innombrables injustices dans la cité<sup>13</sup>.

Comment Socrate, dans ce cas-ci, s'y prend-il pour persuader Alcibiade? On sait que, pour lui, la contradiction est signe d'erreur et de faiblesse<sup>14</sup>. Dans l'ordre du discours, la vérité en effet consiste à dire ce qui est comme étant et ce qui n'est pas comme n'étant pas. Or ce qui est, relativement aux choses, c'est d'abord et avant tout leur essence immuable. Le discours vrai est donc celui qui désigne à notre attention l'essence immuable des choses. Ou, pour le dire autrement, s'il n'y avait aucune essence, si tout le connaissable se réduisait à des données contingentes comme le soutenaient à l'époque les sophistes, il ne pourrait y avoir de science au sens métaphysique du terme car la science suprême est justement connaissance des premiers principes. Là-dessus, malgré leurs divergences quant au statut des «idées», Platon et Aristote se rejoignent parfaitement.

Toutefois, c'est moins l'ordre théorique qui intéresse Socrate que l'ordre pratique. Par exemple, c'est l'individu courageux qui l'intéresse et non pas exclusivement l'idée ou l'essence du courage. Ou plutôt, s'il se voit contraint de définir le courage c'est dans le but de favoriser les conduites courageuses. Si le philosophe nous fait voir la beauté des actions courageuses, ce n'est pas dans le dessein de nous livrer à la pure contemplation de l'idée. Non, notre devoir est de vivre courageusement, de vivre en accord avec nos belles et nobles idées, sans admettre de dissonance entre les actions que l'on pose et ce que l'on pense profondément.

13. Platon, *Alcibiade*, 118a.

14. *Ibid.*, 117a.

Par sa vie, Socrate témoignera d'actions réellement courageuses. C'est que dans sa propre vie il n'acceptait pas pour lui-même la contradiction; il préférerait agir selon sa raison sans craindre les représailles et la mort. Dans le *Gorgias*, s'adressant à Calliclès qui vit en contradiction avec lui-même, il ira jusqu'à dire : «Mieux vaudrait pour moi [...] me trouver en opposition et en contradiction avec la plupart des hommes que d'être seul en désaccord avec moi-même et de me contredire<sup>15</sup>.»

Si la contradiction est signe d'erreur et de faiblesse, en revanche l'accord avec soi est signe de vérité et de courage. C'est dans cette optique que le recours à la philosophie est nécessaire, car elle nous offre le moyen de vivre dans la non-dissonance.

Ainsi, dans l'ordre pratique que privilégie Socrate, la compréhension de soi paraît nécessaire. Elle rend possible la vie heureuse et en conséquence, parce que nous faisons l'expérience du bonheur, une politique juste. Alcibiade réalise sans peine que la plupart des politiques ignorent ces choses. «Oui, dira-t-il à Socrate, nos politiques, à l'exception d'un petit nombre, me paraissent être des ignorants<sup>16</sup>.» Lui aussi déplore cet état d'ignorance, le pire de tous puisqu'il se trouve à l'origine des maux qui affligent la cité. L'abus du pouvoir leur paraît absurde et insensé, voire révoltant. Calliclès essaiera vainement de démontrer le contraire<sup>17</sup>. Ce qui semble évident et sensé, c'est que la force doit être subordonnée à cet idéal de justice que chacun peut pratiquer mais à la condition de bien connaître l'âme humaine. Dans son traité *La politique*, Aristote reprendra la même doctrine<sup>18</sup>.

15. Platon, *Gorgias*, 482b.

16. Platon, *Alcibiade*, 119b.

17. Platon, *Gorgias*, 488b-489b.

18. Aristote, *La politique*, Paris, Gonthier, coll. Médiation, p.17.



L'homme politique, s'il veut réellement faire œuvre utile, ne peut donc pas ignorer l'essence de la justice. Prenant soin de lui-même pour commencer, s'appliquant par ses actions à développer ce qu'il y a de plus précieux en lui, il pourra éventuellement adopter des positions justes en ce qui concerne l'ensemble de ses concitoyens. Toutefois, comme l'observe Socrate à la toute fin du dialogue, la puissance de la cité est telle qu'il faut craindre d'être subjugué par elle à tout moment et de renier ses belles idées<sup>19</sup>.

Une pratique juste de la politique présuppose donc, au point de départ, la connaissance de soi. Une telle connaissance, nous l'avons constaté, signifie la découverte de ce qu'il y a de plus précieux dans la réalité humaine. Ce qu'il y a de plus précieux et de plus divin dans l'homme, c'est sa pensée et son intelligence, c'est son âme intelligente et libre<sup>20</sup>. Elle est libre vis-à-vis du corps en ce sens qu'elle peut exercer sur lui une maîtrise analogue à celle de l'artisan qui utilise des outils pour œuvrer<sup>21</sup>. Elle est intelligente en ce sens que la personne a la capacité de saisir l'essence des choses. Et somme toute, comme le souligne Charles Werner, l'homme qui se gouverne ainsi ressemble à l'Intelligence qui gouverne l'univers<sup>22</sup>. Par le fait même, dans la mesure où il se connaît, il dispose d'une image qui l'éclaire sur la Divinité elle-même.

De toute évidence, Socrate n'est ni cartésien, ni kantien, ni bergsonien, ni sartrien, ni non plus nietzschéen. Pour lui, la notion d'âme n'est aucunement une fiction de notre esprit, une idée pure sans fondement dans le réel, ni non

19. Platon, *Alcibiade*, 135e.

20. *Ibid.*, 133c.

21. *Ibid.*, 129c-130c.

22. *La philosophie grecque*. Paris. Payot, p. 46.

plus une essence séparée de l'organisme<sup>23</sup>. Il s'agit au contraire de l'être humain appréhendé dans ce qu'il a de substantiel. Il ne suffirait pas non plus de dire avec Pascal : «je ne puis concevoir un homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute<sup>24</sup>», il faut ajouter qu'elle désigne ce qui constitue l'être comme tel et lui donne sa densité propre, son originalité, son dynamisme mais aussi sa raison d'exister. Sans doute Dieu est-il l'âme de notre âme, ou pour parler comme saint Augustin ce qu'il y a de plus intime en nous, mais il n'empêche que l'homme possède une âme intelligente et libre et que c'est elle qui lui donne consistance et dignité.

Cette notion est-elle désuète, illusoire ou dépassée? Non pas, si nous lui redonnons le sens métaphysique qu'elle avait dans le langage philosophique des Grecs. Lui retirer sa signification métaphysique, se refuser à l'admettre, c'est réduire l'homme à ses constituants secondaires et lui enlever sa raison profonde d'exister, c'est lui ôter le moyen de comprendre ce qui se passe en lui et hors de lui, d'espérer un ordre social et politique meilleur que celui qu'il connaît présentement, mais aussi de croire en l'existence d'une Divinité bonne et bienveillante. De plus, n'est-ce pas faire le jeu des sophistes et de tous les Calliclès qui ne voient pas d'autre fondement à l'ordre social que l'intérêt des plus forts? Remiser cette notion capitale du langage philosophique, ou la tenir en suspicion, c'est adopter vis-à-vis de la philosophie une attitude qui demanderait à être élucidée pour elle-même afin d'en connaître les présupposés cachés et les conséquences pratiques. Notre propos n'est pas

23. Rappelons que la *séparation* de l'âme et du corps est synonyme de mort pour Socrate (voir *Gorgias*, 524c). C'est donc dire que la notion de vie implique la présence effective, dans l'organisme tout entier, de ce principe de vie qu'est l'âme humaine. Qu'elle survive à la mort, cela est une autre question que le philosophe ne peut éviter; Platon l'abordera explicitement dans le *Phédon*.

24. *Pensées*, n° 339.

d'évoquer ici la critique platonicienne des sophistes et des maîtres d'éloquence, les rhéteurs. Il consistait seulement à pénétrer dans l'univers du discours philosophique pour y dégager le sens et la portée immédiatement pratique du célèbre «connais-toi toi-même».

Ajoutons, pour finir, que cette connaissance n'a rien à voir avec l'introspection psychologique ou la description des phénomènes psychiques comme cela se produit dans les sciences humaines. Elle vise l'être humain concret défini dans la plénitude de son existence actuelle. L'âme humaine, fondement de l'agir moral et de la politique sensée, c'est cela même qui donne l'être et l'existence à tout ce qui a visage humain. Et contrairement à ce que croyait Kant, et avec lui tous les positivistes, il est en notre pouvoir de la connaître réellement et intimement. Sans doute cette connaissance n'est-elle pas exhaustive, mais elle est adéquate et vraie, et telle quelle, elle ne cesse de paraître toujours aussi utile et nécessaire pour comprendre le fondement de l'action humaine et des diverses institutions, et aussi pour fournir à la critique des idéologies un fondement solide et assuré. Tout approfondissement de cette connaissance, comme par exemple celui que développe Aristote dans son traité *De l'âme*, la présuppose d'ores et déjà comme vraie et adéquate. Autrement dit, chez les socratiques, c'est dans la vérité de cette connaissance de soi que le discours philosophique peut librement se déployer, soit pour critiquer les opinions anti-rationnelles, soit pour s'approfondir lui-même jusqu'à la Vérité première.

Réal Rodrigue  
*Professeur au département de philosophie  
du CEGEP Édouard-Montpetit*