

De la connaissance de soi au soin de soi dans l'*Alcibiade* de Platon - aller et retour ?

L'hypothèse de travail que nous aimerions soumettre consiste à repenser les implications réciproques de la connaissance de soi et du soin de soi à partir de l'*Alcibiade* de Platon. L'hypothèse que je souhaiterais proposer me paraît tout à fait fructueuse pour revisiter la question de l'accès à la sagesse chez Platon et mon travail consistera à essayer de penser à partir de là une relativisation, voire un renversement du schéma classique qui consiste à voir une conséquence naturelle, si ce n'est nécessaire, de la théorie platonicienne de la vertu vers sa pratique effective, la pratique venant simplement relayer la théorie. Ainsi, pour esquisser rapidement le parcours que je souhaiterais suivre : s'il est assez évident que la connaissance de soi ne puisse rester un simple précepte théorique consistant à connaître abstraitement ce qu'est le soi, puisque ce précepte se décline et se mue presque immédiatement en un soin de soi, il me semble également que la pratique ne vient pas non plus supplanter tout bonnement la théorie et que le soin de soi doit toujours être habité d'un recul et d'une réflexivité théorique. Bref, je souhaiterais essayer de montrer que la théorie et la pratique sont constamment imbriquées et qu'on ne peut absolument les distinguer que de manière abstraite, voire artificielle.

I – De la connaissance de soi au soin de soi – première lecture de l'*Alcibiade*

Loin de ramener l'éthique à n'être qu'une connaissance de l'espèce humaine, de ses limites et de ce qui lui revient, l'impératif delphique de la connaissance de soi doit être compris comme une invitation, si ce n'est à sortir de la condition humaine, du moins à en prendre la pleine mesure, ce qui va impliquer paradoxalement une forme de dépassement. Mais avant d'en venir à la transformation de soi qui est toujours à l'horizon de la connaissance de soi chez Platon, il nous faut revenir au premier moment qui constitue le point de départ de l'éthique, c'est-à-dire à la connaissance de soi comme réflexion, comme conversion du regard vers soi, comme *métanoia*¹. Ainsi, la philosophie, dans une perspective qui est certes tout d'abord théorique, commande au sujet de faire à

¹ (littéralement « changement de point de vue »).

un moment de sa vie retour sur lui-même, puisque la connaissance véritable de soi-même est la condition de la connaissance de tout le reste.

la métaphore spéculaire de l'*Alcibiade*² y insiste : le « connais-toi toi-même » nous invite ainsi à entendre que pour comprendre le monde, l'extérieur, il faut arrêter au moins temporairement de porter son regard vers le dehors, et le ramener vers soi. Le regard de l'autre dans lequel je me réfléchis interrompt la recherche, l'investigation portée vers l'extérieur, en me faisant prendre conscience que je dois commencer à me chercher moi-même. Il nous faut donc ramener le regard de l'extérieur vers le soi, et vers ce vrai soi que constitue d'abord notre âme - je cite le premier texte :

« Et l'homme maintenant, ne se sert-il pas de tout son corps ? – Si, bien sûr. – Et n'a-t-on pas vu que ce dont on se sert était différent de celui qui s'en sert ? – Si. – L'homme est donc différent de son propre corps ? – C'est vraisemblable. – Qu'est-ce donc que l'homme (Τί ποτ'οὔν ὁ ἄνθρωπος) ? – Je ne saurais le dire. – Toutefois qu'il est ce qui se sert du corps. – Oui. – Mais qui d'autre que l'âme se sert de lui (Ἡ οὔν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχῇ) ? »³.

On peut noter d'emblée que la question se joue pour le moment à un niveau spécifique, Socrate demande : « qu'est-ce que l'homme ? » en général, et non « qu'est-ce que le soi ? ». Le présupposé de l'argument ici, c'est que l'homme est ce qui commande, et comme vont le préciser les pages qui suivent directement ces lignes, le corps ne peut se commander à lui-même ce qui fait que l'homme est nécessairement d'abord son âme puisque c'est elle qui se sert du corps. Mais le dialogue ne s'arrête évidemment pas là puisqu'une fois que l'on aura saisi que l'on était d'abord son âme et non son corps, encore moins ses habits, il s'agira de construire cette âme, de la modeler, ce en quoi la théorie philosophique débouche en effet naturellement vers la pratique de la vertu. La question du soin de soi doit ainsi venir relayer, dans un premier temps tout du moins, celle de la connaissance de soi, comme y a insisté J. F. Pradeau, au point de faire du soin de soi le seul véritable centre d'intérêt du dialogue et c'est sur ce point que je suis entièrement en désaccord avec lui, j'essaierai de vous montrer pourquoi.

Je pars du texte de Pradeau qui se trouve dans la traduction GF de l'*Alcibiade* : « Le “Connais-toi toi-même” fait dans le dialogue une apparition circonstanciée : Platon

² *Alcibiade*, 132c-133c.

³ *Alcibiade*, 129e-130a

ne reprend pas le précepte de Delphes pour lui-même, mais pour le faire servir d'injonction préalable à une tâche éthique déterminante, le soin de soi-même.

C'est parce qu'il convient de prendre soin de soi-même (*heautoû epimeleîsthai*) que la question est posée de la connaissance de soi. La discussion sur la connaissance de soi n'a donc pas immédiatement dans l'*Alcibiade* l'importance qui était et sera la sienne dans la longue tradition de la connaissance de soi. (...) le terme de la réflexion éthique consiste à se connaître soi-même comme âme, à connaître les facultés de l'âme que nous sommes, afin d'atteindre la perfection dont l'homme est capable. (...) aux yeux de Platon, le *gnôthi sauton* (...) n'est qu'une étape d'un processus éthique dont le terme reste le soin de soi-même. »⁴

Un point sur lequel je suis évidemment d'accord avec cette lecture, mais je le préciserai en distinguant des niveaux de signification (ce que ne fait évidemment pas aussi scolairement Platon), c'est qu'il y a déjà au moins deux niveaux de connaissance de soi puisque le précepte peut désigner à la fois la découverte de notre ignorance et la prise en compte d'un potentiel. Si à un premier stade, il s'agit de dévoiler à Alcibiade son ignorance de sorte que la connaissance de soi aurait un effet d'abord entièrement négatif, un effet purgatoire, à un second niveau, il s'agit aussi de prendre en compte le potentiel d'Alcibiade qui n'est pas n'importe qui, ce qui explique d'ailleurs l'intérêt de Socrate pour lui (et là se joue déjà à mon avis un déplacement de la connaissance de l'homme vers la connaissance de cet individu particulier qu'est Alcibiade). Alcibiade a bien des qualités qui ne sont pas partagées par tous et qui sont des qualités qui ne sont pas sans nous rappeler les dieux platoniciens : « tu prétends n'avoir besoin de personne absolument (lui disait Socrate au tout début du dialogue) ; ce que tu as en propre te suffit largement, tant pour le corps que pour l'âme. »⁵

Je vais y revenir rapidement, mais cela me permet aussi de souligner un autre point, c'est que la théorie de ce point de vue a d'emblée une dimension pratique. Il n'y a retour sur soi que parce qu'il y a d'abord l'expérience d'une rencontre (en l'occurrence la rencontre entre Socrate et Alcibiade) et que cette rencontre nous conduit à réfléchir sur notre condition. La connaissance de soi n'est pas de ce point de vue un point de départ absolu : il faut faire l'expérience de l'autre, de l'altérité, même s'il s'agit d'un alter-ego, pour que le regard se convertisse vers soi.

⁴ p. 46-47.

⁵ 104a.

C'est ainsi que chez Platon, la connaissance de soi ne peut se faire (ou en tout cas ne se fait jamais aussi aisément et aussi bien) qu'à l'occasion de la rencontre avec autrui. En m'offrant un miroir de ce que je suis (un homme), ou de ce que je peux être (certaines qualités ou vertus que l'autre possède et que je pourrais acquérir), la rencontre d'autrui peut devenir l'occasion d'une connaissance de soi⁶. Selon Platon, connaître un individu peut alors également consister à mesurer le naturel qui est le sien (c'est ce que j'ai nommé le second niveau de connaissance de soi). Les philosophes rois de la *République* doivent reconnaître chez les enfants le naturel qui est le leur et ainsi repérer les futurs gardiens de la cité - c'est le troisième texte : « De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on n'éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance, gardien de lui-même en raison de son excellence [...], celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité »⁷.

C'est donc le philosophe, celui qui sait reconnaître les naturels, qui permet aux enfants de savoir qui ils sont ou du moins, ce qu'ils doivent devenir (ont-ils passé l'épreuve du feu et seront-ils capables de devenir à leur tour des philosophes-rois?). Mais l'éducation des naturels ne sera réussie que parce que l'on aura auparavant bien distingué parmi les naturels et qu'on leur aura réservé l'éducation qui leur convient. Cela signifie aussi que la tâche pratique éducative ne se fait pas à l'aveugle mais sur fond d'une connaissance de la particularité des individus. On n'éduque pas tout le monde de la même manière, il ne s'agit pas de projeter un modèle abstrait qui voudrait pour tous. Il y a quoiqu'on en dise chez Platon une prise en compte des différences des caractères ou des types d'âme et une réflexion sur le type d'éducation qui convient à chacune.

De façon similaire dans l'*Alcibiade*, Socrate s'intéresse au personnage éponyme parce que sa cause n'est pas perdue, qu'il pourrait bien avoir les qualités lui permettant de réaliser ses ambitions à la condition expresse qu'il se connaisse lui-même et qu'il fasse un travail sur lui-même. Mais cela signifie aussi qu'Alcibiade possède bien un potentiel qui le distingue. Ce sont en tout cas les remarques que m'ont inspiré la lecture de Benny Lévy commentant l'*Alcibiade* dans son *Introduction à la lecture de Platon*.

⁶ PLATON, *Alcibiade*, 132e-133c.

⁷ PLATON, *République*, trad. G. Leroux, III, 413d-414a

On pourrait en effet se demander ce qui porte l'amour de Socrate vers un être comme Alcibiade, puisqu'on pourrait justement penser qu'il est l'antithèse du philosophe : c'est un arriviste terrible, un jeune très ambitieux qui veut faire résonner son nom sur la terre entière. Et Socrate attend même que son ambition soit la plus exacerbée pour intervenir⁸. Pourquoi avoir attendu que son désir de gloire se manifeste dans toute sa puissance pour que la rencontre s'opère ? C'est qu'il y a sans doute aussi du bon dans son désir, à condition qu'il soit détourné. La puissance (*dunamis*) de ce désir peut devenir une vraie force philosophique à condition justement de le détourner des affaires politiques (au moins temporairement) pour l'orienter vers lui-même et *in fine* vers le Bien et la Justice. Alcibiade fonce en avant ! Socrate veut le retourner⁹, le ramener vers lui-même, c'est ça la conversion philosophique (*métanoia*). Il s'agit pour Socrate de retourner Alcibiade, de lui donner ainsi un autre regard sur les choses, de lui faire prendre une autre perspective sur le monde. Mais ce désir dévorant d'Alcibiade, Socrate le voit comme une qualité potentielle, et c'est pour ça qu'Alcibiade a besoin de lui. Il peut devenir philosophe s'il est bien guidé, il peut aussi devenir un tyran et une catastrophe politique dans le cas contraire. En un sens, Alcibiade a d'ailleurs montré quelque chose de ses qualités dès le début du dialogue : c'est positif qu'Alcibiade se soit détourné de ses prétendants et n'ait jamais succombé à leur désir parce que cela signifie qu'il attend, qu'il veut autre chose, qu'il veut plus que cette médiocrité. « Alcibiade désire donc de la hauteur (...), il se détache de la comédie humaine qui se joue autour de lui »¹⁰.

En résumé, selon cette première lecture de l'*Alcibiade* que l'on a esquissé à partir de l'interprétation de Pradeau, la connaissance de soi devrait être première et prioritaire sur tout le reste. Elle est au principe de l'éthique et même de la philosophie en général, puisqu'il faut d'abord comprendre que l'on ne sait rien (premier enseignement de la connaissance de soi) pour commencer à apprendre. Le platonisme est en ce sens un intellectualisme parce que l'on ne peut vivre bien qu'à la condition de posséder un certain savoir. Ce savoir inclut, sans s'y réduire nécessairement, une connaissance de soi, une connaissance des dons qui sont les nôtres et qui doivent nous permettre de comprendre qui l'on peut être et comment prendre soin de soi en fonction de ce devenir que l'on se propose.

⁸ Benny Lévy, *L'Alcibiade, Introduction à la lecture de Platon*, Verdier, 2013, Paris, p. 38.

⁹ Benny Lévy, *L'Alcibiade, Introduction à la lecture de Platon*, Verdier, 2013, Paris, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

II – Vers la possibilité d'un retour : du soin de soi à la connaissance de soi

L'interprétation de Pradeau s'autorisait donc du fait que la connaissance s'arrêterait à ce constat que le véritable soi-même est l'âme, et que ce constat une fois fait, il conviendrait de savoir comment en prendre soin. Avant d'achever la critique que je voudrais en faire, je tiens à citer un passage de *L'herméneutique du sujet* dans lequel Foucault, tout en centrant son travail sur la question du soin de soi, donne au précepte de la connaissance de soi un rôle bien plus profond que celui que lui accorde Pradeau. Ainsi, là où la première lecture de *l'Alcibiade* que nous avons rappelée consiste à ne voir dans la connaissance de soi qu'un point de départ du dialogue, relayé et relégué par la problématique du soin de soi qui en constituerait à lui seul le véritable intérêt, Foucault a le mérite de montrer que les choses sont plus complexes. Loin d'éclipser le précepte delphique, la question du soin qu'il faut apporter au soi appelle toujours immédiatement celle de la connaissance de soi comme en retour. Et relevant les occurrences et le chassé croisé des deux thématiques (ce que je ne referai pas ici puisque ce serait trop long), Foucault en montre l'imbrication poursuivie dans tout le dialogue et ainsi l'interdépendance de la connaissance de soi et du soin de soi, je cite : « En faisant réémerger ainsi le souci de soi, ce n'est pas du tout pour dire que le *gnôthi seauton* n'a pas existé, n'a pas eu d'importance ou n'a eu un rôle que subordonné. En fait, ce que je voudrais dire (et on en a un superbe exemple ici), c'est l'enchevêtrement du *gnôthi seauton* et de *l'epimeleia heautou* (du « connais-toi toi-même » et du souci de soi). Là, vous voyez, tout au long du texte, l'enchevêtrement des deux choses : c'est en rappelant à Alcibiade qu'il ferait bien de regarder un petit peu vers lui-même, qu'on l'a amené à dire : « Oui, c'est vrai, il faut que je me soucie de moi-même » ; puis, dès que Socrate a posé ce principe et qu'Alcibiade l'a accepté, s'est posé à nouveau [le problème] : « Il faut bien connaître ce soi-même dont il faut s'occuper » ; et puis maintenant, troisième fois, quand on regarde en quoi consiste le souci, on retrouve le *gnôthi seauton*. Vous avez un enchevêtrement dynamique, un appel réciproque du *gnôthi seauton* et de *l'epimeleia heautou* (connaissance de soi et souci de soi). Cet enchevêtrement, cet appel réciproque, est, je crois, caractéristique de Platon. »¹¹

Bref, la lecture que propose Foucault de *l'Alcibiade* me paraît sur ce point tout à fait judicieuse et je voudrais la prolonger puisqu'elle nous amène à repenser les rapports

¹¹ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 67.

de la théorie et de la pratique de manière dynamique et réciproque, ce qui me semble intéressant et fécond. Cette lecture amène d'ailleurs Foucault à distinguer également plusieurs niveaux de significations du *gnôthi seauton* au fur et à mesure que le précepte apparaît dans le dialogue. La première référence, au début du dialogue, était une référence « faible, passagère »¹². Socrate « se sert du *gnôthi seauton* pour inciter Alcibiade à réfléchir un peu plus sérieusement à ce qu'il est, à ce qu'il est capable de faire et aux tâches redoutables qui l'attendent lorsqu'il aura à gouverner la cité. »¹³ Et ce qui ressortait donc de ce passage, c'est un premier constat d'ignorance d'Alcibiade sur ce qu'il était et sur sa propre ignorance. Quand il est à nouveau question du précepte à partir de 127e et que le dialogue demande proprement « qu'est-ce que le soi-même ? », cette deuxième occurrence prend un sens plus profond : « Ici (dit Foucault), c'est d'une tout autre façon, et à un tout autre niveau que l'on voit apparaître le *gnôthi seauton*. En effet, là, maintenant, nous savons qu'il faut nous occuper de nous-même. Et la question est de savoir ce qu'est ce « nous-même ». (...) il faut savoir ce que c'est que *heauton*, il faut savoir ce que c'est que soi-même. (...) Le texte le dit très clairement : il faut savoir ce que c'est que *auto to auto*¹⁴. »¹⁵ C'est donc le sujet que l'on interroge désormais et l'on va comprendre rapidement que ce sujet, c'est d'abord l'âme (nous avons déjà cité le texte). La dernière occurrence - 132c - prend encore un sens différent : « le souci de soi doit consister dans la connaissance de soi. *Gnôthi seauton* au sens plein »¹⁶. Et Foucault qui y voit un « coup de force »¹⁷ de Platon insiste sur le fait que le précepte delphique s'élargit alors largement pour intégrer des pratiques qui ne sont pas directement assimilables à la connaissance de soi. La question de la connaissance de soi encadrerait celle du soin de soi davantage qu'elle ne serait reléguée par elle. Et cela ferait l'originalité de Platon.

A l'inverse donc de J. F. Pradeau qui estimait qu'il y avait au fond un désintérêt de la part de Platon pour la question de la connaissance de soi, un Platon qui minimiserait l'importance de cet impératif par rapport à la place qu'il avait avant et après lui, Foucault estime au contraire que l'originalité du dialogue, c'est de lui donner tellement d'importance qu'il excède largement ce que l'on entend généralement et ce que l'on est

¹² FOUCAULT, p. 52.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ 129b.

¹⁵ p. 52.

¹⁶ voir p. 66.

¹⁷ p. 67.

même autorisé à entendre par ce précepte de Delphes pour lui faire contenir le souci de soi qui en est la conséquence.

Cette lecture de Foucault m'a personnellement beaucoup intéressé puisqu'elle rencontrait une des thèses que j'essaie de défendre sur Platon en cherchant à montrer que l'impératif de la connaissance de soi peut prendre un sens bien plus profond que ce qu'une première lecture un peu naïve de *l'Alcibiade* ne pourrait le donner à croire. L'hypothèse que je souhaite examiner - mais je ne fais aujourd'hui que la proposer comme une hypothèse de travail puisque je n'aurais ni le temps, ni encore les moyens de la pousser jusqu'au bout -, c'est que cette connaissance de soi comme âme qui devra déboucher sur un soin de soi n'est qu'un premier palier, que le départ de l'enquête sur soi et de l'amélioration de soi, bref que la réelle connaissance de soi-même est loin d'être accomplie à ce stade. L'injonction à se connaître soi-même chez Platon ne s'arrête évidemment pas au constat que le soi-même, c'est l'âme ; cette réponse de *l'Alcibiade* était d'emblée insatisfaisante. Le dialogue précisera déjà que le soi n'est pas tant l'âme que ce qui fait sa parenté avec le divin, à savoir le *nous* (l'intellect). Le vrai soi, ce qu'il s'agit donc de connaître, n'est pas encore présent, si ce n'est en puissance, pour le dire en termes aristotéliens, ou en devenir, pour l'exprimer de manière plus platonicienne. Le sujet doit se former, devenir ce qu'il peut être, voire ce qu'il doit être, si l'âme aspire en effet à se réaliser.

Dès lors, la thèse que j'essaie de défendre, c'est que si le soin de soi doit venir prolonger la connaissance de soi, c'est pour à son tour donner lieu à une connaissance de soi plus déterminée par celui que l'on est devenu. Ce pourquoi nous estimons que si la théorie - la connaissance de soi - doit immédiatement avoir des conséquences pratiques et déboucher sur une transformation de soi, cette transformation doit à son tour être repensée de sorte qu'il faille finalement revenir de la pratique vers la théorie.

Ainsi, on l'a dit, dans la pupille d'autrui, ce n'est pas moi-même que je vois mais ce que je pourrais devenir à la faveur d'une transformation de moi-même. La véritable connaissance de soi-même ne s'arrête donc pas au stade du constat que l'on est une âme, puisqu'il s'agit ensuite de former ou de forger cette âme en sorte de l'apparenter au divin. Le véritable soi-même est l'accomplissement de ce dont nous devons justement prendre soin. Se connaître soi-même au sens fort, ce n'est donc pas seulement se connaître comme susceptible de s'apparenter au divin, mais se connaître une fois apparenté effectivement au divin. C'est donc le résultat qu'il s'agit en définitive de

connaître et non seulement le point de départ. Nous ne pensons donc pas que le travail de la connaissance de soi s'arrête au moment de prendre soin de soi-même, comme si l'*epimeleia* (le « soin ») venait relayer le *gnôthi seauton* (le « connais-toi toi-même »), puisque l'on ne sera en mesure de se connaître véritablement soi-même que lorsque l'on aura pris soin de soi-même. La difficulté pour une telle interprétation, c'est que les textes peuvent venir à manquer, du moins si on en reste à l'*Alcibiade*. Mais même avant de poser une connaissance du soi une fois devenu ce qu'il doit être, il est à mon sens tout à fait clair que la connaissance de soi puisse et doive déjà être pensée comme un processus dynamique qui accompagne le soi tout du long. Je dois avoir la connaissance ou au moins soupçonner le type d'âme que je dois devenir pour être en mesure de prendre soin de mon âme en ce sens, de lui donner la direction qu'il faut. C'est dans une certaine mesure ce que l'on peut retrouver avec la notion de modèle, de ce modèle qui me permet de me projeter vers un autre soi qui est déjà présent en moi de sorte que la connaissance de soi vise ici un horizon et non un état présent. La connaissance de soi ne vise donc pas tant à connaître l'âme en général que le type d'âme qui me correspond.

Mais même cette perspective ne me satisfait pas entièrement puisque j'estime que l'on ne peut se contenter d'une connaissance du type d'âme que l'on doit être, de sorte qu'il faille penser un ultime niveau de la connaissance de soi qui ne serait plus du tout spécifique, contrairement à l'idée reçue que l'on se fait de Platon. Evidemment, il faudra peut-être attendre le stoïcisme pour que soit vraiment théorisé un concept fort de l'individualité (je vous renvoie sur ce point à la thèse récemment soutenue par Marion Bourbon : *De l'unicité à la personnalité – Recherches sur la contribution stoïcienne au concept d'individu*), l'individualité étant évidemment plus difficile à penser dans une philosophie platonicienne qui connaît d'abord les individus en les ramenant aux formes spécifiques qui leur correspondent.

Mais il s'en faut de beaucoup que tous les philosophes, que ces hommes qui ont sans doute poussé le plus loin l'assimilation au divin, soient tous identiques pour autant. C'est même sans doute l'inverse, puisque Platon insiste toujours sur l'*atopie* de Socrate, sur le fait qu'il sorte de tout type, qu'il déborde tout cadre. Comme le précise un beau texte du *Phèdre* où il est d'ailleurs fait mention de l'oracle de Delphes, Socrate est *átopos*, extravagant¹⁸. Et lorsque, dans le *Banquet*, Alcibiade fait l'éloge de Socrate, il insiste sur cette particularité de Socrate qui n'entre dans aucune classe prédéfinie. Pierre Hadot ira

¹⁸ Platon, *Phèdre*, 229c-e.

très loin dans ce sens, peut-être trop, dans son *Eloge de Socrate* en disant que Socrate fut même le premier individu de l'histoire occidentale¹⁹. C'est sans doute aller trop loin à mon sens puisque c'est confondre la littérature et l'histoire, mais qu'importe. Sa lecture a le mérite d'insister sur ce caractère absolument atypique de Socrate qui en fait un individu par excellence. Lisant la fin du Banquet, Hadot rappelle les propos d'Alcibiade selon qui « il existe normalement, nous dit-il, des classes d'hommes, des types idéaux auxquels correspondent les individus ; par exemple, il y a le type du « grand général noble et courageux », ses représentants sont, dans l'Antiquité homérique, Achille, et, parmi les contemporains, le chef spartiate Brasidas ; il y a le type de l'« homme d'État éloquent et avisé », ses représentants sont, dans l'Antiquité homérique, le Grec Nestor, le Troyen Antenor et, parmi les contemporains, Périclès. Mais Socrate, lui, ne rentre dans aucune classe. »²⁰

En l'occurrence donc, l'âme la plus accomplie qu'ait sans doute connue ou en tout cas pensée Platon, celle de Socrate, était également la plus individuelle. Mon hypothèse consiste donc à défendre que si chacun est certes d'abord une âme, cela ne suffit évidemment pas à nous distinguer d'autrui et à nous connaître comme soi à ce stade. Et cela reste vrai dans une certaine mesure lorsque l'on connaît le type d'âme qui est le nôtre. Nous devons donc saisir finalement la destination, voire le destin propre à notre âme, puisqu'il y a bien une histoire du *nous*, de l'intellect qui nous est propre. Pour être capable de se connaître comme soi, il faudrait donc se connaître dans son individualité propre de sorte qu'il y aurait déjà chez Platon la place pour penser un sens fort de l'individualité, même si cela ne peut évidemment se faire qu'à partir d'indices laissés par les dialogues puisque Platon ne théorise jamais précisément ce problème de la connaissance de l'individuel. Mais ce n'est pas parce que son disciple le plus célèbre théoriserait l'impossibilité d'une science de l'individuel²¹ qu'une certaine connaissance de l'individu d'un autre type ne puisse être pensée.

¹⁹ P. HADOT, *Eloge de Socrate*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹ Aristote, *Seconds analytiques* I, 31.