

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Boutet, R. (2013) « La vie la plus divine et la vie autarcique dans le Philèbe de Platon », *Ithaque*, 12, p. 133-160.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque12/Boutet.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



La vie la plus divine et la vie autarcique dans le *Philèbe* de Platon¹

Rudolf Boutet*

Résumé

Cette étude vise à montrer que l'idéal de la vie mixte et autarcique du Philèbe n'est pas seulement conciliable avec la vie purement philosophique, mais s'y identifie complètement. Il est vrai qu'en 20b la vie philosophique, aussi appelée « la vie la plus divine de toutes » (33b), est rejetée du lot des vies aptes à fournir le bonheur, et ce, précisément en fonction de son manque d'autosuffisance. Ce qui laisse croire à une impossibilité d'assimiler les deux types de vies l'une à l'autre. Or non seulement le divorce de la vie philosophique et de la vie autarcique irait à l'encontre de l'ensemble du corpus platonicien, mais contredirait de surcroît plusieurs allégations internes au dialogue du Philèbe lui-même. Nous verrons que si « la vie la plus divine de toutes » semble au début du Philèbe incompatible avec les conditions du bonheur humain, l'évolution du dialogue montre, sans que cela soit explicite, que seul cet idéal de vie est en fait à même de l'accomplir.

Introduction

À quel genre de vie doit-on aspirer pour parvenir au bonheur ? Cette question, assez récurrente dans le corpus platonicien, Platon l'aborde encore une fois dans le *Philèbe* par la confrontation classique de l'hédonisme et de la philosophie. En effet, dès les premières lignes,

¹ Pour toute citation provenant du *Philèbe* ou ailleurs dans l'œuvre de Platon, nous utiliserons l'édition Flammarion des *Œuvres complètes*, dirigée par Luc Brisson (2008). Si, dans nos renvois à l'œuvre de Platon, nous ne précisons pas le titre du dialogue devant la pagination Estienne, c'est qu'il s'agit du dialogue du *Philèbe*.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en Philosophie (Université de Montréal).

on retrouve Socrate et Protarque qui s'interrogent à savoir quelle « disposition » ou quel « état d'âme », de l'intelligence ou du plaisir, s'avère le critère ultime de la vie heureuse (11b-d). Or une fois l'alternative posée, elle se voit presque aussitôt abandonnée. Ni le plaisir ni la philosophie ne possèdent à eux seuls les moyens de procurer à l'homme le bonheur qu'il recherche par nature. Seule une vie mixte, qui mélange plaisir et pensée, peut alors prétendre fournir aux hommes un bien-être parfait et suffisant. Platon renoncerait donc, avec le *Philèbe*, à la poursuite du bien en soi pour s'attacher à l'objectif plus modeste de parvenir aux conditions concrètes d'un bien terrestre et proprement humain². Dans cette optique, la quête de la vie heureuse devrait abandonner l'idéal d'une vie entièrement vouée à la philosophie, et ce, en vertu du caractère non-autarcique de la vie philosophique, c'est-à-dire de son manque de suffisance et de perfection en regard des besoins naturels de l'homme³.

Malgré tout, cette même vie philosophique se voit désignée dans le *Philèbe* comme « la vie la plus divine de toutes » (33b)⁴. Que doit-on en comprendre ? Au premier abord, il semble ainsi que « la vie la plus divine » ne soit pas assimilable à la vie autarcique et de ce fait, on devrait postuler une distinction fondamentale de nature entre l'autarcie humaine et l'autarcie divine. C'est en effet ce que paraissent suggérer certains passages du *Philèbe*. L'intelligence qui suffirait aux dieux (22c), serait insatisfaisante pour l'être humain pour qui il manquerait le plaisir, élément nécessaire à la nature de son bien-être (22a-b). Les conséquences philosophiques de ce constat sont troublantes, surtout dans une perspective platonicienne : si l'autarcie humaine diffère fondamentalement de celle des dieux, et que

² Voir à ce sujet : Goldschmidt, V. (1963), *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, pp. 239-40. Moravcsik, J. M. (1979), « Forms, Nature and the Good in the "Philebus" », p. 82. Cooper, J. M. (1977), « Plato's Theory of Human Good in the Philebus ». De La Taille, A. (1999), « Aux portes du Bien (64 a 7-65 a 6 et l'interprétation de Gadamer) », p. 381.

³ Il est intéressant de constater que nous retrouvons là l'affirmation complètement contraire au *Ménexène*, 247e-248a.

⁴ Puisque la « vie la plus divine » traitée en 33b est décrite comme une vie de réflexion et de l'intelligence, nous emploierons comme des synonymes les expressions « la vie de pure pensée », « la vie philosophique » et « la vie la plus divine ».

l'autarcie doit servir de critère pour parvenir au bonheur, il devient impossible de se régler sur le modèle des dieux en vue de déterminer la vie humainement bonne⁵.

Devons-nous croire que Platon abandonne ainsi l'idéal paradigmatique de la divinité⁶, pour enfin « penser humain », « penser mortel », comme le disait Aristote non sans une touche de mépris⁷ ? Cela paraît en effet très peu probable, voire complètement erroné. En fait, s'il est vrai que Platon décrit dans le *Philèbe* les conditions d'un bien proprement humain, il est en revanche moins sûr qu'il insinue que ce bien puisse se produire en dehors de l'activité philosophique et de ce fait, en dehors d'une aspiration à la divinité. Comment alors concilier la vie philosophique et la vie autarcique, s'il est dit d'emblée que l'intelligence et la pensée ne peuvent à elles seules constituer le bien en son entier ? C'est là la question à laquelle nous tenterons de répondre. Nous verrons que si la vie philosophique se trouve effectivement rejetée, au tout début du *Philèbe*, du lot des vies proprement autarciques, elle ne conserve pas ce statut tout au long du dialogue. L'investigation dialectique montre que ce type de vie provoque par lui-même des plaisirs qui lui sont propres et qu'en ce sens, il ne peut pas faire état d'un manque à l'égard du plaisir. Nous nous opposerons ainsi aux lectures du *Philèbe* qui retrouvent dans ce dialogue tardif de Platon une théorie morale répertoriant les

⁵ Ceci irait bien sûr à l'encontre de la majorité des écoles philosophiques grecques. Pour la plupart d'entre elles, si ce n'est pas directement l'autarcie qui constitue le critère ultime du bonheur, le critère de la vie heureuse demeure en tout temps inspiré des dieux : considérons par exemple l'autarcie chez Xénophon (*Mém.* I 6, 10), l'*apatthia* des cyniques (Goulet-Cazé, M.-O. (1992) « Avant-propos », p. 9) et des stoïciens (Sénèque *Lettres* 92, 3 dans Long & Sedley (2001), *Les philosophes hellénistiques*, tome II, p. 492) ou l'*ataraxia* des épicuriens (*ibid.*, tome I, p. 282 sq.).

⁶ Le modèle du dieu comme modèle du bonheur est un thème courant chez Platon. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous pouvons nommer plusieurs occurrences de ce constat : dans le *Banquet* l'intermédiaire philosophe se rapproche du dieu par son amour du savoir (203d) et c'est par ce savoir seul qu'il peut prétendre au bonheur (205a); dans le *Phèdre* on considère la contemplation des formes comme l'activité la plus divine et la plus digne (246d-247e) ; dans le *Timée* la vie heureuse est définie comme la recherche des choses divines (68e), etc.

⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, p. 1177b 32-78a 3.

conditions d'un bonheur accessible à tous⁸. Ceux qui croient que la vie mixte constitue un idéal moral plus « conciliant » et plus « réaliste » oublient que c'est la *dialectique* qui représente, à la fin du *Philèbe*, la condition ultime de la vie heureuse⁹. À cet égard, la « vie la plus divine de toutes » mentionnée en 33b ne peut être écartée de la recherche du bonheur en fonction de sa non-autarcie ; elle doit représenter au contraire la seule vie bonne envisageable, la seule vie proprement autosuffisante.

1. Le chemin vers le bonheur

Avant d'entrer dans le vif de notre problème, il convient d'abord d'introduire à la discussion qui paraît conduire, dans le *Philèbe*, au rejet de la vie philosophique comme représentante de la vie heureuse. Le débat initial du *Philèbe*, qui servira de fil conducteur à tout le dialogue, confronte deux idéaux eu égard à ce qu'il est bon d'intégrer à toute vie. Philèbe¹⁰ défend que tout ce qui s'apparente au plaisir (*bédonèè*) suffit à procurer le bonheur, alors que Socrate propose que c'est

⁸ Il est effectivement assez courant, chez les commentateurs, d'associer la bonne vie mixte du *Philèbe* à un bonheur relativement accessible à tous : voir par exemple Bobonich, C. (1995), « Plato's Theory of Goods in the Laws and Philebus », p. 135. Moravcsik, J. M. (1979), « Forms, Nature, and the Good in the "Philebus" », p. 101. Cooper, J. M. (1977), « Plato's Theory of Human Good in the Philebus », p. 726. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 70. Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 329-40. Lefebvre, D. (1999), « Qu'est-ce qu'une vie viable ? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe* (20b-22b) », p. 87-88.

⁹ Nous nous inspirons ici de l'ouvrage de S. Delcominnette (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, et de sa thèse sur la vie heureuse dans le *Philèbe* : « C'est donc la vie philosophique qui doit finalement être identifiée à la vie heureuse : la philosophie, d'abord introduite à titre de simple méthode capable de nous mener à la connaissance de la vie bonne, se révèle en définitive être la seule capable de nous faire vivre une telle vie » (p. 630).

¹⁰ Malgré le fait que le dialogue en porte le nom, Philèbe ne jouera qu'un rôle mineur dans le débat. C'est Protarque qui dès le départ est assigné à la tâche de défendre la position hédoniste, Philèbe ne paraissant avoir aucun intérêt à la discussion (11c).

plutôt la réflexion (*phronēin*), la pensée (*noein*) et la mémoire (*memnésthai*)¹¹ et toute autre chose de ce genre qui y correspondent le plus parfaitement (11a-b). Sont donc énoncés deux modèles de vies qu'il convient d'appeler « pures », en ceci qu'ils n'admettent qu'un seul principe homogène à leur source. Or c'est en vertu de cette homogénéité que ces deux modes de vie sont rapidement écartés de la quête du bonheur. Comment cela se produit-il ?

Après quelques considérations sur la méthode à adopter afin de déterminer le genre de vie qui procure le bonheur (la dialectique), Socrate évoque le souvenir « que l'un des dieux » vient de lui « remettre en mémoire » : ni le plaisir ni la réflexion ne correspondent au bien lui-même, mais c'est un « troisième terme », supérieur aux deux autres, qui s'y apparente le plus (20b). Mais à quel type de bien Socrate fait-il ici référence ? Comme il s'agit d'une investigation sur la vie heureuse, il est tentant de croire que le bien ici mentionné se réduirait au bien exclusif de l'homme. On ne renverrait donc aucunement à la forme du bien thématisée aux *Livres VI* et *VII* de la *République*. Toutefois, comme l'indique J.-F. Pradeau, même s'il est effectivement question du bien proprement humain, il n'y a pour Platon qu'un seul et même bien, dont l'expression seule peut varier, mais non la nature¹². Il ne sert en effet à rien de distinguer deux ordres de bonté. Socrate peut avoir en vue le bien strictement humain, il devra tout de même s'orienter sur le bien tel qu'il se trouve en lui-même. C'est effectivement ce que révèlent les propos que tient Socrate au sujet du bien, lorsqu'il affirme que « tout ce qui en a connaissance le poursuit, le désire et souhaite se l'approprier pour le posséder, et ne réfléchit à rien d'autre qu'aux choses qui s'accompagnent de biens » (20d). Socrate ne réduit pas sa description à l'espèce humaine, il ne dit pas « tout homme qui en a

¹¹ Nous emploierons régulièrement les termes d'intelligence ou de pensée comme des catégories génériques pour désigner ces trois activités de l'esprit.

¹² Cf. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 15. Gadamer va dans le même sens. Selon lui, il s'agit dans le *Philèbe* d'une quête du bien humain, mais puisque la mesure de la vie bonne se trouve dans l'Idée (*eidos*), on ne peut penser cette vie bonne qu'à l'aune du bien en soi. La réflexion sur le bien humain commande une réflexion sur le bien lui-même (Gadamer, H.-G. (1994), *L'éthique dialectique de Platon*, p. 322).

connaissance », mais bien « tout ce qui en a connaissance »¹³, laissant ouverte la possibilité que d'autres êtres que l'homme puissent poursuivre par nature le bien, comme c'est le cas par exemple des dieux (22c), voire même du cosmos en sa totalité¹⁴. Nous avons là une description du bien qui n'a rien d'étranger au corpus platonicien. La forme du bien dans la *République* était conçue comme un principe téléologique, ce vers quoi toute chose est orientée par nature¹⁵. Et nous avons aussi cette présupposition dans le paradoxe socratique selon lequel personne ne fait le mal volontairement : tout homme vise le bien, mais du fait de son ignorance, il est conduit vers un bien simplement apparent¹⁶. C'est donc de la conformité au bien lui-même dont il est question et c'est vers ce bien que doit s'acheminer la vie humaine si elle souhaite elle-même devenir bonne ou heureuse.

Si le *Philèbe* ne dit rien de très nouveau en ce qui concerne la poursuite naturelle du bien, son originalité tient plutôt au fait qu'il explicite davantage les *raisons* pour lesquelles le bien se trouve être ainsi désirable en lui-même. En effet, Socrate attribue au bien deux caractéristiques fondamentales : le fait d'être parfait, achevé (*teleotaton*) et la propriété de se suffire (*bikanon*) à soi-même (20d). C'est en vertu de sa perfection et de sa suffisance que le bien est poursuivi par tous ceux qui en ont connaissance. Notons que la triple description du bien comme perfection, suffisance, et donc, comme ce qui est digne de choix par nature, est à la fin du dialogue subsumée sous le terme d'autarcie (*autarkeias*) (67a)¹⁷. Or si toute vie *bonne* ne peut advenir

¹³ Que la connaissance du bien soit la condition de sa poursuite, c'est effectivement ce que signale cette dernière citation. Toutefois, cela n'empêche pas qu'une connaissance partielle ou pré-conceptuelle de ce bien puisse suffire à le poursuivre. Il n'est pas nécessaire, comme le dit C. Bobonich ((1995), « Plato's Theory of Goods in the Laws and Philebus »), d'être philosophe pour rechercher le bien. Il est peut-être nécessaire, cependant, d'être philosophe pour l'atteindre.

¹⁴ Cf. *Phil.* 26a-c ; 28a ; 53d-e.

¹⁵ Cf. *République* 505d-e.

¹⁶ Voir par exemple, *Apologie* 25d-26a ; *Protagoras* 345d-e ; *Gorgias* 467c-468c ; *Ménon* 77d-e. Voir aussi Dorion, L.-A. (2004), *Socrate*, p. 82-85.

¹⁷ Nous souscrivons ici à la thèse de L. A. Dorion selon laquelle l'autarcie, comme prédication essentielle du bien, n'est pas un ajout tardif du dialogue, mais se trouve présupposée tout du long de celui-ci, comme concept-

qu'en s'orientant sur le bien lui-même, nous possédons ainsi, avec cette description, un critère capable de déterminer l'élément essentiel de la vie heureuse, c'est-à-dire l'autarcie.

En quoi désormais, le plaisir et la pensée sont-ils inaptes à répondre à ce critère d'autarcie ? La démonstration qu'en fait Socrate est quelque peu inégale. Alors que la vie de purs plaisirs se voit réfutée par bon nombre d'arguments qui en démontrent l'insuffisance, la vie consacrée à l'intelligence se voit quant à elle écartée en fonction d'une simple remarque de Protarque (21e). Examinons d'abord de quelle manière Socrate en vient à prouver l'insuffisance du plaisir. À vrai dire, le plaisir ne peut pas se suffire à lui-même, parce qu'il lui manque la capacité réflexive de se savoir comme plaisir. Si on postule qu'une vie de plaisir est autosuffisante, on doit pouvoir en toutes circonstances agir de telle sorte que l'on se procure du plaisir. Or, comment cela serait-il possible sans savoir que telle expérience en est une de plaisir et que telle autre ne l'est pas (21a-b) ? De plus, tout plaisir suppose minimalement une faculté mémorielle qui permette de le reproduire. Et cette reproduction est essentielle dans la mesure où le plaisir prétend être le bien constitutif de notre existence. En conséquence, avec le seul plaisir sans intelligence, on vivrait une vie de « mollusque » et non pas une vie d'homme, car on ne pourrait même pas savoir que le plaisir représente pour nous le bien à atteindre (21b-c). Ce type d'argument, qui tend à faire montre de la dépendance du plaisir à l'égard de l'intelligence, reviendra à quelques reprises dans le dialogue sous une forme toujours plus sophistiquée¹⁸. L'important pour notre propos est de voir que l'insuffisance patente du plaisir, son besoin inhérent d'une faculté intelligente pour le faire advenir, discrédite d'emblée l'idée hédoniste selon laquelle le plaisir puisse équivaloir au bien.

En revanche, comme nous l'avons déjà mentionné, l'intelligence et la pensée ne se voient pas disqualifiées à l'aune d'une démonstration argumentée, mais par une simple affirmation de

synthèse entre suffisance et perfection. C'est, en conséquence, l'autarcie qui doit servir de pierre de touche à toute l'analyse de la vie bonne. Cf. Dorion, L.-A. (2010), « L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20d et 67a) ».

¹⁸ Voir par exemple le plaisir par anticipation (35e-36a) ou le plaisir propre au savoir (50e-51e). Nous retrouvons aussi une reformulation de notre argument en 60d-60e.

Protarque : « À moi, Socrate, aucune de ces deux vies [plaisir et intelligence] ne me paraît digne d'être choisie ; pas plus qu'elle ne le paraît à quiconque » (21e). Or la rapidité avec laquelle la vie de pure pensée se trouve exclue de la quête du bonheur signale quelque chose de fondamental dans la recherche de la vie heureuse : si la vie de plaisir est insuffisante en soi, car elle commande la capacité réflexive de se connaître comme plaisir, la vie d'intelligence ne l'est que dans le cadre d'un bien proprement humain¹⁹. C'est seulement parce que tous la jugent inadéquate au bien recherché qu'elle se voit retirée du lot des vies susceptibles de procurer le bonheur. Autrement dit, aussitôt que Protarque s'avise de discréditer sa potentialité à atteindre le bien pour nous, c'est que déjà elle semble trahir un manque. Mais quel est ce manque ? C'est évidemment le plaisir. Qui choisirait de vivre sans participer aux multiples jouissances que la vie nous offre ? Le plaisir est pour tous, ou du moins presque tous, un bien nécessaire à intégrer à la vie heureuse, donc une condition de celle-ci. Ainsi, la pensée à elle seule ne peut suffire à procurer le bonheur. Cependant, il faut noter que si elle fait état d'un manque, ce n'est qu'au sein de la vie des mortels. Comme l'indique Socrate, si l'intellect humain n'est pas en soi le bien, l'intellect divin (*theion nous*), quant à lui, l'est sans aucun doute (22c).

Nous comprenons dès lors en quoi il est tentant de croire que « la vie la plus divine » décrite en 33b, en tant que vie de pure pensée, extérieure à tout plaisir et à toute douleur, ne puisse être, dans une perspective humaine, considérée comme proprement autarcique. Et de ce fait, le bien humain ne semble effectivement pas assimilable au bien divin, même si les deux procèdent d'un même critère, à savoir l'autosuffisance. Poursuivons toutefois notre enquête en nous attardant davantage à ce que propose Socrate comme vie intermédiaire pouvant répondre au critère de l'autarcie.

¹⁹ Nous allons ici contre D. Lefebvre ((1999), « Qu'est-ce qu'une vie viable ? La découverte de la vie mixte dans le *Philebe* (20b-22b) », p. 72-73) qui soutient que les *deux* vies homogènes ne sont pas insuffisantes en soi, mais le sont seulement à l'égard de la vie humaine. Selon lui, la vie de plaisir pourrait suffire à Protarque s'il acceptait, sans se poser de question, de vivre la vie de l'animal marin. Or Socrate semble bien affirmer (21c) qu'il n'y aurait même pas de plaisir pour l'animal marin ou le mollusque. Le plaisir dépend de l'opinion vraie sur le fait que l'on a, oui ou non, du plaisir.

2. Le second prix et la théorie des quatre genres

Le « troisième terme », énoncé ci-haut dans le souvenir divin de Socrate, prétend remplir la fonction d'une vie proprement autarcique. Cette vie résulte d'un mélange entre le plaisir et l'intelligence. C'est la fameuse « vie mixte ». Si aucune des deux vies « pures » ne se suffit à elle-même, il paraît effectivement probant que leur accord puisse remplir les conditions de suffisance et de perfection énoncées ci-haut. Cette prémisse sera en effet acceptée par Socrate et Protarque, et le reste du dialogue tentera de déterminer, non plus la disposition de l'âme identique au bien, mais plutôt qui, de l'intelligence ou du plaisir, doit recevoir le « second prix » en ce qui concerne le pouvoir propre à chacun d'eux, de contribuer à la réalisation d'une bonne vie mixte (22c).

Il faut bien noter que cette recherche du « second prix » n'a rien d'ironique. Car si le mélange est une condition nécessaire à la vie heureuse, il n'est toutefois pas en soi suffisant à la procurer. Le mélange doit être composé selon une certaine proportion qui reste à déterminer à partir d'une analyse rigoureuse de chacun de ses composants et de leur compatibilité mutuelle, sans quoi nous n'aurions affaire qu'à un pêle-mêle sans finalité (64e). C'est pour cette raison que Socrate part à la conquête du « second prix ». C'est en vue de conditionner la juste mesure du mélange propre à la vie mixte que se pose l'exigence de savoir quoi, de l'intelligence ou du plaisir, doit être considéré comme le plus apparenté au bien lui-même²⁰. En d'autres termes, on doit déterminer lequel des deux doit avoir prépondérance dans le mélange final de la vie bonne, lequel des deux ressemble davantage à ce qui *cause* la bonté de ce mélange (22d).

²⁰ Nous refusons ici l'hypothèse de N. R. Murphy selon laquelle l'investigation du « second prix » a peu d'importance dans le dialogue. Selon Murphy la question du second prix importe beaucoup moins que l'intention de Platon à montrer l'insuffisance de l'intelligence et du plaisir pris chacun séparément, dans la perspective d'une poursuite du bien (cf. Murphy, N. R. (1938), « The "Comparison of Lives" in Plato's *Philebus* », p. 119). Non, l'examen du « second prix » est capital dans l'investigation du *Philèbe*, car il est impératif de connaître quel « ingrédient » doit dominer l'autre dans le mélange bien composé.

C'est d'ailleurs dans l'optique de cette recherche que Socrate évoque la fameuse « doctrine des quatre genres » (23c-27b)²¹. Qu'il s'agisse là de genres ontologiques, comme le défend Gadamer²², ou de genres méthodologiques, comme l'affirme Pradeau²³, cela n'a pas vraiment d'importance pour notre propos. Ce qui importe davantage, pour nous, est de comprendre comment cette théorie vient jouer un rôle dans l'exposition de la vie bonne, en tant qu'elle fournit les fondements explicatifs de ce que doit être un bon mélange. C'est que, nous dit Socrate, tout ce qui existe à l'intérieur du monde participe de deux grands genres, la limite (*peras*) et l'illimitée (*apeiron*). Tout ce qui possède le caractère du plus ou moins quelque chose, du relatif, ou du sans-mesure, bref, tout ce qui possède intrinsèquement une intensité variable et indéterminée, se place sous l'égide du genre de l'illimité (24a-d). Tandis que les nombres et les mesures qui structurent l'indéfini des degrés et des changements participent du genre de la limite (25a). Or, selon Socrate, toute chose existant dans l'univers relève d'un mélange de ces deux grands genres. Ainsi, le mélange doit

²¹ Nous nous accordons ici totalement avec Cooper pour dire que la théorie des quatre genres ne constitue pas une digression pour l'enjeu du *Philebe*, mais sert à déterminer les conditions du bonheur dans la vie mixte (cf. Cooper, J. M. (1977), « Plato's Theory of Human Good in the Philebus », p. 715). Nous refusons toutefois le reste de son analyse. Selon Cooper, si le bien est identifié au genre du mélange, et que le plaisir et l'intelligence sont des biens pour l'homme, il faut que le plaisir et l'intelligence proviennent du genre du mélange. Or Cooper confond ici le bien en tant que tel et le bien strictement humain, ce que Platon nomme la vie bonne. Si la vie bonne procède du mélange, le bien en soi ne peut être mélangé, il est au contraire la réalité ultime et identique à soi. Et même s'il est vrai que certains plaisirs semblent limités en soi, comme les plaisirs contemplatifs ou ceux de l'intelligence, c'est bien parce qu'ils proviennent d'une activité intellectuelle qu'ils se trouvent ainsi limités. Comme l'intelligence est identifiée, dans le *Philebe*, à ce qui cause la limitation, les plaisirs qui découlent de l'intelligence n'ont d'autres choix que d'être en eux-mêmes limités, sans que le plaisir en tant que tel comprenne en soi la limite. Et si certaines sciences comprennent le plus et le moins, donc l'illimité, en tant qu'elles sont davantage vraisemblables que vraies en totalité, cela est dû à leur objet et non à l'intelligence à la source de leur mise en pratique.

²² Cf. Gadamer, H.-G. (1994) *L'éthique dialectique de Platon*.

²³ Cf. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 29-30.

être considéré à son tour comme un genre de ce qui est et devient. Ce genre du mélange consiste simplement en le produit d'une limitation que la limite introduit dans l'illimité, ce que nous pouvons percevoir dans le mouvement mesuré des astres et dans l'harmonie des vivants.

Cette conception processuelle de la détermination du monde en devenir apporte avec elle certaines conséquences morales, ce que semble insinuer Socrate quand il énonce que « c'est la déesse elle-même [...] qui voyant la démesure et l'entière bassesse de tous ceux en qui ne se trouve aucune limite ni aux plaisirs ni à la satiété, introduisit la loi et l'ordre porteur de limite » (26b). La théorie des genres laisse ainsi entendre que le bon mélange de la vie mixte devra se composer d'une limite contraignante sur ce qui dans notre vie correspond au genre de l'illimité²⁴. C'est ce que confirme Socrate en défendant explicitement que la déesse « sauve » l'ordre par la limitation et la mesure, à l'encontre de Philèbe qui soutient qu'elle le détruit (faisant ici référence à Aphrodite qui produirait des plaisirs excessifs et démesurés (26c)).

Mais d'où vient ce pouvoir de limitation dans notre vie ? C'est à cette question que répond Socrate, lorsqu'il catégorise le plaisir et l'intelligence en espèce des grands genres. Sans surprise le plaisir est associé par Socrate à l'illimité, puisqu'il ne possède en soi aucune mesure (28a), alors que l'intelligence, elle, est renvoyée du côté d'un quatrième genre, la *cause*, de laquelle procède la limitation du mélange (30e). Conséquence majeure pour la discussion dans son ensemble : le bon mélange doit être le fruit de l'activité intellectuelle qui se retrouve alors placée à titre d'instance coercitive posant barrières et clôtures aux plaisirs. Si la vie bonne doit intégrer le plaisir à sa composition, on voit déjà en quoi elle ne peut le faire que dans une certaine limite, en l'occurrence, déterminée par l'intellect.

Avant même les Stoïciens, Platon nous donne à voir un modèle moral complètement tributaire d'une certaine conception du cosmos²⁵. Si l'ordre et l'harmonie sont manifestes en tout lieu du

²⁴ Cf. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 38.

²⁵ Pradeau souligne d'ailleurs la proximité du *Philèbe* avec le *Timée* eu égard à la création du devenir (cf. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 31-32), ce que conteste M. McCabe pour qui l'intellect divin n'est pas en dehors du monde comme le démiurge du *Timée*, mais le

monde et de l'univers, c'est sans aucun doute parce qu'une intelligence suprême en garantit le bon déroulement. Tout procède d'un intellect divin qui pose des unités dans le devenir afin de le soustraire au perpétuel changement, lui procurant ainsi ordre et mesure (28d-e). Ceci dit, Platon ne croit pas que le chaos précède nécessairement l'harmonie du monde. La limite est autant originnaire que l'illimité. L'univers est un devenir au sein duquel sont limitées, donc parfaites et achevées, des unités qui structurent le changement²⁶. Et ce travail de limitation est le fruit d'un intellect-cause qui assure la qualité du mélange entre la limite et l'illimité, mélange que représente le cosmos lui-même. C'est pour cette raison que le genre du mélange est considéré comme « la naissance en vue d'une réalité (26d) ». Comme le dit Socrate en 53d-54c, le devenir tend perpétuellement vers la réalité, il est toujours inscrit dans un « advenir à l'être » qui lui donne son intelligibilité. Et cela est intrinsèquement lié au critère d'autarcie évoqué plus haut. Ainsi que le souligne L.-A. Dorion, il n'y a d'autosuffisant que ce qui est de l'ordre du bien et de l'intelligible, et non ce qui a trait au sensible²⁷. C'est la raison pour laquelle tout devenir est orienté vers le bien, car il ne peut pas se suffire à lui-même. L'orientation est la même pour la vie bonne, qui se doit justement d'« advenir à l'être », en se trouvant un terme définitif et achevé, ce que seul peut lui procurer une intelligence apte à poser une limitation stricte sur l'illimité de sa virtualité changeante. En somme, le bien propre du mélange de la vie mixte doit advenir au moyen d'une limite imposée aux plaisirs par nos facultés intelligentes. C'est donc en prenant pour modèle l'intellect divin, qui s'assure de l'harmonie du monde par la limitation du devenir, que l'homme peut espérer parvenir au bonheur.

structure de l'intérieur (cf. McCabe, M. M. (1999), « Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon », p. 225-26).

²⁶ Cf. Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 290-99.

²⁷ Cf. Dorion, L.-A. (2010), « L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20d et 67a) », p. 148.

3. Le mélange final : une confirmation du modèle divin

Or, s'il est vrai que la norme morale de la vie bonne trouve son origine dans l'intellect divin, alors Platon paraît tomber dans la contradiction. Tandis que sur le plan de l'autarcie, la divinité ne pouvait constituer pour nous un paradigme moral, c'est tout de même l'intellect divin qui doit nous servir de guide en vue de régler le bien de notre vie. Mais comme nous l'avons vu, le bien s'explique en termes d'autarcie ! On ne comprend pas dès lors de quelle façon la vie qui imiterait les dieux au plus haut degré de ses possibilités ne serait pas à son tour la vie la plus autarcique possible. Ainsi, soit la divinité n'est pas un modèle pour le bien humain, soit la vie autarcique est la vie qui se rapproche le plus de celle des dieux, « la vie la plus divine de toutes ». Or que la vie bonne soit conduite par une norme à l'image du divin, c'est pourtant ce qu'atteste l'épisode de la composition finale du bon mélange de vie. En effet, c'est bien la réflexion (*phronesis*) et l'intellect (*nous*) que Socrate interroge figurativement afin de savoir quels plaisirs il est bon d'intégrer à la vie mixte (63c). Si les deux instances sont interrogées, c'est parce que c'est à elles que revient la responsabilité de limiter les plaisirs convenables à incorporer à la vie heureuse, ce qui rappelle l'intellect divin posant la mesure dans le chaos illimité du devenir (63d-e)²⁸. Devons-nous croire à une contradiction patente dans le déroulement du *Philèbe* ? Ou devons-nous, comme nous l'avons déjà annoncé, réviser l'idée selon laquelle la « vie la plus divine de toutes », mentionnée en 33b, ne puisse s'identifier à la vie autarcique du bon mélange. Nous opterons pour la seconde option. En effet, s'il faut agir comme les dieux pour vivre bien, et que ce bien s'explique en termes d'autosuffisance, il est fort probable que ce soit parce que la vie qui se rapproche le plus de celle des dieux est, selon toute logique, la vie la plus autosuffisante qui soit.

Si on accepte cette hypothèse, comment peut-on cependant expliquer le rejet déjà évoqué de la vie de pure pensée qui se trouve identifiée en 33b à « la vie la plus divine de toutes » ? Comment rendre

²⁸ Le rappel du modèle divin est aussi manifeste en 64b lorsqu'une fois le mélange accompli, Socrate affirme : « je crois que notre raisonnement est achevé, comme une sorte d'ordre (*cosmos*) incorporel appelé à gouverner comme il convient un corps animé ».

compte, aussi, du fait que même si c'est l'intellect qui chapeaute la composition de la vie bonne, celle-ci inclut tout de même, au sein de sa composition, un ensemble d'activités et d'états d'âme qui dépassent de beaucoup les limites du travail exclusif de la pensée ? Cela laisse présager un idéal de vie qui ne serait pas exclusivement philosophique et pourtant autarcique (puisque, rappelons-le, la composition de la vie bonne se produit à l'aune du critère d'autarcie). Et enfin, comment devons-nous interpréter le changement draconien qui survient à la fin du *Philèbe*, quant à ce qui doit être considéré comme la *cause* de la vie bonne ? En effet, en 65a il ne semble plus que ce soit l'intellect qui cause le bon mélange, mais le bien lui-même. Comment pouvons-nous alors postuler que la vie bonne doive se régler sur le modèle de l'intellect-cause du dieu, si cette dernière procède finalement d'une tout autre cause, à savoir le bien lui-même ? Nous anticipons là trois objections de taille auxquelles nous allons tenter de répondre.

3.1. *La vie la plus divine de toutes*

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné à quelques reprises, « la vie la plus divine de toutes », puisqu'elle est décrite comme étant exempte de plaisir, paraît difficilement pouvoir jouer le rôle de la vie humainement bonne, étant entendu que cette dernière est précisément définie comme un mélange de pensée *et* de plaisir. Mais qu'entend précisément Platon par cette espèce de vie en marge de tout plaisir ? Celle-ci apparaît à trois reprises dans le dialogue du *Philèbe* : dans les passages en 33a-c, 43c-e et 55a. Sauf qu'à chaque fois, les acquis théoriques de la discussion modifient furtivement son sens et sa valeur potentielle. Autrement dit, une évolution notionnelle a cours au fil du dialogue en ce qui a trait à la vie de pure pensée, la vie la plus divine de toutes. Cette évolution ne s'accompagne toutefois pas d'un changement quant à la *divinité* propre à cette vie. Même si seul le passage 33c l'évoque directement comme « la vie la plus divine de toutes », les raisons pour lesquelles elle est dite telle se retrouvent explicitement dans ses deux autres mentions. Chaque fois, cette vie est définie comme une vie « tierce » ou « médiane », située en dehors du plaisir et de la douleur, ce qui selon Socrate, confirme sa divinité (33b). De plus, en 55a, on oppose, comme en 33b,

l'alternance plaisir-douleur à l'exercice de la réflexion (*phronesis*), et comme nous l'avons déjà indiqué, cet exercice est précisément le propre du dieu. C'est donc d'une même vie à l'image des dieux dont il est question en ces trois passages, nonobstant sa transformation progressive. Examinons maintenant les phases de cette évolution notionnelle.

En 33b, la « vie la plus divine » est clairement associée à la vie de pure pensée écartée dès 21e de la quête du bonheur. Ce qui est clair quand Socrate énonce « que celui qui a choisi la vie d'intellection et de réflexion ne devait éprouver aucune jouissance, grande ou petite » et qu'il n'est « pas absurde que cette vie soit la plus divine de toutes » (33b). Mais pourquoi son opposition aux plaisirs et aux douleurs est-elle gage d'une marque de divinité ? C'est que le plaisir et la douleur sont pour Platon des états de changements, ce qui explique qu'ils soient plus tard rangés sous la catégorie de ce qui devient (54d). Le plaisir est défini comme un état harmonieux, comme la restauration d'un désordre interne. Quant à ce désordre, il est à l'inverse le sentiment de douleur et de peine que provoque la dissolution de l'équilibre naturel propre à chaque être (31d). Par exemple, la faim et la soif détruisent chez les êtres vivants la paix harmonieuse de leur contentement, alors que la nourriture ou le liquide constituent des moyens par lesquels sont assouvis les manques qui provoquent la douleur (32a-b). C'est pourquoi, la vie hors du plaisir et de la douleur est dite « la plus divine », car elle représente une vie sans changements, hors devenir ; elle se caractérise par la stabilité et l'impassibilité de la divinité.

Certes, cette vie paraît complètement fantasmagorique. Néanmoins, dès 43c, on comprend qu'il s'agit bien là, pour Platon, d'une réalité envisageable. En effet, dès qu'il se trouve démontré que les plaisirs sont des affections de l'âme (35b-d) et non du corps, et que l'âme ne perçoit pas toujours les changements qui se produisent au sein de la corporéité, il devient possible d'imaginer une vie seulement affectée par des changements mineurs et pratiquement imperceptibles. L'âme ne sent que les modifications intenses et fulgurantes. Le plaisir et la douleur, en tant qu'affections senties, doivent donc se ranger du côté des grands changements corporels ou psychologiques (43c). Alors qu'on semblait décrire en 33b une vie soustraite au devenir, on comprend dans la description de la vie de

pensée qu'en donne le passage 43c qu'il s'agit d'un idéal possible de vie, dont les changements ne sont pas absents, mais seulement minimales et modérés²⁹. Toutefois, cela ne lui confère pas davantage le statut d'autosuffisance, car bien que rendue potentiellement atteignable, elle manque encore du bien naturel pour l'homme que représente le plaisir.

La réapparition de la vie tierce en 55a donne à repenser ce manque d'autarcie. En effet, entre 51b et 52a Socrate évoque une espèce de plaisirs purs et vrais, c'est-à-dire les plaisirs non mélangés de douleurs et qui ne donnent lieu à aucune anticipation fautive. Dans ce genre de plaisirs, nous retrouvons les joies provoquées par la contemplation des belles choses et de toutes les sensations désintéressées, comme celles des belles odeurs ou des sons harmonieux. Mais cela comprend aussi les plaisirs entièrement propres au savoir lui-même, comme ceux provoqués par les figures géométriques, les réalités intelligibles et autres entités éternelles. Ces plaisirs anagogiques que provoque le savoir sont ainsi dits purs, car contrairement aux plaisirs intenses et excessifs, toujours mélangés à une quelconque douleur, ils ne produisent par nature aucune souffrance, même lorsqu'ils sombrent dans l'oubli³⁰. Si la possibilité de la vie de pensée, sans douleurs ni plaisirs, est réaffirmée comme vie possible en 55a, alors qu'il fut accepté antérieurement (52a) que le savoir produisait nécessairement ses propres plaisirs, il faut en déduire que le plaisir et la douleur desquels s'exclue par elle-même ce type de vie, sont les plaisirs démesurés et les douleurs fulgurantes,

²⁹ Monique Dixsaut a raison de dire que l'impassibilité complète et définitive est réservée à la vie des dieux et non à celle des hommes. Il faut donc parler d'une impassibilité partielle, mais régulière, sans être entièrement constante (cf. Dixsaut, M. (1999), « Une certaine espèce de vie (34d1-36c3) », p. 249). C'est d'ailleurs pourquoi il ne s'agit pas d'une vie « divine », mais de la « plus divine » en tant qu'elle se rapproche « le plus » de la divinité, sans malheureusement y accéder complètement.

³⁰ La remarque de Protarque en 52a-b montre bien qu'il peut résulter une souffrance de l'oubli, mais celle-ci provient d'un « raisonnement relatif à une impression », c'est-à-dire de la prise de conscience qu'il nous manque des connaissances, ce qui provoque le désir de savoir (cf. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 280, note 25).

mais non les plaisirs propres au savoir³¹. Nous suivons ici M. Dixsaut qui voit bien qu'à ce moment du dialogue, « [l]a vie de pensée cesse alors d'être pure (au sens où ce terme a été pris jusque-là dans le *Philèbe*) pour devenir mixte³² », et que lorsque Socrate en parle, il en parle comme une vie dont il est possible de choisir le cours³³. Comme la pensée advient avec des plaisirs qui lui sont propres, la vie la plus divine, en tant que vie possible, doit elle-même s'accompagner de plaisirs. Si elle est dite sans plaisir ni douleur, c'est bien au sens des plaisirs intenses et des douleurs violentes, qu'ils proviennent du corps, de l'âme ou de la relation entre les deux³⁴.

En somme, que la vie la plus divine puisse être choisie comme vie autarcique, sans contredire la nécessité d'une vie mixte, cela devient clair avec l'introduction de plaisirs attachés au savoir et à la science. Cependant cela ne signifie pas encore qu'elle soit réellement la vie choisie à la fin du *Philèbe*. Il nous faut donc encore déterminer si elle correspond ou non au mélange final de la vie bonne.

³¹ Comme l'indique Delcomminette, il y a quelque chose d'artificiel à vouloir séparer plaisir et intelligence lorsqu'on considère les propos tenus précédemment dans le dialogue : « le plaisir ne peut émerger que sur fond de la pensée, et l'activité de celle-ci suscite nécessairement une certaine forme de plaisir » (Delcomminette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, p. 544).

³² Dixsaut, M. (1999), « Une certaine espèce de vie (34d1-36c3) », p. 249.

³³ En fait, M. Dixsaut voit bien qu'il y a deux niveaux de lecture au dialogue. Selon une lecture littérale la vie la plus divine se trouve d'emblée rejetée des possibilités de la vie mixte et ne peut être digne d'être choisie, même si elle demeure toujours une vie possible. Or si on adopte une lecture plus globale on voit que la vie de pensée comprend en son sein des plaisirs intellectuels et sans que cela soit explicite, elle devient alors une vie mixte apte à être choisie (*ibid.*, p. 248). C'est aussi l'opinion de David Lefebvre, à l'exception que ce dernier croit que même si la vie la plus divine « s'humanise » en 55a, elle ne peut être identique à la vie bonne, car elle reste « structurellement identique » à la vie du poumon marin, la vie grotesque de pure plaisir (*cf.* Lefebvre, D. (1999), « Qu'est-ce qu'une vie viable? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe* (20b-22b) », p. 87). Ce que nous allons tenter de réfuter un peu plus loin.

³⁴ Voir les différentes sortes de mélanges plaisirs-douleurs en 46b-c.

3.2. *La composition finale et l'exigence de la dialectique*

Deux arguments vont en faveur de ceux qui conçoivent que la vie bonne, élaborée à travers la composition du mélange final, représente un rejet de l'idéal de divinité dans la perspective du bien humain. Le premier est l'acception des sciences impures et fausses dans le mélange bien constitué. Si Socrate et Protarque s'entendent pour intégrer un type de sciences dont la rectitude est variable parce que se rapportant à des objets en devenir, c'est uniquement parce qu'il serait nécessaire de posséder un minimum de connaissances sensibles pour vivre une bonne vie d'homme (62c). La considération serait alors purement pragmatique et contreviendrait à l'exigence divine de la pureté du savoir. Quant au second argument, il renvoie à l'incorporation des plaisirs dans le bon mélange, voire même des plaisirs impurs, comme ceux dits « nécessaires » à la santé. Même s'il est évident que le mélange final exige la modération des éléments de jouissance, il demeure que Platon thématiserait une vie bonne relativement accessible au grand nombre. Sa seule condition serait d'accepter de se modérer soi-même dans ses envies et de limiter raisonnablement ses multiples désirs et plaisirs, afin de s'adonner à l'étude et l'exercice des multiples sciences³⁵.

Mais est-ce bien ce qui advient entre les passages 61c et 64a dans lesquels Platon effectue le mélange de la vie bonne ? Soyons attentifs à cet épisode du dialogue. L'obligation qui se pose aux deux interlocuteurs est de produire un mélange dont les éléments sont compatibles entre eux, car s'ils ne le sont pas, ils risquent de s'entre-annihiler et le mélange n'en sera plus un, mais consistera en un pêle-mêle indifférencié. D'où l'importance de la mesure et de la proportion (64d-e). En vue de réaliser correctement ce mélange bien proportionné, Socrate propose d'amorcer la recette par les éléments les plus purs et les plus vrais des sciences et des plaisirs (61e) ; approche la plus sûre, car la pureté et la vérité sont toujours gages de bonté (53b). Selon le classement précédemment établi dans le dialogue (55d-59d), ce sont les sciences mathématiques et la dialectique qui doivent inaugurer le bon mélange de vie. Quant à

³⁵ Pour avoir un aperçu des partisans de cette lecture à saveur « pragmatique », pour qui la vie bonne du *Philebe* est une vie bonne pour le grand nombre, voir ci-haut la note 8.

l'intégration des autres sciences, elle reste plus ambiguë que certains commentateurs ne l'admettent. Il est vrai que Protarque signale le « ridicule » de n'autoriser que les sciences divines, du moins, dans la mesure où « chacun de nous veut retrouver à toute occasion le chemin de chez lui » (62b). Et il souligne par ailleurs que sans musique et autre technique du genre, nous ne vivrions pas une vraie vie d'homme (62c). Mais ces arguments ne semblent pas du tout convaincre Socrate qui rétorque : « Tu souhaites donc que, comme un portier bousculé et forcé par la foule, je cède et ouvre les portes pour laisser entrer toutes les sciences et qu'une plus défectueuse se mélange à une pure ? » (62c). Or c'est la seconde réponse de Protarque qui provoque l'approbation de Socrate à l'égard du bien possible des sciences impures. Quelle est cette seconde réponse ? C'est la suivante : « Mais, Socrate, je ne vois pas pour ma part de quoi aurait à souffrir quelqu'un qui accepterait ainsi toutes les autres sciences, *pourvu qu'il possède les premières*³⁶ » (62d). Quelles sont ces sciences premières ? Nous l'avons dit. Il s'agit de la dialectique et des sciences mathématiques (non appliquées), en d'autres termes, la philosophie. Les sciences impures ne sont donc pas valides en elles-mêmes, elles n'ont pas en soi la possibilité intrinsèque d'accomplir le bien et de contribuer à la vie bonne. C'est bien en tant que subordonnées à l'activité philosophique qu'elles peuvent prétendre contribuer au bien de l'homme. Il convient de remarquer qu'en ce sens, seules les sciences philosophiques sont nécessaires au bonheur ; l'ajout des autres sciences ne constitue qu'un ajout virtuel : nous n'avons pas à posséder toutes ces sciences, mais il est possible de les intégrer sans nuire au bien propre de notre vie heureuse, *tant que la philosophie reste la maîtresse de notre vie*.

En ce qui concerne l'incorporation des plaisirs, n'oublions pas que le dialogue du *Philèbe* cherche à déterminer le second prix en matière « d'ingrédient » favorable au bien humain. L'ajout des plaisirs est loin de signifier une concession faite aux hédonistes. Au contraire, alors que toute science, en tant que production de la pensée, est digne de faire partie du mélange, les plaisirs sont quant eux prodigieusement limités. Autrement dit, l'inclusion de la totalité des sciences provient certes d'une constatation pratique, mais elle sert aussi à signaler

³⁶ Nous soulignons.

l'aspect inoffensif de celles-ci dans la mesure où elles se trouvent chapeautées par la dialectique. Alors qu'en revanche, les plaisirs peuvent ruiner le mélange s'ils sont admis sans mesure. La plupart des plaisirs ne provoquent que troubles, et contribuent à l'oubli de la pensée et de l'intelligence. Ils démolissent les facultés du savoir, et sont responsables des plus grandes douleurs (63d-e). La compatibilité des éléments commande de restreindre à son minimum la ration des plaisirs, sinon c'est l'intellect et la réflexion qui devront en pâtir. Et comme ceux-ci sont responsables des meilleurs plaisirs, à savoir les plaisirs les plus purs, et qu'il est accepté que le plus pur l'emporte en tout temps sur la « grandeur » et le nombre (53b-c), il devient absurde de vouloir sacrifier l'intelligence au plaisir.

Il paraît donc plus juste de dire que Platon réfute les hédonistes sur leur propre terrain, plutôt qu'il ne leur fait une concession. En acceptant que le plaisir devienne une condition de la vie heureuse, mais en montrant du même coup que les plaisirs les plus purs et les plus vrais demeurent subordonnés à l'exercice de la philosophie elle-même, Platon montre bien la supériorité indéniable de la pensée sur la jouissance effrénée, et ce, même dans le cadre où le plaisir est considéré comme un bien pour l'homme. Pour ce qui est des plaisirs nécessaires à la « santé » et à la « tempérance » qu'il est bon d'inclure à toute vie, il ne s'agit là que de plaisirs minimalistes, nécessaires à notre survie (63e). Bien sûr, l'homme reste dans le devenir et soumis aux besoins naturels de son corps, mais il demeure toujours en mesure de limiter ses besoins et ses plaisirs afin de vivre une vie davantage tournée vers les entités éternelles et les « plus divines »³⁷. C'est un idéal d'ascèse matérielle, mais d'ascèse mesurée³⁸, en vue d'une dévotion à la philosophie que conditionne la composition de la vie bonne.

Par surcroît, si la philosophie remplit la fonction de condition première au bonheur, il est évident que la vie bonne est loin d'être accessible à tous. Nous n'avons qu'à mentionner la complexité

³⁷ Comme le souligne Delcominnette, les plaisirs nécessaires à la santé ne sont pas des plaisirs souhaitables en eux-mêmes, mais des plaisirs nécessaires à notre condition de mortel engagé dans le cours du devenir (cf. Delcominnette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, p. 552-53).

³⁸ Rappelons qu'en 26b la déesse limite aussi la satiété démesurée.

philosophique de l'entreprise dialectique, surtout telle qu'elle se trouve exposée dans le *Philèbe*³⁹. Quoi qu'en dise Monique Dixsaut⁴⁰, il est évident, d'après la remarque de Protarque en 62d, que la dialectique représente la condition de validité des autres sciences dans le mélange, et de ce fait, la condition de la bonté du mélange lui-même. N'est-ce pas par le travail de la dialectique, par la division des sciences et des plaisirs en leurs espèces naturelles et par l'analyse de leur harmonisation potentielle, que Socrate et Protarque parviennent à une conception rigoureuse de la vie bonne ? N'est-ce pas la dialectique qui les a menés « aux portes du bien » (64c) ? Monique Dixsaut croit que le mélange final est le résultat d'une attitude « oubliante » de la dialectique, ce que certaines considérations pragmatiques obligerait. Selon elle, la dialectique devient malheureusement désuète dès lors que Platon se penche sur la vie humainement bonne du grand nombre⁴¹. C'est un préjugé qu'il convient de remettre en question. Ce n'est pas parce que Platon thématise un bien exclusivement humain qu'il le croit nécessairement accessible au non-philosophe. L'affirmation de Gadamer selon laquelle le *Philèbe* rend compte d'« une dialectique inhérente à la vie humaine en elle-même⁴² », est certes un peu exagérée, mais elle témoigne d'une idée certainement présente dans le dialogue du *Philèbe*, à savoir que la vie humaine, sans dialectique, n'a peut-être pas grand chance de parvenir au bonheur. Le *Criton* exhortait déjà à mener non pas une vie, mais une vie bonne, et le *Philèbe* rappelle que c'est la philosophie qui doit garantir ce bien. En ce sens, le dialogue du *Philèbe* reste fidèle à l'entièreté du corpus platonicien et de son idéal d'une vie philosophique. Comme nous l'avons déjà expliqué, le bien humain procède du bien en soi et ainsi, la vie bonne ne peut être autre chose qu'une vie philosophique⁴³, « la vie la plus divine de

³⁹ Nous renvoyons, pour l'explication de la méthode dialectique, aux passages 14b-18d.

⁴⁰ Cf. Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 323.

⁴¹ *Ibid.*, p. 337.

⁴² Gadamer, H.-G. (1994), *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, p. 107.

⁴³ Monique Dixsaut a raison de dire : « Quand la puissance dialectique se déploie, le Bien agit, il garantit qu'il y a des objets pour la pensée intelligente

toutes⁴⁴ ». Comme le souligne S. Delcominette, la dialectique, qui était conçue comme une simple méthode servant l'atteinte des conditions théoriques du bonheur, devient le principe même de la vie bonne⁴⁵. Car comme l'énonce Platon, ce ne sont pas les croyances hasardeuses de la foule qui vont nous conduire au bonheur, mais « les discours que prononce toujours l'oracle de la muse philosophique » (67b).

3.3. Les deux types de causes et la hiérarchie des composants

Reste à présent à comprendre pourquoi, si la dialectique représente la condition première de la vie heureuse, l'intellect, en l'occurrence la faculté se rapportant à la science dialectique, ne se trouve pas identifié à la cause du bon mélange, contrairement à ce que les considérations cosmologiques laissent anticiper.

Le problème de la cause est effectivement complexe dans le *Philèbe*. Alors qu'en 30e, dans la perspective de la doctrine des quatre genres, l'intellect relevait du genre de la cause, à titre de responsable de la limitation du devenir illimité, il semble qu'en 65a ce soit désormais le bien en tant que tel qui est dit cause du bon mélange. Il ne s'agit pas là d'un changement subreptice dans la démonstration de Platon. Ce dernier, en fait, développe implicitement une conception double de la notion de cause. Selon S. Delcominette, il y aurait une cause productive de la vie bonne, à savoir l'intellect, et une cause logique ou dialectique, c'est-à-dire l'Idée du bien, qui rend possible la bonté dans le mélange en tant que caractéristique de bonté⁴⁶. Nous retrouvons le problème de la participation et du modèle intelligible propre à toute la métaphysique platonicienne. Le bien agit encore une fois, comme le dit Goldschmidt, en tant que « Forme participée » et

et que l'intelligence a le pouvoir de connaître complètement ces objets » (Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 339). Elle a toutefois tort de ne pas voir cette action du bien dans la description finale de la vie bonne à la toute fin du *Philèbe*.

⁴⁴ Cf. Delcominette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, p. 560.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 619.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 576.

« Forme-cause »⁴⁷. Et l'annonce d'un deuxième type de cause n'est pas tardive dans le *Philèbe*. Déjà dans le passage 22d où l'on annonce que le « second prix » doit revenir à ce qui s'apparente le plus à la cause du mélange, Socrate paraît faire référence à sa cause logique (ou formelle), en l'occurrence le bien. C'est pourquoi, à la fin du *Philèbe*, la « hiérarchie » des éléments de la vie bonne s'effectuera à l'aune des trois caractéristiques manifestes du bien : le beau, la proportion et la vérité (65a).

En effet, lorsque Socrate part à la recherche de la véritable cause du mélange (64c) en vue de déterminer quoi, de la pensée ou du plaisir, a « dans son ensemble » le plus « d'affinité naturelle » avec elle, il ne rejette pas son modèle cosmologique des quatre genres en tant que paradigme moral de la vie bonne, il annonce tout simplement un autre genre de cause. Et c'est d'ailleurs l'intelligence qui remporte sur tous les points la lutte des affinités avec le bien. Tout ce qui relève du bien se manifeste dans la beauté, la vérité et la proportion. L'intellect est presque identique à la vérité en tant que telle (65d), il est ce qui est en l'homme de plus beau (65e) et il est le principal responsable de la mesure et de la proportion (65d). De son côté, le plaisir peut être autant vrai que faux, autant beau que laid et surtout, la plupart du temps, sans aucune mesure. Et lorsque le plaisir est vrai, beau et proportionné, c'est en tant que production de l'intelligence. Platon réfute encore plus sévèrement l'hédonisme, car à chaque fois que le plaisir se trouve apparenté aux caractéristiques du bien, c'est en vertu d'une intervention de l'intellect. Même si Platon n'attribue finalement pas à l'intellect le « second prix », parce qu'il le réserve aux formes sous lesquelles se manifestent le bien lui-même (beauté, autarcie et proportion) (66b), le premier rang étant par ailleurs accordé à la mesure⁴⁸ (66a), il place l'intellect et la réflexion sur un pied d'égalité avec la vérité au troisième rang. L'intelligence domine donc les sciences et les arts se rapportant au devenir, ainsi que les plaisirs purs,

⁴⁷ Cf. Goldschmidt, V. (1963), *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, p. 256.

⁴⁸ La mesure et ce qui est mesuré sont à comprendre comme le bon mélange lui-même, celui de la vie mixte bien mesurée. En ce sens, Platon ne déroge pas de son plan initial, à savoir celui de réserver le premier rang au bon mélange.

placés successivement à la quatrième et la cinquième position (66b-c). Quant aux autres espèces de plaisirs, ils brillent par leur absence⁴⁹.

Sans que cela soit explicite dans le dialogue, il semble bien que la hiérarchie des composants suppose la subordination des éléments inférieurs aux éléments supérieurs. Ainsi, on peut en déduire que la pensée doit se conformer en premier lieu à la mesure en tant que telle, et ensuite aux attributs du bien lui-même, c'est-à-dire à la proportion, la beauté et l'autarcie (qui occupent le second rang), mais que toutes les sciences et les plaisirs lui demeurent tout de même soumis. C'est ainsi que le classement des composants de la vie bonne rend compte d'un idéal de vie gouvernée par l'intellect et la réflexion, orientée vers le bien sous sa triple manifestation. En ce sens, nous voyons que la vie philosophique, rejetée dès le départ du dialogue, revient à la charge de telle sorte qu'il devient impossible de considérer une autre vie meilleure qu'elle. D'ailleurs, comment cela serait-il possible, puisqu'elle est dite la « plus divine de toutes » ? Son abandon précoce ne doit pas éclipser sa réhabilitation manifeste. N'oublions pas que son discrédit provenait d'une remarque pressée de Protarque (21e), avant même qu'elle ne soit étudiée dans toute sa consistance et ses implications.

Conclusion : Quelle vie autarcique?

Il semble démontré que ce soit « la vie la plus divine » qui doit représenter la vie heureuse à laquelle aspire tout homme. En tant que vie d'intelligence et de réflexion, elle reçoit, plus que toutes autres, le

⁴⁹ Monique Dixsaut défend la thèse que le processus de hiérarchisation est ironique et devrait se comprendre comme une analyse « infra-dialectique », sans précision. Selon elle, les considérations finales du *Philebe*, puisqu'elles chercheraient le bien de *tous* les hommes, se contenteraient d'approximations douteuses (cf. Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 336-37). C'est ce qui expliquerait les réponses hésitantes de Protarque, qui abuserait du « peut-être » et « il le semble bien », ne paraissant aucunement convaincu par l'énumération de Socrate. Or même si la démonstration paraît quelque peu brouillonne, elle énonce des propos assez clairs, l'intelligence se trouve au dessus des sciences se rapportant au devenir, et le propre de l'intelligence à l'état pur, c'est la mathématique non-appliquée et bien sûr, la dialectique. Même dans cette hiérarchie rapidement esquissée, la philosophie domine les sciences impures et la totalité des plaisirs.

sceau des vies mesurées capables de produire le bonheur. Si nous choisissons une autre espèce de vie, une vie sans philosophie et sans dialectique, nous risquons de corrompre la bonne proportion du mélange, un plaisir plus excessif pouvant menacer à tout instant de dissoudre l'harmonie établie. S'en tenir à l'intellect et aux plaisirs qui l'accompagnent semble la seule manière de mener une vie proprement autarcique, qui maintient dans leur équilibre la pensée et le plaisir véritable. L'image du dieu, cause de l'harmonie dans le monde, demeure en ce sens le modèle de la vie humaine, et l'exercice de la pensée le seul moyen d'y parvenir. L'autarcie divine ne peut donc pas être conçue comme un modèle désuet. Elle reste l'exemple ultime sur lequel doit s'orienter celui qui désire atteindre l'autarcie. Cela se trouve confirmé lorsque Socrate indique que « le plus apparenté au bien le meilleur [...] est le plus estimé parmi les *hommes* comme parmi les *dieux*⁵⁰ » (65b).

Toutefois, même si la vie la plus divine peut désormais s'identifier à la vie autarcique, il reste encore une question non résolue qui demeure latente depuis l'amorce de notre analyse : de quel genre d'autarcie Platon fait-il le critère de la vie heureuse ? Autrement dit, en quoi une vie qui requiert un élément du devenir, le plaisir, tout en sachant que n'est autarcique que ce qui est parfait et achevé, peut-elle se proclamer autosuffisante ?

Nous avons déjà effleuré ce problème lors de notre analyse des quatre genres. La vie autarcique, disions-nous, doit « advenir à l'être » par la mesure et la bonne proportion. Or cela ne signifie pas qu'elle ne doive posséder en elle aucun élément inachevé et imparfait. Ce serait vivre une vie hors du devenir, ce qui est impossible. Sa suffisance et sa perfection ne sont pas à trouver dans les détails de sa mise en pratique, mais dans les principes qui la gouvernent⁵¹. Nous avons donc affaire à une autarcie de principe et non de fait. Dans l'ajustement du rapport entre pensée et plaisir, dans l'établissement des conditions de leur harmonisation possible, Platon décrit les

⁵⁰ Nous soulignons.

⁵¹ Nous retrouvons ici le même problème que celui de la justice dans la République, dont les principes sont parfaits et suffisants, mais demeurent inscrits au sein du devenir. Ce qui laisse planer un risque insurmontable de corruptibilité, car la vie juste est corrompue de l'intérieur, même dans sa forme achevée.

conditions formelles d'une vie sans manque, mais uniquement sur le plan des éléments génériques qui la composent. Une fois la mesure bien établie, nous avons devant les yeux le modèle d'une vie suffisante, et son achèvement signifie que, de par sa bonne composition, rien n'est à ajouter, rien est à parachever. C'est la raison pour laquelle Socrate juge nécessaire d'intégrer la vérité à tout bon mélange (64b). N'est vrai que ce qui possède le caractère de la réalité. La vie devient « réelle » et autarcique dès qu'elle détermine une fois pour toute les ingrédients définitifs de sa mise en œuvre.

Mais la conception platonicienne de l'autarcie demeure assez particulière, car l'activité qui la rend possible et la maintient en tant que réalité accomplie, c'est-à-dire la philosophie, se définit par le désir⁵² du bien qu'elle cultive. La vie de pure pensée ne débouche en aucun cas sur une maîtrise parfaite de la connaissance du bien. Au contraire, elle demeure une vie orientée vers les choses éternelles parce qu'elle en nourrit justement le désir, et c'est de l'assouvissement de ces désirs que naissent les plaisirs anagogiques, les plus purs et les plus vrais de tous les plaisirs. Cela n'a toutefois pas de conséquences sur le caractère autarcique de ce type de vie, car le désir est essentiel à la vie humaine. Si l'autarcie des dieux exclut le plaisir et probablement, si on suit les indications du *Banquet*, exclut le désir même du savoir⁵³, ce ne peut être le cas de l'homme tel qu'il se trouve dans sa condition de mortel. Malgré tout, c'est à l'autarcie divine que tend à parvenir celui qui consacre sa vie à penser les réalités éternelles, celui qui se trouve en route vers le bonheur. Conception peut-être paradoxale de l'autarcie, mais qui a au moins le mérite de ne pas tomber dans l'*hubris*. N'oublions pas que dans la perspective de Platon, notre vie actuelle n'est qu'une préparation à une vie seconde, qu'au fond, philosopher, c'est avant tout apprendre à mourir⁵⁴.

⁵² C'est ce qu'insinue, selon Pradeau, la remarque de Protarque en 52a-b (cf. Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », p. 280 note 25).

⁵³ Cf. *Banquet*, 204a.

⁵⁴ Cf. *Phédon*, 84d.

Bibliographie

- Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion.
- Bobonich, C. (1995) « Plato's Theory of Goods in the Laws and Philebus », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, tome 11, p. 101-136.
- Cooper, J. M. (1977), « Plato's Theory of Human Good in the Philebus », *The Journal of Philosophy*, vol. 74, n° 11, p. 714-730.
- De La Taille, A. (1999), « Aux portes du Bien (64a7-65a6 et l'interprétation de Gadamer) », dans M. Dixsaut (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, p. 365-384.
- Delcomminette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde, Brill.
- Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- (1999), « Une certaine espèce de vie (34d1-36c3) », dans M. Dixsaut (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, p. 245-266.
- Dorion, L.-A. (2010), « L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20d et 67a) », dans L. Brisson et J. Dillon (dir.), *Plato's Philebus*, Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum, International Plato Series Verlag, Sankt Augustin, p. 146-151.
- (2004), *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Gadamer, H.-G. (1994), *L'éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologique du Philèbe*, Arles, Actes Sud.
- (1994), *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien : suivi de Le savoir pratique*, Paris, Vrin.
- Goldschmidt, V. (1963), *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Avant-propos », *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, p. 5-24.
- Lefebvre, D. (1999), « Qu'est-ce qu'une vie viable ? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe* (20b-22b) », dans M. Dixsaut (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 1, Paris, Vrin, p. 61-88.
- Long, A. A. & D. N. Sedley (2001), *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion.

- McCabe, M. M. (1999), « Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon », dans M. Dixsaut (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, p. 221-244.
- Moravcsik, J. M. (1979), “Forms, Nature, and the Good in the *Philebus*”, *Phronesis*, vol. 24, n° 1, p. 81-104.
- Murphy, N. R. (1938), « The “Comparison of Lives” in Plato's *Philebus* », *The Classical Quarterly*, vol. 32, n° 2, p. 116-124.
- Platon (2008), *Oeuvres Complètes*, L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion
- Pradeau, J.-F. (2002), « Introduction et notes du traducteur », *Philèbe*, Paris, Flammarion.
- Xénophon (2003), *Mémorables*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres.