

Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

(6^e séance : 27 mai 2015)

Le *Philèbe*

Parmi les dialogues de jeunesse de Platon, le *Philèbe*, sans avoir l'importance ontologique du *Parménide* ou du *Sophiste*, se distingue en apportant une analyse approfondie du plaisir et de son rôle dans la recherche d'une vie heureuse. Les interlocuteurs de Socrate sont deux jeunes gens pour lesquels le plaisir est le plus grand bien, celui qui peut le mieux rendre une vie humaine heureuse, et en outre le bien le plus universel puisqu'il est visé par tout ce qui vit. Le dialogue commence alors que l'un des deux jeunes gens, Philèbe, a renoncé à discuter, et que son ami Protarque prend la relève. Socrate rappelle les deux thèses en présence : Protarque défendra celle selon laquelle le plaisir (au sens large de toute réjouissance, joie, bonne humeur...) est le principal responsable de la vie heureuse et donc le plus grand bien, tandis que lui-même défendra que ce rôle revient à la réflexion (*phronēin*), qui inclut la science, l'intelligence, l'opinion droite et même la mémoire.

L'opposition stricte entre les deux thèses est rapidement invalidée, pour deux raisons. La première est que l'intelligence procure aussi du plaisir (cette diversité des sources de plaisir entraînant d'ailleurs une distinction entre plaisirs bons et mauvais, mais cette question n'est pas approfondie, probablement parce qu'elle est trop évidente). Ensuite, il est facile de constater qu'aucun des deux candidats ne s'identifie au plus grand bien car celui-ci est par définition ce qui est complet, ce qui, lorsqu'on le possède, dispense d'avoir besoin d'encore autre chose. Or, le plaisir seul n'a pas cette complétude : sans la réflexion (ou l'opinion vraie), on ne saurait même pas qu'on a du plaisir ; sans la mémoire, on ne se rappellerait pas les plaisirs passés ; sans le calcul on ne prévoirait pas les plaisirs futurs. Quant à la vie intellectuelle sans aucun plaisir, personne n'en voudrait, ce qui constitue la preuve qu'elle aussi est insuffisante. Étant établi ainsi qu'une bonne vie ne peut être que mélangée, il reste à évaluer lequel des deux ingrédients tient la seconde place après le bon lui-même, lequel est le plus responsable du fait qu'on atteint le plus grand bien. La confrontation commence par une nouvelle distinction ontologique (23c).

Les quatre genres d'étants et leur application aux types de vie

Parmi tous les étants, il y en a qui sont illimités et d'autres qui sont des limites. Un exemple d'illimité est le chaud et le froid ; en effet, de l'un à l'autre il n'y a pas de limite précise mais une gradation continue, de sorte qu'il est impossible de les définir absolument mais seulement en disant qu'il y a plus ou moins de l'un et de l'autre. En outre, ils ne sont jamais achevés mais il peut toujours en exister plus ou moins. Il en va de même pour toutes les quantités indéfinies comme le grand et le petit, le rapide et le lent, le sec et l'humide, etc. Si on veut leur donner une détermination précise, on doit introduire une échelle de mesure, comprenant une unité et des nombres, et fixer une certaine quantité à partir de laquelle on estime qu'un corps est chaud ou froid, rapide ou lent, etc. Les nombres et les mesures sont donc des étants limitants, qui introduisent des limites dans le continu. Le troisième genre d'étants est le mélange de ces deux premiers genres : toutes les choses qui comportent à la fois de l'illimité et de la limite, comme c'est le cas pour tous les corps sensibles. Ensuite, il faut encore en ajouter un quatrième : la cause de ce mélange, ce qui produit à chaque fois le corps mixte.

Si l'on applique ces distinctions aux types de vie, il est manifeste que la vie mixte relève du troisième genre, tandis que le plaisir et la douleur semblent appartenir au premier genre puisqu'il peut toujours y

en avoir plus. Où faut-il situer l'intelligence ? Socrate fait reconnaître que l'univers tout entier est régi par des mesures et des régularités, d'où « l'ensemble des hommes savants » conclut qu'il doit être gouverné par une intelligence. L'affirmation est évidemment abusive, car la majorité des philosophes de l'époque attribuaient l'organisation de l'univers au hasard ou aux propriétés de la matière, une petite minorité seulement introduisant une intelligence cosmique, probablement d'ailleurs d'une manière purement analogique. Mais puisque les interlocuteurs n'ont pas protesté, Socrate peut poursuivre, en introduisant un second tour de force : puisque les éléments qui sont en nous se nourrissent des éléments de l'univers, alors l'âme qui est en nous doit aussi se nourrir d'une âme de l'univers, car, si ce n'était pas le cas, comment la nature aurait-elle pu produire une âme seulement en nous et non dans ce qui est beaucoup plus puissant que nous ? L'argument est très mauvais mais, comme il n'est pas contesté, Socrate conclut que l'univers est régi par l'intelligence comprise dans son âme, intelligence qu'il faut considérer comme un étant du quatrième genre.

Analyse du plaisir, du désir et de l'assouvissement

Ces rôles étant établis, il faut examiner plus précisément comment se produit le plaisir (31b). Socrate, s'appuyant sur l'ancienne médecine, soutient que le plaisir est la restauration de l'équilibre du corps après une rupture qui produit une souffrance. L'état stable est dès lors dépourvu aussi bien de plaisir que de souffrance. On peut conjecturer que la permanence d'un tel état convient à la vie des dieux, et peut-être à la vie exclusivement intellectuelle. Mais, puisqu'il est établi que tous les humains choisiraient une vie mixte, c'est celle-là qu'il faut analyser. On y trouvera aussi la mémoire et l'anticipation du plaisir, qui sont secondes par rapport à la sensation présente. À propos de celle-ci (33c), comme il y a des sensations qui s'éteignent dans le corps avant de parvenir à la conscience (en l'absence d'un mot spécifique pour dire « conscience », Platon dit « à l'âme »), Socrate propose de réserver le terme de sensations à celles qui sont conscientes. La mémoire (*mnème*) en est la conservation immédiate, tandis que la réminiscence (*anamnèsis*) est le rappel par l'âme de ce qu'elle a éprouvé précédemment. La mémoire est une condition du désir, qui est lui-même une condition du plaisir. En effet, le désir, par exemple la faim ou la soif, est produit par un vide du corps (34d) ; or le corps est incapable de viser ce qui pourrait le combler : cette visée ne peut lui venir que de la mémoire de ce qui l'a déjà comblé ; c'est pourquoi il faut l'intervention de l'âme pour qu'il y ait du désir, sinon le corps est seulement vide mais ne désire rien. Lorsqu'un animal éprouve un désir, il n'a pas nécessairement une anticipation du plaisir. C'est le cas seulement si l'animal a l'espoir d'assouvir son désir, mais s'il n'a pas cet espoir, le souvenir de ce qui l'a un jour comblé provoque le regret, qui est une souffrance qui vient s'ajouter encore à la souffrance du manque.

Les plaisirs vrais ou faux

Sachant que les plaisirs peuvent être bons ou mauvais, ou encore qu'ils peuvent se tromper sur leur objet, la question se pose de savoir s'ils peuvent aussi être vrais ou faux. Protarque soutient que, si l'on se trompe sur l'objet du plaisir, ce n'est pas le plaisir qui est faux mais l'opinion qu'on avait de l'objet. Socrate répond que l'opinion fautive peut être accompagnée d'une image fautive : par exemple, quand on se demande si ce qu'on voit dans un buisson est un homme ou une statue, on peut en tirer l'opinion que c'est l'un ou l'autre et forger l'image correspondante, qui ne sera pas une sensation mais une interprétation. L'image, comme l'opinion, peut être vraie ou fautive selon qu'elle correspond ou non à ce qui se trouvait effectivement dans le buisson. Le même type d'images accompagne aussi les espoirs, quand on se représente des objets qui pourraient nous faire plaisir dans l'avenir. Or, traditionnellement on dit que l'homme aimé des dieux a des espoirs vrais et que l'homme qui n'est pas aimé d'eux a des

espoirs faux (nous dirions aujourd'hui « celui qui a de la chance » et « celui qui n'a pas de chance »). L'espoir vrai signifie que la chose espérée se réalisera, et l'espoir faux qu'elle ne se réalisera pas. Or, puisque les espoirs sont eux-mêmes des plaisirs en tant qu'anticipations, ce serait là un premier argument en faveur du fait qu'il y a des plaisirs vrais ou faux. Plus précisément, le plaisir et la douleur sont toujours réels (*ontôs*) au moment où ils sont éprouvés, mais on dit qu'ils sont vrais ou faux selon qu'ils portent sur des choses qui sont réelles ou le seront dans l'avenir ou au contraire sur des choses qui ne seront jamais réelles (plaisirs illusoire). Le même raisonnement vaut aussi pour d'autres émotions comme la peur et la colère.

Un deuxième argument en faveur de plaisirs vrais ou faux (41e) repose sur le fait que l'intensité des plaisirs et des douleurs augmente quand ils vont ensemble : par exemple, le plaisir d'anticiper la nourriture augmente proportionnellement à la faim, et la faim augmente proportionnellement à l'anticipation du plaisir. Dès lors, la part d'augmentation due à l'imagination est un faux plaisir ou une fausse douleur s'ajoutant au vrai plaisir et à la vraie douleur qui correspondent au véritable état du corps.

Un troisième argument (42c) constitue une réfutation de la thèse selon laquelle le plaisir est seulement l'absence de douleur (nous ne savons pas clairement qui, à l'époque de Platon, soutenait cette thèse). Elle va de pair avec la thèse du mobilisme permanent : comme le corps est constamment agité de processus, ceux-ci produisent constamment soit de la douleur soit du plaisir. La réfutation est que, parmi ces processus corporels, il y en a beaucoup dont nous n'avons aucune sensation, donc ni plaisir ni douleur, de sorte qu'il y a de longs moments où nous sommes dans un état neutre. Ceux donc qui croient éprouver du plaisir seulement parce qu'ils n'éprouvent pas de douleur se trompent, et leur plaisir est un faux plaisir car il est en fait un état neutre.

Enfin, un quatrième argument (44d) revient sur l'utilité de distinguer diverses sortes de plaisirs et de vérifier si l'une de ces sortes ne pourrait être celle des plaisirs vrais. La plupart des plaisirs sont mêlés de douleur. On l'observe le mieux dans les plaisirs les plus intenses : ceux-ci sont les réponses aux douleurs les plus intenses, par exemple dans la maladie ou la folie : boire ne procurera jamais autant de plaisir que lorsqu'on est assoiffé par la fièvre. Dans les plaisirs de l'âme aussi, on constate que les plaisirs coexistent le plus souvent avec les souffrances et réciproquement, par exemple dans les émotions de colère, de peur, de regret, de deuil, d'amour (*erôs*), de jalousie, d'envie, etc. L'envie, par exemple, est une douleur, mais elle s'accompagne du plaisir d'assister aux malheurs d'autrui. C'est l'occasion pour Platon de faire une digression sur le type de plaisir que suscite la comédie, qui est très particulier : les personnages dont elle se moque sont ridicules parce qu'ils se croient plus qu'ils ne sont, ce qui les entraîne dans toutes sortes de déconvenues et de mésaventures qui provoquent le rire. Il faut en outre qu'ils soient des gens trop ordinaires pour être dangereux, car un puissant qui se prétend plus qu'il n'est est haïssable, non ridicule. Se réjouir du malheur de ces gens ordinaires est injuste, car ce ne sont pas des ennemis ; on ne dit pourtant pas que ce plaisir est faux.

Cependant, les rares plaisirs qui ne sont pas accompagnés d'une douleur, ceux-là sont dits vrais. Ce sont ceux qui ne sont des réponses à des souffrances par le rétablissement d'un équilibre rompu, mais qui ajoutent quelque chose de plus, de purement positif, à l'état d'équilibre, par exemple : les plaisirs de la beauté dans les images et dans les sons, ceux des parfums, ceux de la connaissance. En principe leur absence ne provoque pas de souffrance, à condition qu'on n'en ait pas une faim douloureuse (ce qui semblait bien être le cas dans le *Banquet* et le *Phèdre* où le désir de la beauté et de la connaissance était présenté comme un tourment au même titre que le désir amoureux — analogie que Platon cherche peut-être à tempérer ici). Ceux-là possèdent par eux-mêmes une mesure, car ils ne sont pas susceptibles

de plus ou de moins. Sont-ils pour autant plus vrais ? Socrate l'établit par une analogie avec la blancheur : on dit que du blanc est plus vrai s'il n'est mélangé à aucune autre couleur, même s'il y en a une très petite quantité ; de même, un plaisir est plus vrai s'il n'est mélangé à rien d'autre.

Quel rapport entre le plaisir et le bien ?

Cela étant établi, on peut revenir à la question de savoir si le plaisir s'identifie au plus grand bien pour une vie humaine (53c).

Un premier argument contre cette identification est fourni par la thèse, adoptée au début du dialogue, selon laquelle le plaisir n'est pas la réplétion ou l'équilibre, mais le processus de réponse à la douleur, par exemple le fait de manger ou de boire, et non l'absence de faim ou de soif. Ainsi, il n'est pas un état mais un devenir (une *genesis*, pas une *ousia*). Or, tout processus est en vue d'un terme, toute venue à l'être (*genesis*) est en vue d'un être (*ousia*) ; par exemple, la construction est en vue de la chose construite et non l'inverse. Le bien est toujours ce en vue de quoi on fait quelque chose, donc, si le plaisir est une venue à l'être, il ne se confond pas avec le bien. (On pourrait dire, cependant, que le plaisir, sans être la fin ultime, est l'une des fins qui mènent à la fin ultime, et qu'en tant que tel il est aussi un bien ; il n'en reste pas moins que, n'étant pas la fin ultime, il n'a pas tout à fait la même extension que le bien).

Un deuxième argument (55a) est que beaucoup d'autres choses sont reconnues comme bonnes, alors qu'elles ne sont pas des plaisirs, comme le courage, l'intelligence, les vertus en général, de sorte que, de cette façon aussi, on voit que le plaisir ne se confond pas avec le bien.

Quel rapport entre l'intelligence et le bien ?

Le plaisir étant écarté comme candidat à l'identification avec le bien, il faut à présent mettre à l'épreuve l'intelligence et la science pour évaluer si elles ont davantage d'autosuffisance et de vérité pour s'approcher de cette identification.

Dans toutes les techniques impliquant une connaissance, il faut faire une distinction entre la part de données sensibles et la part de mesure exacte, c'est-à-dire de calcul, par laquelle on atteint une vérité. En outre, la connaissance mathématique diffère elle-même selon qu'on utilise les nombres comme des instruments pour une autre fin ou qu'on les étudie pour eux-mêmes, par une arithmétique et une géométrie philosophiques : celles-ci sont d'autant plus exactes et vraies qu'elles sont plus abstraites de l'indétermination et de l'irrégularité des corps matériels. Les facultés qui permettent de réaliser cette abstraction sont par conséquent les plus honorables, c'est-à-dire l'intelligence et la réflexion.

Cependant, la science la plus vraie reste la dialectique, parce qu'elle étudie ce qui est réellement et toujours de la même façon ; aucune science appliquée au devenir ne peut atteindre ce degré de vérité car « sur des choses qui n'ont aucune fermeté, comment pourrions-nous connaître quoi que ce soit de ferme ? » (59b).

Puisque donc le plus grand bien est un achèvement tel qu'il ne manque rien à la vie qui le possède, il faut vérifier si la vie mixte est complète et suffisante quand elle inclut seulement les plaisirs les plus vrais et les sciences les plus exactes. Socrate et Protarque sont d'accord sur le fait que, pour les sciences du moins, on ne peut se contenter des plus exactes mais on a besoin de toutes, ainsi que des arts (la *mousikè* au sens large de domaine des Muses). Pour les plaisirs en revanche, on peut se contenter de ceux qui sont sans mélange et de ceux qui sont mélangés mais nécessaires, comme ceux qui concernent la santé. Il reste à déterminer ce qui rend le mélange le plus proche possible du bon en soi ; or, la qualité d'un mélange dépend toujours principalement de la proportion entre ses ingrédients, de sorte qu'ici encore c'est la mesure qui joue le rôle le plus important pour l'accès au bien. Ensuite, comme la

mesure et la proportion produisent la beauté, on peut ajouter la beauté et la vérité comme ingrédients qui contribuent le plus au bien. Or, il est clair que l'intelligence contient plus de mesure, de beauté et de vérité que le plaisir. On peut donc classer, par ordre de valeur, au 1^{er} rang le bon en soi ; ensuite la mesure, la beauté, la complétude, qui sont les conditions pour qu'il se réalise ; au 3^e rang l'intelligence, capable d'appliquer la mesure aux illimités ; au 4^e rang les autres sciences et techniques, les arts et les opinions droites ; enfin, au 5^e rang seulement les plaisirs. Il est important de souligner que ces derniers ne sont pas exclus, que certains au contraire sont considérés comme nécessaires, mais qu'ils doivent être réglés par l'intelligence, en fonction de valeurs supérieures telles que la beauté et la vérité. Cette conclusion est un compromis entre les deux thèses de départ, même si la thèse de Socrate l'emporte par la prépondérance des éléments qu'elle défend.

Le *Philèbe* est un dialogue fondateur pour la suite de la philosophie, qui ne cessera de réexaminer la question de la nature des émotions, du rapport entre le plaisir et le bien, du bien comme fin visée par toutes les actions, et surtout de reprendre l'interrogation sur ce qui fait une vie humaine heureuse et complète.