

**Platon**  
**Explication d'un passage du *Philèbe* (21d-22d)**

**Michel Nodé-Langlois**

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](https://philopsis.fr)**

(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 »<sup>1</sup>.

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 où 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

---

<sup>1</sup>Retraduction personnelle du texte

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 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 contemptrice 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'examine que la première partie.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)