

Platon
L'examen du plaisir dans le *Philèbe*

Alain Petit

Philopsis : Revue numérique
<https://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 mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Le *Philèbe* demeure à bien des égards une terre semi-inconnue du continent platonicien. Ce n'est pas qu'on ne puisse le situer avec un haut degré de vraisemblance dans la constitution de l'œuvre, mais il reste qu'il présente, si l'on peut dire, des traits hybrides. Ainsi la discussion sur le plaisir semble prolonger, par-delà les « dialogues métaphysiques », les propos de Socrate et Calliclès dans le *Gorgias*, et le choix de Socrate comme protagoniste après son effacement dans le *Sophiste* et le *Politique* a paru à certains une sorte de réactivation de la forme des dialogues de la période moyenne¹. Mais, d'un autre côté, une longue tradition de commentaire de G. Rodier à L. Robin et de L. Robin à A. Diès, insiste sur le parti que tire le *Philèbe* de la dialectique postérieure au *Parménide*, dont notre dialogue présenterait l'ultime raffinement.

Les deux assertions sont vraies du *Philèbe*, qui regarde assez loin en arrière, jus- qu'au *Gorgias* et au *Protagoras*. Mais lorsqu'il repose la question du plaisir, ou plutôt lorsqu'il thématise pour la première fois explicitement ce que ces dialogues comportaient à l'état subordonné, voire implicite, il use, pour le thématiser, de la forme la plus raffinée d'une dialectique qui est devenue une méthode ontologique de plein droit. A vrai dire, ces deux aspects ne sont pas dissociables car le dialogue comporte une analyse du plaisir qui examine ses titres à passer pour le souverain bien ; plus précisément le dialogue s'efforce de dissiper

¹ Ainsi, D. Frede « Pleasure and Pain in the *Philebus* », in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, CUP, 1992, p. 432.

graduellement l'inconditionnalité du plaisir conçu comme souverain bien, en introduisant peu à peu dans la notion du plaisir des différences, puis une hiérarchie, jusqu'à faire sortir le plaisir pour ainsi dire rédimé du genre où on l'avait pris tout d'abord. L'analyse — et c'est là ce qui déconcerte à première lecture — est menée sur plusieurs plans, logique, cosmologique, éthique, étant entendu que le souci de dissocier dans le plaisir ce qui échappe primitivement à l'analyse constitue le fil directeur. Le dialogue en effet commence par une situation d'opacité complète quant à son objet présumé, le plaisir. En fait, c'est du bien qu'il va être question tout au long de l'argumentation, du bien pour nous, en tant qu'il procède du bien en soi ; il n'est donc pas absolument pertinent de réduire le champ de l'investigation à une question éthique, pour ne pas dire anthropologique, comme si ces objets pouvaient s'émanciper de leur arrière-plan « métaphysique ». Le *Philèbe* présente un triple traitement du plaisir qui en montre très graduellement la dépendance à l'égard d'un bien auquel il ne saurait donc s'identifier.

On a pu parler d'une dégradation continue du plaisir dans le *Philèbe*, le propos n'est pas sans fondement, mais il faudrait le nuancer : certes, les prétentions de l'hédonisme que Gadamer qualifie de « dogmatique » — celui de Philèbe — sont déboutées, mais le plaisir, quant à lui, est considéré dans toute la positivité qu'il peut avoir, Platon ne proposant pas de thèse qui rivaliserait avec la défense inconditionnelle du plaisir ou de la pensée. Ces deux antagonistes sont reconsidérés hors de leur conflit apparent, qui s'avère reposer sur leur absolutisation symétrique, amenant Socrate et Protarque à faire un long détour dialectique et cosmologique pour voir ce qui, dans le plaisir comme dans la pensée, résiste, est susceptible de constance. Car le critère majeur mis en œuvre dans le dialogue semble bien être le critère de la durabilité, qui témoigne de la consistance d'un composé.

Philèbe est homme de l'instant et l'apôtre de l'intensité : le plaisir qu'il défend est à la fois absolu et si l'on peut dire, autarcique. Il l'est tellement que, depuis longtemps déjà, on s'est étonné de la radicalité de la position de Philèbe, et du soin que met Platon à l'ébranler : le plaisir philébien est-il crédible ? G. Rodier, dans ses « Remarques sur le Philèbe »², justifie la présentation de la position philébienne en disant que si, comme l'affirme Philèbe, le plaisir est le bien « ce ne pourra être que le plaisir qui se suffit le plus à lui-même » (p. 78). L'hédonisme philébien, en d'autres termes, ne semble reconnaître qu'une seule espèce de plaisir, et n'y inclut pas l'exercice de la pensée. Or celle-ci est seule à même de donner à la vie éthique son horizon à long terme, sa fin centrale, de même que sa continuité au travers du temps. L'exclusivité du plaisir entraîne la radicalité de la position philébienne, car seuls les plaisirs se donnant, si l'on peut dire, sur le mode de l'affect pur, pourront satisfaire à l'exclusion réciproque de la jouissance et de la pensée. Philèbe souscrit implicitement à cette absolutisation de l'affect dans le plaisir. Le plaisir est pour lui ce qui est éprouvé en tant qu'éprouvé, sur le moment même, c'est donc un phénomène ; il se donne à la fois, dans la version de Philèbe, pour auto-suffisant et sujet à disparaître, ce qui veut dire que c'est un bien strictement immanent et indifférencié. Ce que lui oppose Socrate au début du dialogue, ce sont des dispositions de l'âme qui se prévalent de la continuité, *phronein* (penser), *noein* (exercer son intellect), qui tendent en fait à l'éternité. Cette antilogie va s'avérer plus tard un leurre, entre autres parce que la pure phénoménalité du plaisir irait à l'encontre de la consistance que revendique pour lui la thèse philébienne.

Cette première dispute pour le titre de souverain bien pour l'homme (11d) va donner lieu à un jugement, ou plutôt à un départage qui occupera tout le dialogue ; ce départage s'accomplira sous l'égide du bien en soi, et nécessitera le discernement de la hiérarchie propre au plaisir et à la pensée. Le plaisir va être soumis à une triple épreuve, dialectique, cosmologique et « physique ».

Dialectiquement, il s'agit d'établir qu'il ne saurait avoir de consistance, quand on en fait un objet du discours, si l'on ne peut assigner en lui des différences, ce que l'hédonisme de

² G. Rodier, « Remarques sur le *Philèbe* », *R.E.A.*, 1900, repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, 1926, pp. 78-79.

Philèbe, précisément, exclut. Le plaisir va être soumis aux conditions qui s'appliquent à tout ce qui est dit être (16c) et sa première illimitation (*apeiria*) va se faire jour à ce moment. Pourquoi Platon en fait-il état, quel rapport cela a-t-il avec la discussion initiale sur les mérites respectifs du plaisir et de la pensée ? Le plaisir est revendiqué par Philèbe sur le mode de l'indifférencié, toute expérience de jouissance valant toutes les autres, le jugement à propos du plaisir, la discrimination entre les plaisirs étant alors réputés impossibles. L'objectif de Socrate étant de mettre le plaisir en examen³, il est de la plus haute importance stratégique de faire admettre au partisan du plaisir qu'est Protarque (nullement inconditionnel comme Philèbe) l'existence d'une différence interne⁴ à ce qu'il soutient ; mais, si tel est le cas, cette *diaphorotès* doit avoir une sorte d'exténuation, atteindre un point où elle ne peut plus s'exercer. C'est là que se fait jour la première illimitation du plaisir, qui consiste dans ce que l'analyse laisse subsister d'indifférencié, une fois toutes les médiations explorées par la pensée. La dialectique permet précisément de les discerner à l'intérieur d'une notion comme le plaisir, elle autorise déjà à voir, avant l'examen « physique » qui commence en 31 b, que ce que Protarque s'est évertué à maintenir (le caractère indifférencié du plaisir), c'est le résidu de la division dialectique, cela même qui rendrait impossible par soi le statut de critère du plaisir. Car faire du plaisir le bien pour nous revient sans doute, comme le pense J. Gosling⁵ à en faire le critère de ce qui doit être recherché dans telle ou telle circonstance, ce qui laisse entendre une articulation de fins circonstanciées à partir d'une fin centrale, comme ce sera effectivement le cas dans l'*n Ethique à Nicomaque* d'Aristote (voir particulièrement VI, 2). Or, pour que le plaisir puisse constituer une telle fin, il doit avoir les caractères d'un critère : il doit permettre de discriminer entre les états de l'âme qui tombent sous son concept, ce que l'hédonisme dogmatique de Philèbe, justement, exclut. La dialectique permet à la pensée de tenir au moins pour maîtrisable ce plaisir qui se donne témérairement pour le seul bien, en indiquant les moyens de dissiper son opacité, ce qui en langage platonicien s'appelle reconnaître des « intermédiaires » (*mésa*, 17 a 3). Platon use dans le Philèbe d'une sorte de pythagorisation de sa dialectique, qui lui fait parler d'un et de multiple, et surtout de limite (*peras*) et d'illimité (*apeiron*). On risquera ici la conjecture d'un souci platonicien de mettre en évidence l'indifférencié dialectique en ayant recours au concept pythagoricien d'*apeiron*, à bien des égards aussi concept crucial dans le *Philèbe*.

L'*apeiron* pythagoricien est l'une des deux composantes de chaque être avec le *peras*⁶ ; ce sont deux principes contraires, l'un l'*apeiron*, marquant ce qui en chaque chose échappe au nombre et à la nuance, l'indéterminé, l'autre ce qui confère à chaque chose son identité et sa concevabilité. Chaque chose est ainsi un composé harmonique, issu de deux principes hétérogènes : ce composé a une articulation interne qui s'exprime dans un nombre, qui donne en quelque sorte la formule de la chose (son *logos*). Si l'on dépouille imaginativement la chose de son articulation interne, on obtient le pur *apeiron* ; ainsi, si l'on soustrait au temps cosmique la dimension par laquelle il est un temps fini, la périodicité, on retrouve la pure succession, qui n'est pas encore un temps aux yeux des Pythagoriciens, pas plus qu'elle n'en est un à ceux de Platon. De même le vide est au lieu ce que l'*apeiron* est au *peras*, il est un continu dans lequel les lieux se trouvent déterminés. Il y a une notion commune à la pure succession selon le temps et au vide, c'est la notion d'indifférencié. Si chaque chose pour se composer doit voir s'articuler

³ 14 b 3, « *elenchomenoi* », 23 a 7, « *exelenchonta* », 31 b 6, « *basanisai* », 55 c 5, « *exetasis* »

⁴ *Diaphorotès*, 14 b 1, à condition de l'entendre comme F. Stallbaum (*Philebus*, Leipzig, 1820), H.G. Gadamer (*Platos dialektische Ethik*, Meiner, Hambourg, 1931, *L'éthique dialectique de Platon*, traduction française par F. Vatan et V. von Schenck, Actes Sud, 1994, p. 174 note), J. Gosling (*Plato, Philebus*, Clarendon Plato Series, Oxford, 1975, p. 4), et R. Waterfield (*Plato, Philebus*, Harmondsworth, Penguin Books, p. 56), c'est-à-dire comme différence interne au plaisir comme à la pensée, et non comme différence entre eux.

⁵ *Op. cit.* p. 141.

⁶ Cf H. Diels - W. Kranz (D.K.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951, rééd. 1985, 58 (*Pythagoreische Schule*) B5, 13, 28, 29, 30.

son *apeiron* immanent, son analyse retrouvera symétriquement cet *apeiron* au terme de la déconstitution par la pensée de son articulation interne. C'est une contre-épreuve de l'unité qu'on lui prête, unité du multiple déterminé, qui s'exprime par un nombre, et qui s'enlève sur le fond d'un multiple indéterminé qui constitue justement l'*apeiron*. Du pythagorisme, Platon pouvait transposer la notion de deux principes contraires, constitutifs de chaque chose, et surtout la distinction, précieuse pour son propos, de multiple déterminé et de multiple indéterminé.

De fait, dans le *Philèbe*, la méthode « dialectique » à laquelle Socrate a recours a pour caractéristique de faire apparaître par décomposition méthodique (*diairesis*) les articulations internes d'une chose, et, dans le cas du plaisir, on peut déjà présumer l'intenabilité d'une position qui consisterait à user du plaisir dans toutes ses occurrences en guise de critère. Ce serait assumer le choix de ce qui pour la pensée est immaîtrisable, et par là rendre tout art de l'existence impraticable. La première illimitation du plaisir est à la fois noétique et éthique (c'est la pensée du plaisir qui est en cause), et dans les deux cas elle signifie une impossibilité et une impasse. La première tâche dans la mise en examen du plaisir consiste à retrouver en lui ce que l'hédonisme dogmatique dissimule, à rendre possible pour la pensée les différences ; il n'est pas certain que ce soit la spécification entendue comme division progressive d'un ensemble en coupant toujours par la moitié (dichotomie au sens du *Phèdre*, du *Sophiste* et du *Politique*) qui soit ici le propos central de Platon, mais plutôt, semble-t-il, le nombre, le nombre constitutif, qui permette de maîtriser la composition du plaisir par delà l'expérience spontanée qu'on peut en avoir.

Et, effectivement, le *Philèbe* paraît comporter une dispute à mots couverts sur les droits de l'affect à constituer un critère éthique, droits que revendiquaient par exemple Aristippe de Cyrène ou Eudoxe de Cnide. La dispute roulait, peut-on supposer, sur la nature de ce qui est éligible, objet d'un choix possible : l'éligible est-il plutôt ce vers quoi tend un vivant pris en tant que tel, moi y compris (dois-je choisir ce qui constitue une plénitude vitale, abstraction faite de toute hiérarchie éventuelle entre mes expériences ?), ou bien une pensée organisatrice préside-t-elle au choix ? C'est le ressort caché de la controverse qui, par la vertu d'une fiction propre à Platon, prélude au dialogue. Toute l'argumentation tendra par étapes presque insensibles à substituer à ce que j'éprouve, un absolument éligible, le bien, *tagathon*, de telle sorte que l'éthique soit proprement l'aménagement rationnel de l'existence selon les médiations du bien ; l'idée de Platon est que l'on n'a pas en éthique à prendre parti pour telle ou telle détermination du bien, que celui-ci, en, un sens, s'impose, ou plutôt se donne dans la viabilité même d'une existence.

Ainsi, si le bien est l'éligible, la dispute éthique se trouve tranchée et la question devient celle des conditions rendant possible un art de l'existence. Mais là n'est pas, justement, toute la question. Socrate doit ébranler méthodiquement les prestiges du plaisir, qui sont ceux de l'immédiateté, et, croit-on, de la présence ; la différenciation de la notion de plaisir ne suffit pas, il faut préciser les rapports de la pensée et du plaisir ; Socrate est en ce sens fondé à dire qu'il s'agit de reprendre les concepts de *peras* (limite) et *apeiron* (l'illimité) pour l'investigation de ces rapports. Mais le lien entre le précédent usage de l'*apeiron* (16 c-17 a) et ce nouvel usage a paru problématique à certains exégètes : car, tout à l'heure, il s'agissait de l'indifférencié dans une notion, et de son caractère résiduel pour l'analyse. Tandis que dans ce nouveau passage (23 b-27 c), il se présente comme une composante de chaque chose dans l'univers (23 c) ; on a donc une modification de l'application d'*apeiron*, qui est aussi considérable qu'elle est peu explicite. Platon s'apprête à faire passer tout le plaisir du côté de l'*apeiron*, après avoir ménagé en lui la perception des différences. Ce qui veut dire qu'il va traiter le plaisir comme désormais indifférencié en soi, ne présentant pas d'articulation discernable, ni, par conséquent, de nombre caractéristique.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr