

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

(20d) « Revient-il nécessairement au bien d'être parfait ou imparfait ? - De tout, ce qu'il y a de plus parfait, Socrate. — Est-ce donc que le bien suffit ? — Et comment ! C'est précisément en cela qu'il l'emporte sur tout ce qui est. — Voici assurément, me semble-t-il, ce qu'il faut en dire avant tout : que tout être doué de connaissance le poursuit et y tend, cherchant à s'en emparer et à en disposer, ne se souciant d'aucune autre chose si ce n'est en tant qu'elle apporte avec elle des biens. — C'est incontestable. — (e) Examinons donc et jugeons la vie de plaisir et la vie de sagesse en les considérant séparément. — Qu'entends-tu par la ? - Qu'il n'y ait ni sagesse dans la vie de plaisir ni plaisir dans la vie de sagesse. Car il faut, si l'une des deux est le bien, qu'elle n'ait en rien besoin d'autre chose : à supposer (21a) que l'une en ait besoin, il n'y a pas moyen qu'elle soit encore pour nous le bien véritable. — Comment le serait-elle ? — Pourquoi ne pas essayer d'en faire l'épreuve sur toi ? — Volontiers. — Réponds donc. — Quand tu veux. — Est-ce que toi, Protarque, tu accepterais de vivre toute ta vie en jouissant des plus grands plaisirs ? — Et comment donc ! — Penserai-tu alors avoir encore besoin de quelque chose, si tu possédais cela complètement ? — Pas du tout. — Vois donc si tu n'aurais pas besoin de réfléchir, ainsi que de concevoir et de calculer, (b) et de tout ce qui s'y rapporte. — Pourquoi ? J'aurais tout, en ayant la jouissance. — Est-ce donc qu'en vivant ainsi toute ta vie tu jouirais des plus grands plaisirs ? — Pourquoi pas ? — Mais si tu ne possédais ni intellect, ni mémoire, ni science, ni opinion vraie, ne te faudrait-il pas d'abord ignorer cela même, à savoir si tu jouis ou pas, étant privé de toute pensée ? — Nécessairement. — (c) Pareillement, étant dépourvu de mémoire, tu ne saurais te souvenir qu'à un moment tu jouissais, non plus que garder un quelconque souvenir du plaisir qui t'échoit présentement ; en outre, dépourvu d'opinion vraie, tu ne saurais juger que tu jouis au moment où tu jouis, et, privé du calcul, il te serait impossible de calculer combien tu jouiras à l'avenir ; tu ne vivrais pas une vie d'homme, mais celle d'un poumon de mer, ou d'un de ces corps que sont les animaux marins à coquille. En est-il bien ainsi, (d) ou pouvons-nous encore concevoir qu'il en aille autrement ? — Impossible. —

Trouverons-nous donc à choisir une pareille vie ?— Pour l’instant, cet argument me réduit complètement au silence, Socrate »¹.

La question générale du *Philèbe*, dialogue sans doute tardif de Platon, est celle du bonheur, autrement dit, selon une assimilation que l’on retrouvera dans l’*Ethique à Nicomaque* d’Aristote, du souverain bien. Plus précisément, il s’agit de « montrer quelle capacité et disposition de l’âme est capable de procurer à tous les hommes la vie heureuse » (11d, 4-6), c’est-à-dire de définir un bien qui soit à la fois proprement humain, par opposition à celui des bêtes, et à la disposition de tous les membres de l’espèce, plutôt que réservé à une élite.

On comprend dès lors que la discussion porte avant tout sur cette thèse que l’on peut dénommer « hédoniste », puisqu’elle identifie le bien au plaisir, thèse de Philèbe, énoncée dès le début du dialogue dans son opposition à la thèse « intellectualiste » de Socrate (11b). Le plaisir apparaît en effet comme l’expérience à la fois la plus immédiate et la plus commune du bien en tant que celui-ci est par nature l’objet d’un désir.

Notre passage est un moment remarquable de la mise en question de l’hédonisme. Il s’agit pour Socrate de montrer que la thèse de Philèbe ne tient pas, ou plutôt qu’elle ne tient qu’à la condition de faire appel à ce qu’elle croit ou semble rejeter. A cette fin, il commence par réintroduire dans la discussion une définition générale du bien (20d), pour montrer ensuite (20e-21b), à travers une analyse de la vie de plaisir, que l’identification restrictive du bien à ce dernier est en définitive une conception inhumaine du bonheur.

La définition initiale du bien affirme avec force et justifie son caractère de perfection.

On doit comprendre d’emblée qu’il ne s’agit pas ici d’un bien quelconque, par exemple un objet utile, qui justement n’est bon que dans la mesure ou il sert à un certain usage, et n’est donc bon que relativement, ce qui veut dire aussi : imparfaitement.

Il ne s’agit pas non plus d’une abstraction, d’une notion représentant un caractère commun, quoique sans doute en des sens différents, à tous les objets ou actions utiles, et aux fins qu’ils servent. Il s’agit en effet d’un bien qui peut être nommé « le bien », et désigné en même temps comme l’objet d’une quête effective et universelle chez tous les êtres doués de connaissance, bref un bien singulier, ou, comme on dit, concret, et non pas ce qui se trouverait obtenu indifféremment dans la poursuite d’un bien quelconque.

Sans doute ne peut-on éviter de penser ici à l’Idée du Bien du sixième livre de la *République*, lorsque Socrate obtient de Protarque l’affirmation que le bien est « de tout ce qu’il y a de plus parfait ». Pourtant, même si Platon, à l’époque du *Philèbe*, n’a sans doute rien rejeté de ce qu’il est convenu d’appeler son idéalisme, il faut rappeler que l’Idée du Bien était posée certes pas comme une abstraction, mais comme le principe à la fois réel et transcendant de toute réalité et de toute connaissance, principe de la bonté duquel, comme le redira encore le *Timée*, toutes choses participent.

Or il s’agit ici d’un bien envisagé, on l’a vu, comme un certain état dont l’âme peut se rendre capable et jouir. Ce bien n’est donc pas posé, au singulier, en sa qualité de principe fondateur. Sa perfection doit plutôt être comprise comme la participation humainement la plus achevée à la bonté du principe de l’être. Cette interprétation peut être confirmée par l’analogie — c’est aussi dire la différenciation — que Socrate établira ultérieurement (22c) entre la vie intellectuelle de l’homme et l’activité de l’intellect divin.

La perfection du bien en tant que tel paraît en effet justifiée ici à partir de sa nature d’objet de désir. Cette perfection est explicitée immédiatement comme le caractère de ce qui « suffit » (ikanon). Aristote parlera dans le même sens du caractère autarcique du bien, au premier livre de l’*Ethique à Nicomaque*. La suffisance apparaît logiquement impliquée dans la nature même de l’appétit : tout désir tend vers la satisfaction, et l’étymologie suffit ici à indiquer que tout désir vise un « assez » (satis), ce qui l’expose d’ailleurs à l’échéance pénible de la satiété. On serait tenté de dire que l’idée de bien ici définie en tant qu’objet nécessaire du désir est celle d’une satisfaction qui soit un

¹ Retraduction personnelle du texte

rassasiement sans être une satiété, à la différence, on le pressent aisément, de la vie de plaisir.

Il s'agit donc (21a 1-2) de « ce qui est réellement bon pour nous » — *to ontôs èmin agathon* : l'adverbe renvoie à la signification ontologique du bien et le pronom à sa valeur pratique. Ce qui est vraiment digne du nom de bien est par essence parfait, car tant qu'il existe un manque, il reste quelque chose à poursuivre. Et par cette perfection, le bien est ce de quoi participe tout ce que l'on fait en vue de lui et que pour cette raison on appelle « des biens » (agathois). Le texte indique assez clairement qu'il est sous-tendu par l'expérience de l'action consciente : nous ne choisissons quelque chose que parce que nous y voyons un bien, ou le moyen d'un bien, et il nous apparaît que les êtres auxquels nous prêtons une certaine forme de conscience, un appétit naturel, font de même, et y réussissent à certains égards mieux que nous.

La question est donc de savoir lequel des deux genres de vie envisagés réalise cette perfection autosuffisante qu'implique de soi l'idée même de bien véritable.

L'examen comporte d'abord l'introduction d'une exigence méthodologique, d'un principe directeur qui apparaît lui-même comme une conséquence logique de la définition précédente. Il s'agit en effet de savoir ce qui peut être considéré comme suffisant, c'est-à-dire cause d'une satisfaction telle qu'on n'ait rien à y ajouter. Il faut donc opérer une dichotomie, non pas au sens d'une simple spécification au sein d'un genre, mais au sens d'une tentative pour penser séparément, l'une sans l'autre, la vie de plaisir et la vie de sagesse : peut-on à leur propos effectuer ce que Descartes appellera - à propos de l'âme et du corps - une distinction réelle ?

Platon précise cette distinction comme l'hypothèse d'une exclusion mutuelle : un plaisir sans sagesse et une sagesse sans plaisir. On sait quelle solution du problème moral prépare l'examen de cette hypothèse : car non seulement il apparaîtra déraisonnable, et peu sage, de prétendre rechercher une sagesse contemprice du plaisir, qui est inscrit dans notre nature, mais la sagesse apparaîtra elle-même comme à la fois la juste mesure pour bien jouir et la source des plaisirs les plus désirables, parce que les plus purs, sans mélange, et les plus durables.

Pour l'instant, la question est seulement posée : le plaisir peut-il aller sans sagesse et la sagesse sans plaisir ? Et notre texte n'en examine que la première partie.

Ici encore (21a-b), l'examen consiste à confronter l'expérience et la logique de la notion de bien. Socrate procède en effet à une mise à l'épreuve (*peirômetha*) de Protarque de manière, conformément aux règles de la dialectique maïeutique, à tirer de son interlocuteur tous les réquisits de sa preuve. Que Platon, ici comme ailleurs, fasse les questions et les réponses n'a cette fois aucune importance puisque l'expérience du plaisir est à la disposition de tout le monde et que l'hédonisme consiste en effet seulement à lui donner une valeur absolue, exclusive. C'est de cette valorisation que Platon veut examiner les conséquences.

Celles-ci apparaissent en 21b après quelques répliques à l'insistance un peu redondante pour reformuler la thèse mise en question. La suffisance hypothétiquement attribuée à la vie de plaisir paraît logiquement exclure ce qui, tout en appartenant à la vie consciente, ne se confond pas avec le plaisir lui-même. Sont ainsi exclues trois activités, désignées par des termes grecs qui peuvent signifier la réflexion (*phronein*), la conception (*noein*), et le calcul (*logidzesthai*), ainsi que les états de l'âme qui leur sont « apparentés » (*adelpha*). On reconnaît aisément ici l'ensemble des formes de la vie intellectuelle, de la pensée non pas en tant qu'elle est conscience — car le plaisir la comporte aussi bien — mais en tant qu'elle relève de ce que les Grecs dénommaient conjointement *nous* et *logos*, l'intelligence rationnelle.

La thèse hédoniste signifierait donc que cette deuxième forme de la pensée n'est plus l'objet d'un besoin lorsque l'âme est en mesure d'éprouver le plaisir (*to chairein*). Conclusion logique formulée dans une réplique — charnière qui en prépare la réfutation. Ce bien suffisant qui serait le plaisir exclusif de la sagesse doit évidemment être visé comme ne pouvant être ni surpassé ni complété : il doit donc, pour autant que vivre, c'est

durer, comporter tout à la fois l'intensité (megistais), et la continuité (aei) — ce à quoi Protarque ne trouve d'abord rien d'impossible.

C'est cette impossibilité que Socrate entreprend aussitôt de lui démontrer.

Le premier argument peut paraître spécieux et même sophistique. La discussion précédente a en effet rigoureusement séparé le plaisir (èdonè) et la réflexion (phronèsis). Or Socrate oppose d'abord à Protarque, à la fin de 21b, que, privé de pensée, celui qui jouit serait ignorant de son propre plaisir. Mais la question serait plutôt de savoir s'il n'y a pas dans le plaisir une autre forme de connaissance — ou, comme nous disons, recouvrant l'équivoque, de conscience — que dans ces formes de la conscience intellectuelle ici désignées comme : intelligence, mémoire, science, et opinion vraie. On pourrait demander à Socrate en quoi la science, la vérité pas seulement opinée, est nécessaire pour jouir. On pourrait faire valoir qu'il y a une mémoire sensible — celle qui permet par exemple à Euclide de reconnaître Théétète au début (142a) du dialogue qui porte le nom de ce dernier — et qu'elle est même plus facile à admettre et à définir que la mémoire intellectuelle supposée par la réminiscence. On pourrait dire aussi que tout plaisir comporte cette opinion à son propre sujet que le *Théétète* reconnaît comme à la fois seulement subjective et infailliblement vraie. Socrate paraît ici tomber dans ces sophismes que l'on dénommera, à la suite d'Aristote, *ignoratio elenchi*, ignorance de ce qui est en question, et pétition de principe, laquelle consiste à supposer admis ce que précisément il faudrait démontrer.

La suite du texte cependant (21c), suivant un mouvement qui n'est pas rare dans les dialogues platoniciens, donne une plus grande force probatoire à ce qui d'abord apparaissait spécieux.

Socrate en effet n'oppose plus de l'extérieur à l'hédonisme ce que celui-ci rejetait dans ses marges. Il montre comment au contraire les ingrédients de la vie intellectuelle sont présents à l'intérieur même de l'expérience du plaisir, et nécessaires pour rendre celle-ci réellement satisfaisante. L'argumentation consiste ici à envisager le plaisir, ce qui paraît inévitable, du point de vue de la temporalité, c'est-à-dire eu égard au passé, au présent et à l'avenir. Sans doute la mention de la mémoire, alors même qu'elle est nécessaire à la continuité du plaisir, ne résout-elle pas la question pour la raison énoncée plus haut. Mais l'opinion, comme rapport au plaisir présent, et la prévision, comme rapport au plaisir à venir, introduisent l'élément essentiel de l'argumentation pour autant qu'elles sont l'une et l'autre des formes du jugement.

C'est que justement l'hédonisme est en soi autre chose que le seul plaisir : c'est une théorie du plaisir, ou plutôt une théorie qui réduit le bonheur au plaisir, c'est-à-dire un jugement ou un ensemble de jugements sur l'un et sur l'autre, et aussi sur tout ce qu'il écarte comme leur étant étranger. S'il peut y avoir une morale hédoniste, c'est qu'il y a pour l'homme du plaisir qui n'est pas seulement, comme on dit, vécu, ou qui n'est vécu que pour autant qu'il est aussi pensé, et que la pensée, avec sa faculté de faire tenir ensemble les trois moments du temps, en est un ingrédient essentiel. L'homme pense son plaisir : il compare ses jouissances présentes à celles qu'il a éprouvées, tire les leçons de ses désagréments antérieurs, envisage les moyens de sauvegarder, prolonger, ou renouveler l'agrément actuel. Si le plaisir humain n'était pas essentiellement un plaisir pensé et objet de pensée, plutôt que seulement éprouvé, il ne pourrait pas non plus être l'objet de sa valorisation hédoniste, qui vise évidemment le plaisir à venir à partir d'une réflexion sur le plaisir présent et passé.

On voit que la pointe de l'argumentation est ce qu'on pourrait appeler l'humanisme socratique, qui affleure à la fin du passage (21c). Il donne le sens profond du texte en même temps qu'il en marque la limite, d'un point de vue strictement logique. Car la dialectique interne qui fait la force du propos reste dans une certaine mesure implicite. Elle tient à ce que l'hédonisme est en fait une manière humaine de se rapporter au plaisir humain, mais une manière inconséquente qui ne tient pas compte jusqu'au bout de ce qui la rend possible. L'hédonisme est littéralement une conception bestiale du bonheur, non pas au sens où la bestialité désigne un déchaînement, ou une perversion, dont seuls les hommes, et non pas les bêtes, se montrent capables, mais au sens où l'hédonisme voudrait

que l'homme puisse jouir comme une bête, c'est-à-dire d'un plaisir dépourvu de pensée intelligente. A vouloir jouir ainsi, on jouit bêtement, on jouit mal, et l'on finit par perdre la jouissance dans l'épuisement ou l'ennui.

Le maître-mot du texte est donc que l'homme ne peut vraiment jouir — visée de l'hédonisme — qu'à la condition de jouir de toute sa nature et conformément à elle. Platon inaugurerait par là ce qui est sans doute devenu un lieu commun ressassé de la philosophie morale, mais cela même témoigne de l'étendue et de la profondeur de son influence — jusque chez Freud, qui affirmait, pour prendre un exemple insigne, que « l'organe sexuel principal est le cerveau ».

Le sens de notre texte peut être apprécié d'abord en fonction de son contexte immédiat, c'est-à-dire de l'ontologie générale que le *Philèbe* expose en mettant en rapport les concepts de la limite (péras) et de l'illimité (apeiron) : « ce qu'on appelle être est fait d'un et de multiple, et comporte en soi, naturellement unies, la limite et l'infinité » (16c-d). La limite est ici donnée par le principe d'unité qu'est la forme ou l'idée (mian idéan), qui exerce son pouvoir de limitation sur les éléments qu'elle organise en leur imposant ordre et nombre. Le corrélat de la forme est ce qui ultérieurement sera dénommé matière, pour autant que son caractère propre est l'indétermination et l'aptitude à recevoir une détermination formelle.

Platon n'a pas trop de peine à appliquer ces principes ontologiques au jugement sur le plaisir. Celui-ci, par sa diversité et sa variabilité évidentes, paraît relever du multiple (12c). Il a donc besoin de recevoir détermination et mesure. Or l'espèce humaine se caractérise par le fait que celles-ci ne paraissent pas y être naturellement assurées. C'est pourquoi l'indétermination de la capacité humaine de jouissance est cela même qui appelle une régulation, laquelle doit donc relever d'une autre faculté. On voit mal où trouver celle-ci en-dehors de l'intellect, ce que l'expérience confirmera aisément. L'intellect joue donc en l'homme le rôle de forme par rapport à l'aptitude physique au plaisir, jusqu'à la découverte des plaisirs que l'intellect procure dans les activités qui lui sont propres. L'anthropologie et la morale platoniciennes apparaissent ainsi comme des applications particulières d'une ontologie générale qui leur confère leur sens ultime.

Le prolongement le plus immédiat de cette doctrine se trouve évidemment dans l'éthique aristotélicienne, elle-même rattachée à une physique de la matière et de la forme, et à une anthropologie qui affirme le rôle formel de l'âme intellectuelle au sein du composé humain. Aristote en tire une morale qui identifie le bonheur à la joie contemplative de l'intellect, en y voyant, comme déjà Platon, le moyen de « vivre en immortel » (athanatidzein)², c'est-à-dire de participer, autant qu'il est humainement possible, à la vie divine, par-delà l'évanescence des plaisirs trop charnels.

C'est donc en fait la figure de l'homme qui domine le texte. La critique socratique consiste en définitive à rappeler à l'hédonisme la devise du lieu dont Socrate, selon l'*Apologie*, reçut sa vocation : « Connais-toi toi-même » (gnôthi séauton). Il ne s'agit pas ici d'une invitation à l'introspection — encore que, on l'a vu, celle-ci ne soit pas absente du texte (21a) — mais plutôt à la connaissance de ce qu'est l'homme en sa réalité essentielle. L'hédonisme se trompe sur celle-ci, et c'est pourquoi il finit par compromettre l'expérience même de ce dont il prétend assurer le succès. Son intérêt philosophique est à cet égard de donner le moyen de retrouver, mais par le biais d'une critique dialectique, la vérité du plaisir humain.

² *Éthique à Nicomaque*, Livre X, ch.7. Pour le commentaire de ce passage, voir mon article, « Aristote et l'éthique de la finitude », *Cahiers philosophiques*, n° 33, CNDP, décembre 1987.

